Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/divithomaeaquina02carb

DIVI

THOMÆ AQUINATIS

EXCERPTA PHILOSOPHICA

JURA QUÆCUMQUE HABET SIBI VINDICAT AUCTOR

DIVI

THOMÆ AQUINATIS

EXCERPTA PHILOSOPHICA

QUÆ
IN TOTIUS PHILOSOPHIÆ COMPLETISSIMUM COMPENDIUM SELEGIT
NOTULIS EXPLICAVIT
CUM RECENTIORIBUS DOCTRINIS ET SYSTEMATIBUS PERPETUO CONTULIT
NECNON ET
PRÆVIA TOTIUS PHILOSOPHIÆ EXPOSITIONE
ALIISQUE MULTIS ADJUMENTIS AUXIT

P. CARBONEL
SACERDOS, PHILOSOPHIÆ LECTOR

Providete ut sapientia Thomæ ex ipsis ejus fontibus hauriatur.
SS. D. N. Leonis XIII Encyclica Æterni Patris, 4 *Aug.* 1879.

TOMUS SECUNDUS
DEUS, HOMO, ETHICA

PHILOSOPHISCHES SEMINAR DER K.B. UNIVERSITÄT MÜNCHEN

AVENIONE, APUD FRATRES SEGUIN, VIA BOUQUERIE, 13

PARISIIS
APUD VICTOREM LECOFFRE
90, VIA BONAPARTE, 90

GENEVÆ
APUD HENRICUM TREMBLEY
4, VIA CORRATERIE, 4

1882

4208.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

9086

JAN 25 1937

AD LECTOREM

Postquam in primo hujus operis volumine tractatæ sunt illæ philosophiæ partes quæ magis universaliter veritates considerant, scilicet Logicam, Metaphysicam et Physicam, in hoc secundo volumine, eas, quæ magis in specie doctrinas inquirunt, partes, eadem mente, scilicet juxta D. Thomam, et deinde juxta alios celebrati nominis, trademus. Habentur hic ergo philosophicæ inquisitiones circa Deum et hominem; de quibus animadversiones nonnullæ præmittendæ videntur.

Nullus de Deo tractatus mere philosophicus invenitur in operibus D. Thomæ. Hunc ergo desumimus ex Summa Contra Gentiles, *quamvis non tantum ea quæ de Deo ratio novit exponere intendat, sed potius fidei nostræ cum ratione concordiam. In hoc tamen opere omnia docet Doctor noster, quæ ratio demonstrare potest, circa Deum. Unde theologiæ naturalis partes tenere poterit primus ille liber laudati operis. Sciet enim catholicus lector seorsim sibi assumere omnia*

Sacræ Scripturæ verba, quæ in sententiarum confirmationem recitat Angelicus.

Circa animam multa sunt apud S. Doctorem opera diversa. In primis lucet Commentarius super Aristotelis librum de Anima. *Hunc ibi afferre placuisset, quod et magis consonum fuisset primæ parti nostri operis, ut, scilicet, in omnibus docrtinam Aristotelis exponere Angelicus. At longius ille protraxisset hoc volumen secundum, nec omnia de anima dicenda attulisset. Quum enim ipse D. Thomas doctrinam quamdam propria mente tradit, hanc brevius et plenius edocet, quam quum Aristotelem commentatur. Tractatum igitur de Anima ex summa* Contra Gentiles *etiam desumimus, qui mentem Aristotelis totam refert, ipsumque* de Anima *librum sæpe recitat.*

Deest autum huic operi doctrina de potentiis animæ. Quapropter peculiare de hac re D. Thomæ opusculum apponimus, quod non ipsi tractatui de anima intromittere, sed in capite hujus voluminis præmittere, melius nobis visum est, ut lucidiora fierent quæ de Deo et de anima legenda habentur, nec dilaniaretur nostri Doctoris lucidus ordo.

Circa creationem et creaturas, necnon et circa Dei providentiam, extra tamen Summam theologicam, *nihil perfectius habetur in operibus S. Thomæ, quam secundus et tertius ejusdem Summæ* Contra Gentiles *libri. Quare tres hujus operis libros ponimus in hoc secundo volumine; quartum vero, qui de Trinitate est, omittimus.*

De Ethica, sive de moralium scientia, nullibi tam perfecte egit D. Thomas, quam in Summa theologica. *Ibi proprio or-*

dine, propria mente, proprio sermone quæstiones proposuit et solvit; alibi autem juxta Aristotelem, vel per partes tantum. Nihil autem de Summa theologica in hocce opere tradere volumus; quippe quod est quasi via ad eamdem laudabilissimam Summan. Circa moralia ergo commentarium D. Thomæ super Artistotelis Ethicam ad Nicomachum *præbemus, qui perutilis ad S. Doctoris propriam ethicam prælectio erit.*

Habes ergo, lector amate, in hoc secundo volumine, quinque Angelici Doctoris tractatus, scilicet: de Potentiis animæ, de Deo, de Creatione et creaturis ac præcipue de Anima, de fine creaturarum et providentia Dei, de Ethica ad Nicomachum libros septem. Quæ omnia, sicut in primo volumine, minuimus, servatis sententiis et verbis necnon rerum ordine.

Unicuique etiam tractatui, alios aliorum philosophorum de eadem re tractatus, lingua sæpius gallica, subjunximus, vel, cum id minus utile nobis visum est, recentiores sententias proprio nostro sermone exponere et debellare curavimus.

Habes nunc, studiose lector, in his duobus voluminibus, addito tamen tertio, quod Historiam totius philosophiæ lingua gallica refert, omnia veritatis instrumenta, circa ea quæ maxime nosse hominem decet et interest.

B 0
3 0
.C2
v.2

PHILOSOPHIA D. THOMÆ

PARS ALTERA

OPUSCULUM XL. — DE POTENTIIS ANIMÆ

AD INTELLIGENTIAM EORUM QUÆ SEQUENTUR

CAPUT I

Quot sunt animæ, quot gradus viventium, quot genera potentiarum animæ.

In primis oportet supponere cum Philosopho, in II *de Anima*, quod *anima est primum principium vitæ in istis rebus inferioribus :* animata enim viva dicimus, inanimata vero non viva. Ista enim vita duplici operatione manifestatur : cognitione scilicet, et motu ; unde et philosophi, ut patet, I *de Anima*, per ista duo, animæ naturam investigaverunt. Pro tanto autem dico primum principium vitæ : quia, licet aliquod corpus possit esse principium vitalis operationis, ut oculus visionis et cor vitalis operationis ; non tamen est primum : quia hoc non convenit eis inquantum sunt corpora, sed in quantum sunt talia corpora, scilicet viva ; quod habent per animam. Quia quod est actu tale, hoc habet ab aliquo principio, quod est actus ejus. *Anima* ergo, quæ est primum principium vitæ, *non est corpus*, *sed actus corporis,* et aliquid corpore altius.

Sunt ergo *in anima humana plures potentiæ* ad hoc ut consequi possit beatitudinem ad quam finaliter ordinatur. Istæ autem *potentiæ per actus et objecta distinguuntur*, ut dicitur II de *Anima*. Potentia enim, secundum id quod est potentia, ordinatur ad actum : unde oportet rationem potentiæ accipere ex actu ad quem ordinatur. Unde ubi diversificatur ratio actus, oportet quod diversificetur ratio potentiæ. Ratio autem actus secundum diversam rationem objecti diversificatur, ut dicitur in eodem. Actus enim potentiæ activæ comparatur ad objectum ut ad terminum et finem ejus, ut actionis augmentativæ est finis

et terminus ipsum quantum. Actus autem potentiæ passivæ comparatur ad objectum ut ad principium activum, ut visus ad colorem. Ex principio autem et fine omnis actus recipit speciem. Patet ergo quod potentiæ animæ distinguuntur per actus et objecta. Quia ergo vegetare, sentire, et intelligere sunt diversi actus respectu diversorum objectorum, quia vegetare est quanti ut objecti, et sensus qualis, intellectus autem quidditas rei, patet quod *anima habet tria genera potentiarum in generali :* scilicet *vegetativum, sensitivum* et *intellectivum.* Nec ad præsens fiat vis, utrum sint in una essentia animæ, vel in diversis : quia qualitercumque dicatur, semper aliquo modo dicuntur potentiæ animæ humanæ : quia, etsi sint tres substantiæ, non tamen tres animæ.

Sed contra hoc videtur esse Philosophus, II *de Anima,* ubi dicit : Potentias autem animæ dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum. Sed istud non moveat nos : quia si volumus proprie loqui, tres sunt animæ [1], et quatuor modi vivendi, et quinque genera potentiarum animæ.

Diversitas enim *animarum* accipitur secundum quod operatio animæ supergreditur operationem naturæ corporalis : secundum enim quod operatio ipsius animæ magis aut minus dependet a corpore, secundum hoc nobilior aut imperfectior anima judicatur. *Anima* autem *rationalis* in tantum excedit naturam corporalem, quantum propriam operationem suam exercet sine organo corporali. *Anima* autem *sensibilis* dependet a materia corporali plus, quia suam operationem exercere non potest sine organo corporali ; sed tamen istam operationem non exercet mediante qualitate corporea : unde sensus suam operationem non exercet mediante calido, humido, frigido et sicco ; licet istæ qualitates requirantur ad compositionem seu dispositionem organi, per quod operationem suam exercet. *Anima* vero *vegetabilis* ita est immersa materiæ, quod per organum corporale et per qualitatem corpoream suam operationem exercet. In hoc tamen excedit naturam corporalem, quia est principium intrinsecum operationum vivorum : operationes vero corporum inanimatorum sunt a principio extrinseco. Quod autem operatio animæ vegetativæ fiat per qualitatem corpoream, aperte habetur, II *de Anima*, ubi dicitur quod digestio et omnia quæ digestionem consequuntur, fiunt virtute caloris ab anima regulati. Per hanc ergo considerationem animæ distinguuntur.

Modi vero *vivendi* distinguuntur secundum gradus diversos viventium. Sunt enim quædam quæ solum habent vegetativum, ut plantæ ; quædam in quibus cum vegetativo invenitur sensitivum tantum sine

[1]. In rebus scilicet corporeis, non autem in uno homine.

motu, ut animalia imperfecta immobilia, ut concilia [1] et hujusmodi ; alia sunt in quibus invenitur intellectus, ut in hominibus. Et per istam considerationem appetitivum non constituit aliquem gradum viventium : quia in quibuscumque invenitur sensitivum, invenitur appetitivum, ut patet in II *de Anima*.

Si vero consideremus *genera potentiarum*, sic distinguuntur secundum diversitatem objectorum. Quanto enim potentia respicit minus universale objectum, tanto est inferior. Unde *vegetativum* est respectu corporis uniti, quia non nutrit nisi corpus sibi unitum : *sensitivum* autem non solum corpus sibi unitum, sed corpus sensibile respicit, sive unitum sive non ; *intellectivum* autem respicit omne ens generaliter, eo quod omne ens est intelligibile. Ideo inferior est potentia vegetativa, superior sensitiva, sed suprema intellectiva. Et sic habemus *tres potentias animæ* acceptas, secundum quod res conjungitur ipsi animæ. Secundum vero quod e contrario anima conjungitur ipsis rebus, habemus duas potentias ; quia secundum quod anima inclinatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est principium in intentione, accipitur *appetitivum*. Secundum vero quod inclinatur ad rem extra ut in terminum suæ operationis et motus, accipitur *motivum secundum locum*. De vegetativa anima et potentia prius considerandum est.

CAPUT II

De anima vegetativa, et ejus potentiis.

Advertendum tamen prius, quod dicitur anima vegetabilis a vegetando, sive vivificando. *Vivere* enim, ut II *de Anima* habetur, *dupliciter accipitur*. Uno modo vivere est *actus primus ipsius viventis ;* et secundum hoc vivere idem est quod habere vitam, vel vivum esse : et sic vivere viventibus est esse, ut dicitur II *de Anima*. Alio modo dicitur vivere, uti vita, vel *exercere opera vitæ*. Vivere primo modo dictum est ab anima vegetativa prout est forma substantialis et actus corporis ; sed secundo modo acceptum, est a vegetativo prout est potentia.

Loquendo ergo de vegetativo ut est potentia, dicit Philosophus, II *de Anima*, quod *ejus operationes* sunt *generare*, *alimento uti*, et *augmentum*. Sicut enim dictum est, potentia vegetativa habet pro objecto corpus in quo est : ad quod corpus tria sunt necessaria. Unum est,

[1]. Id est, conchylia (*les coquillages, les mollusques immobiles*).

quod habeat esse : et ad hoc ordinatur generativa. Aliud est, quod habeat esse perfectum : et ad hoc ordinatur augmentativa. Aliud est, quod in statu debito conservetur : et ad hoc ordinatur nutritiva.

Inter istas autem potentias *generativa est nobilior*, ut dicitur II *de Anima ;* quia nutritiva et augmentativa deserviunt generativæ, nutritiva vero augmentativæ. Item quia generativa exercet suam operationem quodammodo in corpus exterius, quia non generat corpus in quo est, sed aliud, magis accedit ad operationem animæ sensitivæ, quæ habet operationem suam in res exteriores.

Nutritiva, quæ est principium conservationis viventium per restaurationem deperditi, *habet quatuor vires*, quæ naturales appellantur : scilicet *attractivam*, quæ attrahit alimentum nutritivum corporis ; *retentivam*, quæ illud retinet donec digeratur ; *digestivam,* quæ illud digerit quod attractiva attraxit et retentiva retinuit ; *expulsivam*, quæ residuum ex nutrimento superfluum expellit. Hæ *per quatuor qualitates primas operantur :* attractiva enim operatur per *calidum et siccum,* retentiva per *frigidum et siccum*, digestiva per *calidum et humidum*, expulsiva per *frigidum et humidum.*

Vis vero *augmentativa* est principium crementi corporis, et perfectionis debitæ quantitatis.

Vis autem *generativa* est principium producendi de se tale quale ipsum est, ut ex homine hominem, plantam ex planta. Hæc *vis generativa habet tres vires*, secundum Avicennam. Prima est *seminativa.* quæ in masculis et feminis semen generat. Secunda est *immutativa*, quæ virtutes quæ sunt in seminibus permiscet contemperando, secundum quod complexioni cujuslibet membri corporis formandi convenit. Tertia est *formativa*, quæ ex sic permixtis seminibus membra format et configurat.

CAPUT III

De potentia sensitiva, et quinque sensibus exterioribus.

Viso de potentia vegetabili, videamus *de sensibili potentia.* Hæc autem potentia sensibilis *dividitur :* quoniam quædam est *apprehensiva,* et quædam *motiva.*

Apprehensiva autem sensibilis dividitur in apprehensivam *de foris*, et in apprehensivam *de intus.* Apprehensiva de foris dividitur in *quinque sensus exteriores.*

Horum autem distinctio secundum Philosophum accipienda est secundum illud quod per se ad sensum pertinet. Illud autem quod per se ad sensum pertinet, est objectum exterius, scilicet sensibile, a quo

sensus natus est immutari. Unde secundum diversitatem immutationum sensus ab exteriori sensibili, accipiuntur isti quinque sensus. Est autem duplex immutatio. Una in quantum forma immutationis vel similitudo formæ accipitur in mutato secundum esse naturale, ut calor in calefacto. Alia est *spiritualis immutatio :* scilicet quando similitudo immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut similitudo coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata. Spiritualis autem immutatio essentialis est sensui, quia sine illa non est sensus : propter quod naturalia corpora non sentiunt licet immutentur naturaliter, quia non immutantur spiritualiter. Est ergo aliquis sensus in quo invenitur immutatio spiritualis solum, ut *in visu.* In quibusdam autem cum immutatione spirituali invenitur *immutatio naturalis.* Hoc autem potest esse vel ex parte organi vel ex parte objecti. *Ex parte objecti* potest esse immutatio naturalis dupliciter : vel *secundum sonum*, ut patet *in auditu*, cujus objectum est sonus, qui causatur ex percussione, et aeris commotione. Alio modo potest contingere immutatio ex parte objecti *secundum alterationem,* ut patet *in olfactu,* cujus objectum est odor, qui causatur eo quod calidum alterat corpus ad hoc quod spiret odorem, cujus signum est, quod odor magis sentitur in æstate. Alio modo potest esse immutatio naturalis *ex parte organi ;* et hoc contingit *in tactu et gustu :* manus enim tangens calidum calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporis. Horum autem duorum sensuum distinctio ex hoc sumitur quod, licet sensus gustus comitetur sensum tactus in lingua, non tamen ubique. Vel possumus dicere quod organum tactus immutatur primo et per se a qualitate quæ objicitur sibi proprie, sed organum gustus ab illa quæ præambula est illi : unde lingua non fit dulcis vel amara, sed humectosa vel sicca.

Visus sic definitur a Damasceno, lib. II, c. xviii : Visus est primus sensus, cujus organa sunt qui ex cerebro progrediuntur nervi et oculi, et sentit secundum rationem primam colores, dignoscit autem et cum colore coloratum corpus. Dicitur autem primus sensus non in constituendo animal, quia sic tactus est primus sensus, ut dicitur II *de Anima ;* sed in apprehendendo, et etiam quia prior est dignitate. Unde patet quod *organum* proximum et *extrinsecum visus* sunt *oculi ;* primum autem et *intrinsecum* sunt *nervi visuales.* Istius autem *objectum* est *color.*

Auditus est vis ordinata in nervis mollibus a cerebro procedentibus ad apprehendendum suum causatum ex aeris commotione constricti inter percutiens et percussum. *Objectum* autem auditus est *sonus* qui habet immutare auditum per hoc quod habet tangere aerem quietum collectum in concavitate nervi auditus.

Olfactus est vis ordinata in anteriori parte cerebri, cujus *organi*

sunt *nares*, et duæ mollities similes capitibus mamillarum, per quas remittit ad cerebrum *odorem* sibi oblatum ab aere, cui hujusmodi odor permiscetur.

Gustus est vis ordinata in nervo expanso supra corpus linguæ, ad apprehendendum diversos *sapores resolutos* ex corporibus contingentibus ipsam.

Tactus est vis diffusa per ossa, carnem et cutem, per quem apprehenduntur *calor, frigus*, *humiditas, siccitas*, *durities et mollities*, *asperitas et levitas*. De unitate tactus dicit Philosophus, II *de Anima*, quod est unus in genere, et dividitur in multos secundum speciem, et ideo plurium contrarietatum est. Tamen potest dici unus, quia etsi sit plurium contrarietatum, omnes tamen continentur sub una contrarietate nobis ignota et innominata [1]. Sicut autem est in visu, quod unum habet organum publicum extra, scilicet pupillam, et aliud intra, in quo fit judicium, sicut vult Philosophus in lib. *de Sensu et Sensato* ; ita est et in tactu. Quia *organum in quo fit apprehensio* est *caro*, et quælibet pars secundum æqualitatem mixta. Illud autem *in quo ultimo fit judicium*, est *nervus interior et cerebrum*, quod, licet sit de se insensibile, est tamen principium sentiendi ipsi nervo. Est autem caro in tactu et organum et medium, sed ratione diversorum : quia ratione æqualitatis commixtionis, quæ est in potentia respectu cujuslibet excellentiæ qualitatum, est organum ; ratione vero æqualitatis commixtionis consimilis existentis in ea, est medium illud deferens.

CAPUT IV

De quatuor potentiis sensitivis interioribus secundum earum naturas.

Viso de virtute sensitiva apprehensiva de foris videndum est *de apprehensiva de intus*. Cum enim natura non deficiat in necessariis,

[1]. Selon les données de la Physique actuelle, toutes ces qualités perçues par le sens du tact, ne sont que des mouvements moléculaires des corps, comme d'ailleurs les autres qualités perçues par les autres sens se réduisent aussi à des mouvements. D'après le système mécaniste, trop admis des contemporains, et dont le P. Cornoldi nous a donné la réfutation, p. 1133 du 1er volume, ces mouvements seraient des circulations des molécules séparées. Cette explication ne s'accorde pas avec la théorie de S. Thomas sur la composition de la matière ; mais rien n'empêche de concevoir des vibrations dans une substance continue, comme on reconnaît des vibrations multiples dans une corde de violon ou de piano, et d'admettre la réduction des qualités sensibles à des formes de mouvement, tout en gardant la doctrine que les corps sont des substances continues. Dès lors les deux *contraires innommés* de S. Thomas seraient *le mouvement et le repos*.

ut dicitur III *de Anima*, tot potentias et operationes oportet esse in animali, quot requiruntur ad vitam animalis perfecti. Requiritur autem ad vitam animalis perfecti, ut non solum apprehendat rem cum actu est præsens, sed etiam cum actu est absens : quia cum non habeat omnia necessaria sibi conjuncta, oportet quod moveatur ad distantiam. Cum autem moveatur per apprehensionem, non posset moveri ad rem distantem et absentem, nisi rem absentem apprehenderet. Cum ergo per sensus exteriores apprehendat rem solum quantum ad sui præsentiam, necesse habuit habere virtutem sensitivam, per quam rem absentem apprehenderet, et ejus speciem retineret. Sicut ergo *sensus proprii et sensus communis* ordinantur ad apprehensionem formarum sensibilium *in rei præsentia*, sic et *aliæ vires in rei absentia.*

Istæ autem *vires apprehensivæ* sunt quinque sensus secundum Avicennam, sed quatuor secundum Averroim. Prima est *sensus communis*, secunda est *phantasia*, tertia *imaginativa*, quarta *æstimativa* seu cogitativa, quinta *memorativa*. Secundum autem Averroim, phantasia et imaginativa sunt eadem potentia. Verius tamen dicitur quod sunt quatuor.

Sensus communis, secundum Avicennam, est virtus cui redduntur omnia sensata. Est ergo sensus communis a quo omnes sensus proprii derivantur, et ad quem omnis impressio eorum renuntiatur, et in quo omnes conjunguntur. Ejus enim *organum* est prima *concavitas cerebri*, a quo nervi sensuum particularium oriuntur ; et hoc est quod quantum ad distinctionem spiritus animalis, sensus proprii derivantur a communi ; quantum vero ad apprehensionem et renuntiationem sensus communis fit in actu per proprios : quia nihil apprehenderet nisi per hoc quod sensus proprii redeunt ad ipsum cum suis lucris, ut dicit Avicenna. Ista autem potentia est animali necessaria propter *tria,* quæ *habet facere sensus communis.* — Primum est quod habet *apprehendere omnia sensata communia*, quæ sensus proprius non apprehendit : non enim sensus proprius primo et per se apprehendit figuram vel motum, sed quasi per accidens. Sensus autem communis per se apprehendit sensibilia communia, quæ sunt quinque, secundum Philosophum, II *de Anima :* scilicet *motus*, *quies*, *magnitudo, figura*, *numerus*. Est enim triplex sensibile, ut ibidem dicit Philosophus. Unum est proprium, quod scilicet non contingit alio sensu sentiri, et circa quod non contingit sensum proprium errare : ut visus circa colorem, auditus circa sonum. Aliud est commune, quod dividitur in quinque, ut dictum est, quæ per se respondent sensui communi. Tertium dicitur sensibile per accidens, ut album, quod est Darii filius ; quia album sentitur per se, cui accidit Darii filium esse. — Secundus actus sensus communis est *apprehendere plura sensibilia propria,* quod non potest aliquis sensus proprius : non enim potest

animal judicare album esse dulce vel non esse, vel ponere diversitatem inter sensata propria, nisi sit aliquis sensus qui cognoscat omnia sensata propria : et hic est sensus communis. — Tertius vero actus est *sentire actus propriorum sensuum*, ut cum sentio me videre : non enim potest hoc sensus proprius, ut probatur II *de Anima ;* quia unius sensus proprii unum est objectum. Unde cum actus et objectum visus, scilicet color, sint duo cognoscibilia, judicium utriusque non pertinet ad unum sensum proprium.

Secunda vis interior est *phantasia*, quæ est motus factus a sensu secundam actum, ut dicitur III *de Anima ;* quia phantasia est *potentia mota a specie sensibili*, per quam et sensus proprius et sensus communis fiunt in actu. Non solum autem movetur ab illa specie,sed etiam *ipsam in absentia rei retinet*, quam sensus communis recipit. Recipere autem et retinere in corporibus reducuntur ad diversa principia : nam humidum bene recipit, et male retinet ; siccum vero e contrario bene retinet, et male recipit. Cum ergo potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quæ recipit species sensibilium, et quæ conservat. Et hujus *organum* est *post organum sensus communis in parte cerebri quæ sic non abundat humido*, sicut prima pars cerebri in qua situm est organum sensus communis. Et ideo melius potest retinere formas sensibiles re absente.

Tertia vis sensitiva est *æstimativa*, et hujus necessitas sic patet : Animal enim non solum movetur propter delectabile et contristabile secundum sensum, quia sic non esset necesse ponere in eo nisi apprehensionem et retentionem formarum, in quibus sensus delectatur vel horret ; sed aliquando fugit vel quærit aliqua propter diversas alias commoditates vel utilitates et nocumenta. Sicut ovis fugit lupum non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum suæ naturæ ; similiter avis colligit paleam, non quia delectat sensum, sed quia utilis est ad nidificandum. Oportet ergo ponere in animali aliquod principium perceptionis hujusmodi intentionum aliud quam phantasiam, cujus immutatio est a forma sensibili, non autem perceptio hujusmodi intentionum. Et hujusmodi virtus est *æstimativa*, quæ *est apprehensiva intentionum quæ per sensum non accipiuntur*. Unde Algazel dicit : « Æstimativa est virtus apprehendens de sensato quod non est sensatum, sicut « ovis immicitias lupi. » Hoc enim non facit per oculum, sed per aliam virtutem quæ est in brutis hoc quod est intellectus in hominibus. Sicut enim aliquis cognoscit per intellectum quod non cognoscit per sensum, licet non cognoscat nisi accipiendo a sensu ; ita æstimativa, licet modo inferiori. *Organum* autem hujus potentiæ ponitur in brutis *in posteriori parte mediæ partis cerebri. In hominibus* autem ejus organum ponitur *media cellula cerebri*, quæ syllogistica appellatur. Unde, licet quantum ad formas sensibiles non

sit differentia inter hominem et alia animalia, eo quod fiunt per infusionem a sensibilibus exterioribus ; tamen quantum ad intentiones est differentia aliqua. Sicut aliqua animalia percipiunt hujusmodi intentiones, quæ sunt bonum et conveniens et nocivum, solo instinctu naturali; homo autem ultra hoc per quamdam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur æstimativa naturalis, *in homine dicitur cogitativa;* quæ per quamdam collationem hujusmodi intentiones adinvenit. Quæ etiam *ratio particularis* dicitur, quia scilicet est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. Avicenna vero posuit unam potentiam inter æstimativam et phantasiam, cujus sit componere et dividere inter formas imaginatas: sicut cum ex forma auri imaginati et montis componimus unam formam montis aurei, quam nunquam vidimus. Sed quia hanc operationem non vidimus nisi in hominibus, non debemus propter hoc ponere novam potentiam sensitivam. Ad hoc enim sufficit in homine virtus imaginativa, vel phantasia, ut dicit Averrois in lib. suo *de Sensu et Sensato.*

Quarta vis sensitiva interior est memorativa, vel *memoria.* Est autem memoria secundum Algazelem *vis conservatrix harum intentionum quas apprehendit æstimativa ;* et ideo est arca intentionum, sicut phantasia vel imaginativa est conservatrix formarum et arca illarum : et istæ intentiones non sunt sensatæ, sed a sensibus elicitæ. *Organum* autem hujus potentiæ est *in posteriori concavitate cerebri.* Unde Avicenna, VI, *de Naturalibus :* « Vis memoralis est quæ est ordinata in posteriori concavitate cerebri, continens quod apprehendit vis æstimationis de intentionibus non sensatis singularium et sensibilium. » Differenter est autem in hominibus et in brutis ; quia in brutis memoria sola proprie, reminiscentia autem minus proprie. Quia secundum Avicennam et Algazelem in brutis instinctus naturæ est loco inquisitionis, ut per propriam intentionem veniat in propriam illius formam sensibilem, et ex forma sensibili et propria imaginatione in rem a qua est accepta in præterito : et sic bruta observant tempus vindictæ, et memorantur injuriarum et beneficiorum, et ista recordatio subita est. *In hominibus* vero *non solum est memoria, sed etiam reminiscentia,* quæ fit per quamdam collationem intentionum individualium prævarum ad formas syllogistice discurrendo usque ad ultimo quæsitum. Istam autem excellentiam non habent in homine æstimativa et memorativa per id quod est proprium parti sensitivæ, sed per affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem per quamdam influentiam : semper enim virtus inferior fortificatur ex conjunctione sui cum virtute superiori, eo quod supremum naturæ inferioris attingit infimum naturæ superioris, ut dicit Dionysius.

His visis patet quomodo est excellentia in potentiis animæ sensitivæ

Sensus enim proprius non potest apprehendere sensata communia primo et per se, sed quasi per accidens ; sensus autem communis potest. Item, sensus proprius non potest apprehendere nisi unum sensatum, sensus vero communis plura. Item sensus proprius non potest actum proprium cognoscere, quod facit sensus communis. Item sensus communis non potest aliquid apprehendere, nisi ad præsentiam rei extra ; phantasia autem formam rei retinet re absente. Item phantasia non potest apprehendere nec retinere, nisi formas a sensibilibus acceptas. Æstimativa autem potest intentiones circa hujusmodi formas apprehendere. Æstimativa vero licet possit hujusmodi intentiones apprehendere, non tamen retinere ; quod habet memorativa : et ultra hoc non potest virtus sensitiva formam rei apprehendere et abstrahere a conditionibus materialibus. Ideo semper *forma apprehensa a sensu exteriori sive interiori est particularis.*

CAPUT V

De virtute animalis motiva sensitiva.

Viso de virtute sensitiva apprehensiva, videndum est *de virtute motiva.* Motiva autem sensitiva *dividitur :* quia quædam est naturalis, quædam animalis.

Naturalis est quæ non movet per apprehensionem, nec est subjecta imperio rationis : et talis est virtus vitalis et pulsativa quæ movet arterias et cor secundum dilatationem et constrictionem : et hujusmodi est in corde sicut in proprio organo. Unde solum habet esse in animalibus perfectis pulmonem et cor habentibus : et hæc vis per spirationem et respirationem est principium contemperandi calorem cordis et corporis.

Motiva animalis est, quæ movet per apprehensionem : et hæc *dividitur :* quia quædam movet per modum dirigentis, quædam per modum imperantis, quædam per modum exequentis. — *Motivæ per modum dirigentis* sunt phantasia et æstimativa, in quantum appetitui ostendunt formam vel intentionem convenientem vel disconvenientem : phantasia enim movet ostendendo formas sensibiles, æstimativa ostendendo intentiones. — *Motivæ* autem *imperantes* et facientes motum, sunt concupiscibililis et irascibilis, quæ sunt partes appetitus sensitivi : concupiscibilis enim est vis imperans motum, ut appropinquetur ad ea quæ putantur necessaria vel utilia, et hoc appetitu delectandi ; irascibilis est vis imperans motum ad repellendum id quod putatur nocivum vel corrumpens, et hoc appetitu vindicandi aut vincendi. — *Vis exequens motum* istum est vis exterior

quæ diffusa est in musculis et lacertis et nervis membrorum. Advertendum tamen est quod sensibilitas et sensualitas differunt. Quia sensibilitas comprehendit omnes vires sensitivas, tam apprehensivas quam appetitivas. Sensualitas autem dicit proprie partem animæ sensibilis per quam est motus ad prosequendum vel fugiendum quod apparet consentaneum vel dissentaneum voluptati animalis, et hoc est secundum ordinem ad imperium rationis. Unde sensualitas licet præexigat vires sensitivas apprehensivas quasi præambulas, tamen ad essentiam ejus non pertinent, sed appetitus sensitivus. Æstimativa etiam valde propinqua est sensualitati, quia sibi confinis est, quia sensualitas dicit ordinem quemdam ad rationem. Ex quo patet quod in brutis non est sensualitas vocans ad peccatum, sed in solis hominibus, in quibus propter ordinem ejus ad rationem, est porta corruptionis, et janua culpæ.

CAPUT VI

De potentia intellectiva.

Viso de potentia vegetativa et sensitiva, dicendum est *de intellectiva.* Potentia autem hæc prima sui divisione *dividitur* in *apprehensivam* et motivam vel *appetitivam.* Hæ duæ potentiæ solum inveniuntur in substantiis spiritualibus et intellectualibus, ut dicit Commentator super XI *Metaph.* Ratio hujus divisionis est, quia quamlibet formam sequitur aliqua varia inclinatio. Sicut ergo formam naturalem sequitur inclinatio vel appetitus naturalis, et formam sensibilem sequitur appetitus sensitivus ; ita formam universalem vel intellectualem apprehensam sequitur appetitus intellectualis. Et quia appetitus intellectualis sequitur apprehensionem, ideo prius dicendum est de apprehensivis, quam de appetitivis.

Ad apprehensionem intellectualem duo principia sunt necessaria : scilicet intellectus quo est omnia facere, idest *intellectus agens* ; et intellectus quo est omnia fieri, idest *intellectus possibilis*, ut dicitur in III *de Anima.* Sicut enim in qualibet natura sunt principia sufficientia ad generationem propriam vel operationem, ita in anima. Per unam autem et eamdem potentiam non potest actus intelligendi expleri. Quia anima nihil intelligit nisi informetur specie, ad quam est in potentia, sicut pupilla ad colores. Per illam potentiam autem per quam recipit, non potest educi in actum : sed oportet quod educatur in actum per aliud quod est actu et respectu intellectus possibilis et respectu speciei intelligibilis. Cum autem species non recipiatur in intellectu possibili nisi depuretur a sensibilibus materialibus, et hoc

non possit fieri nisi per id quod est actu immateriale; patet quod oportet ponere ultra intellectum possibilem, intellectum agentem in anima; ita quod anima per aliam potentiam est in potentia, et per aliam est in actu respectu specierum intelligibilium. Sicut videmus quod ignis, quando agit in aquam, agit in eam per caliditatem quam habet actu, et patitur ab aqua per frigiditatem quam habet in potentia, et aqua habet eam actu. Ita anima, quia actu est immaterialis, est in actu respectu speciei immaterialis, et in potentia respectu speciei materialis; et cum vult potest eam actu facere, et hoc per intellectum agentem. Est autem in potentia respectu speciei, in quantum non habet eam actu, et in tantum potest ab ea pati.

Ex quo patet quæ sit *operatio intellectus agentis*, quia *abstrahere species a materia et sensibilibus materialibus*. Ista autem abstractio non est intelligenda secundum rem, sed secundum rationem. Sicut enim videmus in potentiis sensitivis quod, licet aliqua sint conjuncta secundum rem, tamen illorum sic conjunctorum visus vel alius sensus potest unum apprehendere altero non apprehenso; ut visus apprehendit colorem pomi, qui tamen saporem colori conjunctum non apprehendit ; sic multo fortius potest esse in potentia intellectiva : quia,licet principia speciei vel generis numquam sint nisi in individuis, tamen potest apprehendi unum non apprehenso altero : unde potest apprehendi animal sine homine, asino et aliis speciebus; et potest apprehendi homo non apprehenso Socrate vel Platone ; et caro et ossa et animal non apprehensis his carnibus et ossibus : et sic semper intellectus formas abstractas, idest superiora sine inferioribus intelligit. Nec tamen falso intelligit intellectus : quia non judicat hoc esse sine hoc, sed apprehendit et judicat de uno, non judicando de altero. *Objectum* autem quod requiritur ad intelligendum, est *phantasma* et similitudo rei particularis, quæ est in organo phantasiæ. Unde sicut visio corporalis completur per tria : scilicet per colorem visui objectum, per visum recipientem similitudinem coloris, per actum lucis super colorem irradiantis, et de potentia visibili actu visibile facientis ; ita *intelligere fit per intellectum possibilem* et recipientem similitudinem phantasmatis, *et per operationem intellectus agentis* speciem immaterialem a phantasmate abstrahentis, *et per ipsum phantasma* suam similitudinem in intellectum possibilem imprimens. Advertendum tamen quod phantasma non intelligitur sicut color videtur; sed pro tanto dicitur objectum intellectus, quia suam operationem non exercet sine phantasmate.

Proprium autem *objectum* ipsius *intellectus possibilis* est quod quid est, idest *quidditas ipsius rei*, ut dicitur in III *de Anima*. Sicut enim est gradus in potentiis, ita in objectis. Quia sicut sensus exterior non tantum potest quantum sensus interior, nec interior sicut intellectus ;

ita objectum sensus exterioris quæ sunt qualitates de tertia specie qualitatis, scilicet passibiles qualitates, non est ita altum sicut proprium objectum sensus interioris, scilicet sensus communis, phantasiæ et imaginativæ, quod est quantitas quæ immediate adhæret substantiæ. Omnia autem ista excellit substantia rei : quia sicut qualitas non potest esse sine quantitate, ita nec utraque sine substantia.

Substantia ergo *rei* est id *quod* intellectus *intelligit. Similitudo* autem illius *rei* quæ est in anima, est illud *quo formaliter* intellectus rem extra *intelligit : phantasma* autem est illud *quo* quasi *effective* intelligit in acquireudo scientiam; *intellectus* autem *agens* est *qui* omnia illa *actu agit* et facit; *intellectus* vero *possibilis* est *qui speciem recipit,* et *actum intelligendi elicit.* Et sic solus intellectus possibilis est qui est subjectum scientiæ, maxime acquisitæ. Intellectus autem agens est qui nihil recipit, sed est potentia animæ, quo omnia facit actu intelligibilia, quæ per naturam suam sunt potentia solum intelligibilia cum habeant materiam quæ intellectum impedit ; quia unumquodque intelligitur in quantum habet esse immateriale.

Intellectus autem *possibilis*, cujus solius est recipere speciem intelligibilem, *quadrupliciter potest considerari.* — Uno modo secundum quod est *omnino in potentia ad scientiam :* et sic est ante intelligere : et hoc modo appellatur a philosophis materialis, idest *potentialis*, quasi nullo modo actu. — Secundo modo potest considerari, *ut habet aliquam dispositionem ad scientiam*, sed *incompletam*, ut cum habet principia per se nota alicujus scientiæ : et sic appellatur intellectus *dispositus.* — Tertio modo potest considerari *prout habet habitum scientiæ*, non tamen utitur habitu : et sic appellatur intellectus *perfectus in habitu.* — Quarto modo secundum quod *actu considerat* secundum habitum : et sic dicitur intellectus *adeptus in actu ;* et de isto intellectu volunt quidam intelligi illud verbum Philosophi in III *de Anima*, quod intellectus non quandoque intelligit, quandoque non, sed semper.

Iste autem intellectus possibilis, licet secundum diversas ejus perfectiones et operationes et diversimode nominetur, *non tamen potest* aliquo modo *multiplicari* secundum substantiam potentiæ. Cujus ratio est, quia, ut dictum est, potentia non diversificatur nisi secundum diversam rationem objecti. Nunc autem sic est, quod quando potentia aliqua ordinatur ad aliquod objectum sub ratione universali objecti, non diversificatur potentia illa secundum diversitatem particularium differentiarum objecti: unde visus, quia respicit colorem sub universali ratione coloris,non diversificatur secundum diversitatem albi et nigri, quia nec album nec nigrum considerat nisi in quantum coloratum. Cum autem intellectus possibilis sit quo est omnia fieri, ut dicitur III *de Anima*, respicit objectum suum sub ratione communi entis : et

ideo secundum nullam differentiam entis potest diversificari potentia intellectiva apprehensiva. Respectu tamen istius objecti diversificatur intellectus agens et intellectus possibilis, quia respectu objecti ejusdem oportet esse aliam potentiam activam, et aliam passivam, ut dictum est.

Ex hoc patet quod *idem* sit *intellectus speculativus et practicus.* Cujus ratio est, quia illud quod accidentaliter habet se ad rationem objecti quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Quia enim accidit colorato quod sit magnum aut parvum, homo vel asinus, ideo omnia ista per unam potentiam visivam apprehenduntur. Constat autem quod accidit apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Unde, cum secundum hoc differant intellectus speculativus et practicus: quia finis speculativi est sola veritas, practici vero opus, ut dicitur II *Metaph.*; manifestum est quod *sunt una potentia.* Quod aperte vult Philosophus III *de Anima* : ubi dicit, quod intellectus speculativus extensione, scilicet apprehensi ad opus, fit practicus : ex quo patet quod *solo fine differunt.*

Ex hoc etiam apparet quod *intellectus et intelligentia non sunt diversæ potentiæ, sed differunt* (secundum quod intelligentia accipitur a Philosopho), non quidem sicut potentia a potentia, sed *sicut actus a potentia.* Intelligentia enim est actus ipsius intellectus, qui est intelligere, juxta illud Philosophi III *de Anima* : « Indivisibilium intelligentia est, in quibus non est falsum. » Intelligentia tamen aliquando a philosophis accipitur pro natura vel substantia separata ; quæ intelligentia dicitur, quia semper intelligit.

Intellectus autem *a ratione differre non potest* : quod patet si eorum actus diligenter consideretur. Intelligere est veritatem simplici intuitu considerare ; ratiocinari autem est de uno intellecto ad aliud procedere ad veritatem intelligibilem cognoscendam : unde ratio incipit semper ab intellectu, et ad intellectum terminatur. Unde patet quod ratiocinari et intelligere differunt, sicut moveri et quiescere. Constat autem secundum Philosophum, II *Cœli et Mundi*, quod per eamdem potentiam movetur aliquid ad locum et quiescit in loco in corporalibus. Ergo multo fortius in spiritualibus per unam et eamdem potentiam ratiocinamur et intelligimus, veritatem inquirimus, et inventam intelligimus.

Ratio etiam *superior et inferior diversæ potentiæ esse non possunt* : quia ratio inferior ex hoc dicitur, quod rebus inferioribus intendit ; ratio superior, quia superioribus. Superioribus autem intendere potest dupliciter : uno modo speculando ea in seipsis ; alio modo accipiendo ex ipsis regulas inferiorum agendorum. Ista autem *duo objecta*, scilicet *temporalia et æterna*, comparantur ad cognitionem nostram dupliciter. Uno modo secundum viam inventionis: et sic tempo-

ralia sunt nobis via deveniendi in æterna, juxta illud Rom., II : « *In-* « *visibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.* » Alio modo per viam resolutionis et judicii : et sic per rationes æternorum temporalia disponimus. Nunc autem sic est quod, licet medium et illud ad quod per medium devenitur possint ad diversos habitus pertinere, nunquam tamen ad diversas potentias, sed ad eamdem. Unde, licet principia et conclusiones pertineant ad diversos habitus; quia principia ad habitum intellectus principiorum, conclusiones ad habitum scientiæ conclusionum ; tamen utraque pertinent ad eamdem potentiam. Ergo consideratio æternorum, licet ad alium habitum pertineat quam consideratio temporalium, quia illa ad sapientiam quæ est de æternis, ista ad scientiam quæ de temporalibus, tamen oportet quod ad eamdem potentiam pertineat utrorumque consideratio. Dicitur tamen pars superior et inferior, quia pars a partitione dicitur. Ibi autem, licet non sit partitio potentiarum, tamen partitio habituum et officiorum est ibi : et ideo dicuntur ab Augustino duæ partes.

CAPUT VII

De voluntate et libero arbitrio, quod sunt idem.

Viso de apprehensiva intellectiva, videamus *de motiva,* vel appetitiva, *quæ dicitur voluntas.* Voluntas autem est *duplex :* una *naturalis;* alia *deliberativa.* Potest enim voluntas moveri motu naturali sicut aliæ potentiæ, et hoc ad salvationem naturæ; et sic dicitur voluntas *naturalis.* Alio modo potest moveri ad aliquid, secundum quod abundat ab aliis in libertate, sequendo suum motorem, qui est intellectus vel phantasia ; et sic est indeterminata respectu intelligibilium ; unde sic est *deliberativa. Nec tamen* sunt *diversæ* voluntates, *sed una* diversimode mota, vel movens seipsam.

Ista autem voluntas *per irascibilem et concupiscibilem non dividitur*, sicut appetitus sensitivus, qui respicit bonum sub particulari ratione boni, sicut et sensus particularem rationem boni apprehendit ; ideo secundum particulares rationes bonorum diversificantur appetitus sensitivi : concupiscibilis enim respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturæ ; irascibilis autem respicit particularem rationem boni, secundum quod est repulsivum et pugnativum ejus quod infert nocumentum. *Voluntas* autem *respicit bonum sub universali ratione boni :* et ideo non diversificantur in ea potentiæ secundum diversas particularium bonorum rationes secundum concupiscibilem et irascibilem.

Voluntas autem *deliberativa et liberum arbitrium idem sunt.* Non

enim potest esse habitus, ut quidam dixerunt; quia per habitus nos habemus determinate ad passiones et actus bene vel male, ut dicitur II *Ethic.* Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene agendum vel male. Unde oportet dicere quod sit potentia eadem, scilicet cum voluntate. Non tamen nominat voluntatem absolute, sed per comparationem ad rationem, in quantum scilicet manet in ea virtus rationis deliberantis : unde sicut *velle est voluntatis absolute,* ita *eligere est liberi arbitrii,* in quantum in ea manet virtus rationis. Licet autem sit potentia, tamen per actum suum aliquando nominatur ; unde dicitur liberum arbitrium quasi liberum de ratione judicium. Facultas etiam dicitur, quia potentia est expedita ad operandum. Dicitur etiam habitus a Bernardo, non prout habitus dividitur contra potentiam, sed prout dicit aliquam habitudinem per quam aliquis eodem modo se habet ad actum. Unde breviter *eodem modo comparatur liberum arbitrium ad voluntatem, sicut ratio ad intellectum :* quia sicut ratio per discursum unius ad alterum cognoscit quod intellectus simpliciter et absolute facit, sic liberum arbitrium est appetitus alicujus ad aliquid consequendum ; unde est eorum quæ sunt ad finem. Voluntas autem est appetitus rei absolute : unde dicitur esse ipsius finis, qui propter se appetitur [1].

[1]. Id est : Res quæ propter se appetitur, dicitur finis voluntatis, et voluntas est hujus ultimi finis voluntas.

DE DEO

TRACTATUS, QUEM DESUMIMUS EX OPERE INSCRIPTO

DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI

CONTRA GENTILES

LIBER PRIMUS

PROŒMIUM [1]

CAPUT I

Quod sit officium sapientis.

Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium. Prov. VIII, 7.

Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet, *Top.* II, c. I, communiter obtinuit, ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde, inter alia quæ homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur, *Metaphys.* I, c. II, quod sapientis est ordinare. Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est. Tunc enim unaquæque res optime disponitur, quum ad suum finem convenienter ordinatur. Finis enim est bonum uniuscujusque.

Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur, cujus consideratio circa finem universi versatur, qui etiam est universitatis prin-

[1]. Quamvis non integram Summam contra Gentiles hic tradere mens nobis est, procemium non omittimus, quia mentem S. Doctoris in philosophando exponit.

cipium. Unde, secundum Philosophum, *Metaph.* I, c. II, sapientis est causas altissimas considerare.

Finis autem ultimus uniuscujusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur (l. II, c. XXIII et XXIV). Oportet ergo ultimum finem universi esse bonum intellectus; hic autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi, et circa ejus considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo, ad veritatis manifestationem, divina Sapientia carne induta se venisse in mundum testatur dicens : *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Joann. XVIII, 37.

Sed et primam philosophiam Philosophus, *Metaphys.*, II, c. I, determinat esse scientiam veritatis, non cujuslibet, sed ejus veritatis, quæ est origo omnis veritatis, scilicet quæ pertinet ad primum principium essendi omnibus ; unde et sua veritas est omnis veritatis principium, *Metaphys.* II, c. I. Sic enim est dispositio rerum in veritate, sicut in esse.

Ejusdem autem est unum contrariorum prosequi, et aliud refutare ; sicut medicina sanitatem operatur, ægritudinem vero excludit. Unde sicut sapientis est veritatem præcipue de primo principio meditari et de aliis disserere, ita ejus est falsitatem contrariam impugnare. Convenienter ergo, ex ore Sapientiæ, duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur, scilicet : veritatem divinam, quæ antonomastice est veritas, meditari et meditatam eloqui, quod tangit quum dicit : *Veritatem meditabitur guttur meum ;* et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit quum dicit : *Et labia mea detestabuntur impium*, per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quæ religioni contraria est, quæ etiam pietas nominatur ; unde et falsitas contraria ei impietatis sibi nomen assumit.

CAPUT II

Quæ sit in hoc opere auctoris intentio.

Inter omnia vero studia hominum, sapientiæ studium est perfectius, sublimius et utilius et jucundius.

1. Perfectius quidem, quia, in quantum homo sapientiæ studium dat, in tantum veræ habitudinis jam aliquam partem habet.

2. Sublimius autem est, quia per ipsum homo præcipue ad divinam similitudinem accedit, qui omnia in sapientia fecit.

3. Utilius autem est, quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur.

4. Jucundius autem est, quia *non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus illius, sed lætitiam et gaudium.* Sap. VIII, 16.

Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostræ intentionis est veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios. Ut enim verbis Hilarii utar, « ego hoc vel præcipuum vitæ meæ officium debere me Deo conscius « sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur » *De Trinit.* I, 37.

Contra singulorum autem errores difficile est procedere propter duo:

Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega, ut, ex his quæ dicunt, possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum Gentilium, quorum positiones scire poterant, quia et ipsi Gentiles fuerant, vel saltem inter Gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi.

Secundo, quia quidam eorum, ut Mahumetistæ et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicujus scripturæ per quam possint convinci; sicut contra Judæos disputare possumus per Vetus Testamentum ; contra hæreticos, per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur ; quæ tamen in rebus divinis deficiens est.

Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus quod errores per eam excludantur, et quomodo demonstrativa veritas fidei christianæ religionis concordet.

CAPUT III

Quis modus sit possibilis divinæ veritatis manifestandæ.

Quia vero non omnis veritatis manifestandæ modus est idem, disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit, necesse est prius ostendere quis modus possibilis sit ad veritatem propositam manifestandam.

Est autem in his, quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi ; quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum, quæ humanæ rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.

1. Quum enim principium totius scientiæ, quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiæ ipsius, eo quod, secundum doctrinam Philosophi, *Anal. post*, II, c. III, demonstrationis principium est quod quid est, oportet quod secundum modum, quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus, quæ de re illa cognoscuntur. Unde, si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanæ rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri, secundum modum præsentis vitæ, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quæ in sensu non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit, quum sint effectus causæ virtutem non adæquantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quia est, et alia hujusmodi, quæ oportet attribui primo principio. Sunt igitur quædam intelligibilium divinorum, quæ humanæ rationi sunt pervia ; quædam vero, quæ omnino vim humanæ rationis excedunt.

2. Adhuc. Ex intelligibilium gradibus idem est facile videre. Duorum enim, quorum unus alio intellectu subtilius intuetur, ille cujus intellectus est elevatior, multa intelligit quæ alius omnino capere non potest ; sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiæ subtiles considerationes capere potest. Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotæ, quia hæc distantia inter speciei humanæ limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo, quanto ipsa substantia angeli per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit. Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adæquat et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quæ de seipso intelligibilia sunt ; non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causæ virtutem non adæquans. Unde non omnia, quæ in seipso Deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest ; nec ad omnia quæ angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. Sicut igitur maximæ amentiæ esset

idiota, qui ea quæ a philosopho proponuntur falsa esse assereret, propter hoc quod ea capere non potest; ita et multo amplius nimiæ stultitiæ esset homo, si ea, quæ divinitus angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicaretur, ex hoc quod ratione investigari non possunt.

3. Adhuc. Idem manifeste apparet ex defectu quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimæ substantiæ omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit. Huic etiam consonat dictum Philosophi, qui asserit quod intellectus noster sic se habet ad prima entium, quæ sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem, *Metaph.* II, c. 1.

Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum est abjiciendum, ut Manachæi et plures infidelium putaverunt.

CAPUT IV

Quod veritas divinorum ad quam naturalis ratio pertingit convenienter hominibus credenda proponitur.

Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quæ omne ingenium humanæ rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur.

Hoc autem de illa primo ostendendum est, quæ inquisitioni rationis pervia esse potest ; ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse.

Sequerentur autem tria inconvenientia, si hujus veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur.

Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosæ inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis.

Quidam siquidem impediuntur propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum. Unde nullo studio ad hoc pertingere possent, ut summum gradum humanæ cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit.

Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse, inter homines, aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativæ inquisitionis non

possent expendere, ut ad summum fastigium humanæ inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem.

Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum quæ de Deo ratio investigare potest, multa præcognoscere oportet, quum fere totius philosophiæ consideratio ad Dei cognitionem ordinetur. Propter quod metaphysica, quæ circa divina versatur, inter philosophiæ partes ultima remanet addiscenda.

Sic ergo nonnisi cum magno labore studii ad prædictæ veritatis inquisitionem perveniri potest; quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiæ, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

Secundum inconveniens est, quod illi qui ad prædictæ veritatis cognitionem vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent, tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis nonnisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur; tum etiam propter multa quæ præexiguntur, ut dictum est; tum etiam propter hoc quod, tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altæ veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur in septimo *Physicorum*. Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiæ tenebris; quum Dei cognitio, quæ homines maxime perfectos et bonos facit, nonnisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem, proveniret.

Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in judicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quæ sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et præcipue quum videant a diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera, quæ demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit, per viam fidei, fixam certitudinem et puram veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi.

Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet; ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore.

Hinc est quod dicitur : *Jam non ambuletis sicut et gentes ambulant, in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum*, Eph. IV, 17, 18. Et : *Ponam universos filios tuos doctos a Domino*, Isai. LIV, 13.

CAPUT V

Quod ea, quæ ratione investigari non possunt, convenienter fide tenenda hominibus proponuntur.

Videtur autem quibusdam fortasse non debere homini ad credendum proponi illa quæ ratio investigare non sufficit, quum divina Sapientia unicuique secundum modum suæ naturæ provideat.

Et ideo demonstrandum est, quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa quæ rationem excedunt. Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit præcognitum.

Quia ergo ad altius bonum quam experiri in præsenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur (l. III, c. CXLVII), oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in præsenti possit pertingere; ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum præsentis vitæ excedit.

Et hoc præcipue christianæ religioni competit, quæ singulariter bona spiritualia et æterna promittit. Unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem vetus, quæ temporalia promissa habebat, pauca proposuit, quæ humanæ rationis inquisitionem excederent. Secundum etiam hunc modum, philosophis cura fuit, ut patet septimo et decimo *Ethicorum*, ad hoc quod homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel comtemplativis virtutibus delectantur.

Est etiam necessarium hujusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi, ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra ostensum est (c. III). Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quæ rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod Deus sit aliquid supra id quod cogitari potest.

Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet præsumptionis repressio, quæ est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio præsumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, æstimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac præsumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quædam divinitus, quæ omnino intellectum ejus excederent.

Apparet utilitas etiam alia ex dictis Philosophi in decimo, *Ethicorum*, c. VII. Quum enim Simonides cuidam homini prætermittendam divinam cognitionem persuaderet, et humanis rebus ingenium applicandum, oportere inquiens humana sapere hominem et mortalia mortalem, contra eum Philosophus dicit quod homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest. Unde in libro primo *De partibus animalium* dicit, quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen id modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam, in secundo *Cœli et mundi*, quod, quum de corporibus cœlestibus questiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium ejus.

Ex quibus omnibus apparet, quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ confert. Et ideo, quamvis ea quæ supra rationem sunt ratio hamana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem ea qualitercumque teneat fide.

CAPUT VI

Quod assentire his quæ sunt fidei non est levitatis, quamvis supra rationem sint.

Hujusmodi autem veritate, cui ratio humana experimentum non præbet, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi *indoctas fabulas secuti*, ut in secunda Petri, I, 16, dicitur.

Hæc enim divinæ sapientiæ secreta ipsa divina Sapientia, quæ omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare, quæ sui præsentiam et doctrinæ et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quæ naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit quæ totius naturæ superant facultatem ; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, cœlestium corporum mirabili immutatione, et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotæ et simplices, dono Spiritus sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur.

Quibus inspectis, prædictæ probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convolavit ; in qua omnem humanum intellectum excedentia prædi-

cantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quæ in mundo sunt haberi contemptui docentur.

Quibus animos mortalium assentire et maximum miraculorum est, et manifestum divinæ inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito neque a casu, sed ex divina dispositione factum esse manifestum est ex hoc, quod hoc se facturum Deus multis ante Prophetarum prædixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostræ fidei testimonium adhibentes.

Hæc autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est præteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, quum in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus signis mirabilius, si, ad credendum tam ardua et operandum tam difficilia et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus ; quamvis non cesset Deus, etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari.

Hi vero, qui sectas errorum introduxerunt processerunt via contraria, ut patet in Mahumeto, qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Præcepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, in quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit, nisi quæ de facili a quolibet mediocriter sapiente, naturali ingenio, cognosci possint ; quin potius vera quæ docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solum divinæ inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quæ non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis visibiliter inspiratum ; sed dixit se in armorum potentia missum ; quæ signa etiam latronibus et tyrannis non desunt.

Ei etiam non aliqui sapientes in rebus divinis, et de divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt, sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinæ divinæ prorsus ignari, per quorum multitudinem alios, armorum violentia, in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula præcedentium Prophetarum ei testimonium perhibent ; quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet ejus legem inspicienti. Unde astuto concilio libros Veteris et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet quod ejus dictis fidem adhibentes leviter credunt.

CAPUT VII

Quod veritati fidei christianæ non contrariatur veritas rationis.

Quamvis autem prædicta veritas fidei christianæ humanæ rationis capacitatem excedat, hæc tamen, quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

1. Ea enim quæ naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare ; nec id quod fide tenetur, quum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum diffinitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quæ ratio naturaliter cognoscit, prædictam veritatem fidei contrariam esse.

2. Item. Illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte ; quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostræ naturæ. Hæc ergo principia etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, divinæ Sapientiæ contrariatur ; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quæ ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

Ex quo evidenter colligitur, quæcumque argumenta contra fidei documenta ponantur, hæc ex principiis primis naturæ inditis, per se notis, non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles, vel sophisticæ ; et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

CAPUT VIII

Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei.

Considerandum etiam videtur quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinæ imitationis retinent ; ita tamen imperfectum est illud vestigium, quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum, suo modo, similitudinem, quum agens agat sibi simile ; non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit.

Humana igitur ratio, ad cognoscendum fidei veritatem, quæ solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis verisimilitudines colligere ; quæ tamen non sufficiunt ad hoc, quod prædicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut in hujusmodi rationibus quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi præsumptio ; quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere jucundissimum est, ut ex dictis (c. v, in fine) apparet.

CAPUT IX

De modo procedendi et ordine in hoc opere.

Ex præmissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos. Ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest ; alia vero omnem rationis excedit industriam.

Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex Veritas, sed ex parte cognitionis nostræ, quæ ad divina cognoscenda diversimode se habet.

Ad primæ igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio, ut adversarius rationibus convincatur, sed ut rationes, quas contra veritatem habet, solvantur, quum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est (c. VII).

Singularis vero modus convincendi adversarium contra hujusmodi veritatem, est ex auctoritate Scripturæ divinitus confirmata miraculis. Quæ enim supra rationem humanam sunt non credimus, nisi Deo revelante. Sunt tamen ad hujusmodi veritatem manifestandam, rationes aliquæ verisimiles inducendæ, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos ; quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum æstimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire.

Modo ergo posito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducendo rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur.

Deinde, ut a manifestioribus nobis ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus, quæ rationem ex-

cedit, solventes rationes adversariorum, et rationibus probabilibus et auctoritatibus, quantum Deus dederit, veritatem fidei declarantes.

Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quæ de Deo ratio humana investigare potest :

Primo occurrit consideratio de his, quæ Deo, secundum seipsum, conveniunt (lib. I ;)

Secundo vero, de processu creaturarum ab ipso (lib. II) ;

Tertio autem, de ordine creaturarum in ipsum, sicut in finem (lib. III et IV).

Inter ea vero, quæ de Deo secundum seipsum consideranda sunt, præmittenda est, quasi totius, operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur.

CAPUT X

De opinione dicentium quod Deum esse *demonstrari non potest*, *quum sit per se notum.*

Hæc autem consideratio, qua quis nititur ad demonstrandum « Deum esse, » superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod Deum esse per se notum est ; ita quod ejus contrarium cogitari non possit ; et sic « Deum esse » demonstrari non potest.

Quod quidem videtur ex his :

1. Illa enim per se esse nota dicuntur, quæ statim, notis terminis, cognoscuntur ; sicut : Cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Hujusmodi autem est hoc quod dicimus « Deum esse ; » nam nomine Dei intelligimus aliquid quo majus cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei, ut sic, saltem in intellectu, jam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse ; nam quod in intellectu et in re est, majus est eo quod in solo intellectu est. Deo autem nihil est majus, ut ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod Deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum [1].

[1]. Est illud celebratum S. Anselmi argumentum, cujus hæc sunt ipsissima verba : « Insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico : « aliquid quo majus nihil cogitari potest, » intelligit quod audit et quod intelligit in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse..... Et id quo majus cogitari nequit non potest esse in intellectu solo. Si enim vel solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo majus cogitari

2. Item. Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse, quod majus est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid majus cogitari posset, si Ipse posset cogitari non esse, quod est contra rationem nominis. Relinquitur igitur quod « Deum esse » per se notum est.

3. Adhuc. Propositiones illas oportet esse notissimas per se, in quibus idem de seipso prædicatur, ut : « Homo est homo ; » vel quarum prædicata in diffinitionibus subjectorum includuntur, ut : « Homo est animal. » In Deo autem hoc præ aliis invenitur, ut infra ostendetur (c. xxii), quod suum esse est sua essentia, ac si idem sit quod respondetur ad quæstionem « quid est » et ad quæstionem « an est. » Sic ergo, quum dicitur : « Deus est, » prædicatum vel est idem subjecto vel saltem in diffinitione subjecti includitur ; et ita « Deum esse » per se notum erit.

4. Amplius. Quæ naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur ; non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. « Deum » autem « esse » naturaliter notum est, quum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat, sicut in ultimum finem, ut infra patebit (lib. III, c. xxv). Est igitur per se notum « Deum esse. »

5. Item. Illud per se notum oportet esse, quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem hujusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est, quum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. Oportet igitur quod « Deum esse « per se notum sit.

Ex his igitur et similibus, aliqui opinantur « Deum esse » sic per se notum exsistere, ut contrarium mente cogitari non possit.

CAPUT XI

Reprobatio præmissæ opinionis et solutio rationum præmissarum.

Prædicta autem opinio provenit :

Partim quidem ex consuetudine, qua ex principio homines assueti sunt nomen Dei audire et invocare. Consuetudo autem, et præcipue quæ est a principio, vim naturæ obtinet ; ex quo contingit ut ea, qui-

non potest est quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. » (*Proslogium*, c. ii.). Voyez notre *Hist. de la Phil.* p. 220.

bus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneantur ac si essent naturaliter et per se nota ;

Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se « simpliciter, » et quod est « quoad nos » per se notum. Nam simpliciter quidem « Deum esse » per se notum est, quum hoc ipsum quod Deus est sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut « omne totum sua parte majus esse » per se notum est simpliciter; ei autem, qui rationem « totius » mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut ad ea quæ sunt notissima rerum noster intellectus se habeat, ut oculus noctuæ ad solem, ut secundo *Metaphysicorum*, c. 1, dicitur.

Nec oportet ut, statim cognita hujus nominis « Deus » significatione, « Deum esse » sit notum ut prima ratio intendebat. Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo majus cogitari non possit; quum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse.

Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen « Deus » intelligatur aliquid quo majus cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo majus cogitari non potest, in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine « Deus, » non sequitur Deum esse, nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo majus cogitari non potest, esse nisi in intellectu; et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura, quo majus cogitari non possit. Et sic nullum inconveniens accidit ponentibus Deum non esse. Non enim inconveniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo majus cogitari non possit, in rerum natura.

Nec etiam opportet, ut secunda ratio proponebat, Deo posse aliquid majus cogitari, si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, quum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus ejus. Et sic, ad cognoscendum ipsum esse, ratiocinando perducitur.

Ex quo etiam tertia ratio solvitur. Nam, sicut nobis per se notum est quod « Totum sua parte sit majus, » sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed, quia ejus essentiam videre non possumus, ad ejus esse cognoscendum, non per seipsum, sed per ejus effectus pervenimus.

Ad quartam etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem

ipsum homo naturaliter, in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quæ est quædam similitudo divinæ bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse, in se consideratus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per ejus similitudines in effectibus repertas, in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

Ad quintam etiam de facili patet solutio. Nam Deus est quidem id quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscuntur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit, sed quia per ejus influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

CAPUT XII

De opinione dicentium quod Deum esse *sola fide tenetur*, *et demonstrari non potest.*

Est autem quædam aliorum opinio, prædictæ positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus intendentium probare « Deum esse. »

Dicunt enim quod « Deum esse » non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.

Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse.

1. Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorumdam philosophorum dictis, qui ostendunt per rationem, in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quo respondetur ad « quid est, » et ad quæstionem « an est. » Via autem rationis perveniri non potest, ut sciatur de Deo « quid est. » Unde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit.

2. Item. Si principium ad demonstrandum « an est, » secundum artem Philosophi, oportet accipere quid significet nomen (ratio vero significata per nomen est diffinitio, secundum Philosophum, in quarto *Metaphysicorum*, c. VII), nulla remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinæ essentiæ vel quidditatis cognitione.

3. Item. Si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in *Analyticis posterioribus* ostenditur, I, c. XV, ea quæ omnem sensum et sensibilia excedunt videntur indemonstrabilia esse. Hujusmodi autem est « Deum esse. » Est igitur indemonstrabile.

Hujusmodi autem sententiæ falsitas nobis ostenditur : — tum ex demonstrationis arte, quæ ex effectibus causas concludere docet ; — tum ex ipso scientiarum ordine ; nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra

naturalem, ut dicitur in quarto *Metaphysicorum*, c. III ; — tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt ; — tum etiam apostolica veritate asserente : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. Rom. I, 20.

Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut ejus essentia ; non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus. Sic enim « esse Deum » sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demontrativis mens nostra inducitur hujusmodi propositionem de Deo formare, qua exprimat Deum.

In rationibus autem quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat ; sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus « quia » et ex hujusmodi effectu sumitur ratio hujus nominis « Deus » Nam omnia divina nomina imponuntur, vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, ejus tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt ; et sic nostræ cognitionis origo in sensu est, etiam de his quæ sensum excedunt.

CAPUT XIII

Rationes ad probandum Deum esse.

Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes, quibus tam philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt.

Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse, qui hoc probare intendit ex parte motus, duabus viis.

Quarum prima talis est : Omne quod movetur ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem ; ergo, alio movente, movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile, et hoc dicimus « Deum. » Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum, aut est devenire ad aliquod movens immobile ; sed non est procedere in infinitum ; ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

In hac autem probatione sunt duæ propositiones probandæ, scilicet quod omne motum movetur ab alio, et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum.

Quas ambas probat Philosophus in *Physica*, lib. VII, c. 1, et lib. VIII, c. 7.

Secunda via talis est, *Physic.* VIII : Si omne movens movetur, aut hæc propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria ; quod enim est per accidens verum, non est necessarium. Contingens est ergo nullum movens moveri; sed si movens non movetur, non movet, ut adversarius dicit ; ergo contingens est nihil moveri ; nam si nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. Ergo primum non fuit contingens, quia ex falso contingente non sequitur falsum impossibile. Et sic hæc propositio : Omne movens movetur, non fuit per accidens vera.

Si autem prædicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconveniens, quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit quod « alterans alteretur, » et ulterius, quod « sanans sanetur, » et quod « docens doceatur, » etiam secundum eamdem scientiam. Hoc autem est impossibile ; nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere. Et sic idem habebitur ab eodem, et non habebitur ; quod est impossibile. Si autem secundum aliam speciem motus moveatur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis, quum sint finita genera et species motus, sequitur quod non sit abire in infinitum , et sic erit aliquod primum movens, quod non movetur ab alio.

Nisi forte aliquis dicat quod fiat reflexio hoc modo, quod completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primum, ut, si movens secundum locum alteretur et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequeretur idem quod prius, scilicet quod id, quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eamdem moveatur, non immediate, sed mediate. Relinquitur ergo quod oportet ponere aliquod primum, quod non moveatur ab aliquo « exteriori. »

Quia vero hoc habito, scilicet quod sit primum movens quod non moveatur ab aliquo « exteriori, » non sequitur quod sit penitus immobile; ideo ulterius procedit Aristoteles, *Physic.* VIII, dicendo, quod hoc potest esse dupliciter.

Cætera, quæ hic ponit S. Doctor; vide in VIII *Physicorum*, cap. 7.

Sed quia in moventibus se, quæ sunt apud nos, scilicet in animali-

bus, pars movens, scilicet anima, etsi sit immobilis per se, movetur tamen per accidens, ideo ulterius ostendit, quod primi moventis seipsum pars movens non movetur neque per se, neque per accidens.

Hæc etiam vide in VIII *Physic.*

Sed quia Deus non est pars alicujus moventis seipsum, ulterius Aristoteles, *Metaphys.* XII, c. I, investigat, ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Quum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor, qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicujus appetibilis, quod est eo superius in movendo ; nam appetens est quodammodo movens motum ; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse primum motorem separatum, omnino immobilem, qui Deus est.

Prædictos autem processus duo videntur infirmare :

Quorum primum est, quod procedunt ex suppositione æternitatis motus : quod apud catholicos supponitur esse falsum. Et ad hoc dicendum quod via efficacissima ad probandum « Deum esse, » est ex suppositione æternitatis mundi ; qua posita, minus videtur esse manifestum, quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo inceperunt, planum est quod oportet poni aliquam causam, quæ de novo producat mundum et motum ; quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem, quum nihil educat se de potentia in actum vel de non esse in esse.

Secundum est, quod supponitur in prædictis demonstrationibus, primum motum, scilicet corpus cœleste, esse motum ex se ; ex quo sequitur ipsum esse animatum ; quod a multis non conceditur. Et ad hoc dicendum est, quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub divisione hanc conclusionem inducit, quod scilicet oporteat vel statim devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens seipsum, ex quo statim devenitur ad movens primum immobile separatum.

Procedit autem Philosophus alia via, in secundo *Metaphysicorum*, c. II, ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse devenire ad unam causam primam ; et hanc dicimus Deum. Et hæc via talis est :

In omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi ; sive sit unum, sive plura media. Remota autem causa, removetur id cujus est causa ; ergo remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima ; ergo omnes aliæ tollentur, quæ sunt mediæ. Hoc autem est manifeste falsum : ergo oportet ponere primam causam efficientem esse, quæ Deus est.

Potest etiam et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis, in secundo libro *Metaphysicorum*, II, c. I, sub fine. Ostendit enim ibi quod ea quæ sunt maxime vera sunt et maxime entia. In quarto etiam *Metaphysicorum*, c. III, ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum; unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius, esse aliquid quod est maxime ens; et hoc dicimus Deum.

Adhuc etiam inducitur a Damasceno, *De fide orthodoxa*, lib. I, cap. III, tom. I, col. 795, alia ratio sumpta ex rerum gubernatione; quam etiam innuit Commentator in secundo *Physicorum*. Et est talis : Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant; sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in majori parte. Oportet ergo esse aliquid cujus providentia mundus gubernetur; et hoc dicimus Deum.

CAPUT XIV

Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis.

Ostenso igitur, quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet ejus conditiones investigare.

Est autem via remotionis utendum, præcipue in consideratione divinæ substantiæ. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quid non est, tantoque enim ejus notitiæ magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquæque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum. Unde, et in rebus quarum diffinitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi « quid est »; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguantur; et sic perficitur subtantiæ rei completa notitia.

Sed quia, in consideratione substantiæ divinæ, non possumus accipere « quid » quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per

differentias negativas. Sicut autem, in affirmativis differentiis, una aliam contrahit et magis ad completam designationem rei appropinquat, secundum quod a pluribus differre facit, ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quæ a pluribus differre facit, sicut, si dicamus Deum non esse accidens, per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur. Deinde, si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis : et sic per ordinem, ab omni eo quod est præter ipsum, per negationes hujusmodi, distinguetur ; et tunc de substantia ejus erit propria consideratio, quum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoscetur quid in se sit.

Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id, quod ex superioribus jam monstratum est (c. xiii), scilicet quod Deus sit omnino immobilis ; quod etiam auctoritas sacræ Scripturæ confirmat. Dicitur enim : *Ego Dominus, et non mutor*, Malach., iii, 6 ; *Apud quem non est transmutatio*, Jacob., i, 17 ; *Non est Deus quasi homo*[1], *ut mutetur*, Num. xxiii, 19.

CAPUT XV

Quod Deus sit æternus.

Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse æternum.

1. Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem (c. xiii) ; est igitur æternus, carens principio et fine.

2. Item, Illa sola tempore mensurantur quæ moventur, eo quod tempus est numerus motus, ut patet in quarto *Physic.* c. xi, passim. Deus autem est omnino absque motu, ut jam probatum est (c. xiii) ; tempore igitur non mensuratur. Igitur in ipso non est prius et posterius accipere ; non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest, quia hæc sine tempore intelligi nec possunt. Est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens, in quo ratio æternitatis consistit.

3. Adhuc, Si Deus aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse ; non autem a seipso, quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo.

[1]. *Ut mentiatur ; nec ut filius hominis, ut mutetur.*

Ostensun est autem Deum esse primam causam ; non igitur esse incepit ; unde nec esse desinet, quia quod semper fuit habet virtutem semper essendi. Est igitur æternus.

4. Amplius, Videmus in mundo quædam quæ sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet ; quia, quum de se æqualiter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra (c. XIII) probatum est, per rationem Aristotelis ; ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis aliunde ; ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium ; et hoc est Deus, quum sit prima causa, ut dictum est (c. XIII). Igitur Deus æternus est, quum omne necessarium per se sit æternum.

CAPUT XVI

Quod in Deo non sit potentia passiva.

Si autem Deus æternus est, necesse est ipsum non esse in potentia.

1. Omne enim id, in cujus substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia, potest non esse : quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse, quum sit sempiternus ; in Deo igitur non est potentia ad esse.

2. Adhuc, Quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia : quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens et prima causa, ut ex supradictis patet (c XIII et XV), non igitur habet in se aliquid potentiæ admixtum.

3. Item, Id quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse ; quia quod est per se necesse esse, non habet causam. Omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra ostensum est (c. XV). Deum autem per se est necesse esse; nullo igitur modo est possibile esse : nihil ergo potentiæ in sua substantia invenitur.

4. Item, Unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non est primum agens ; agit enim alicujus participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod est Deus, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

5. Adhuc, Unumquodque sicut natum est agere in quantum est actu, ita natum est pati in quantum est potentia ; nam motus est actus in potentia existentis. Sed Deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex prædictis ; nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.

CAPUT XVII

Quod Deus non est materia.

Apparet etiam ex hoc, Deum non esse materiam :

1. Quia materia id quod est in potentia est.

2. Item, Materia non est agendi principium; unde efficiens et materia in idem non incidunt, secundum Philosophum. *De Generat. et Corrupt.* I, c. vii ; — II, c. 9. Deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum, ut supra dictum est (c. xiii). Ipse igitur materia non est.

Hanc autem veritatem fides catholica confitetur, quæ Deum non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse. In hoc autem insania Davidis de Dinando confunditur, qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia, ex hoc quod, si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis ; et sic non essent simplicia ; nam in eo, quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. Hoc autem processit ex ignorantia, qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit. Differens enim, ut in decimo *Metaphysicorum*, c. iii, determinatur, dicitur ad aliquid ; nam omne differens, aliquo est differens. Diversum autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quærenda est, quæ in aliquo conveniunt : oportet enim aliquid in his assignari, secundum quod differant, sicut duæ species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem, quæ in nullo conveniunt, non est quærendum quo differant ; sed seipsis diversa sunt. Sic enim et oppositæ differentiæ ab invicem distinguuntur ; non enim participant genus, quasi partem suæ essentiæ ; et ideo non est quærendum quibus differant ; seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.

CAPUT XVIII

Quod in Deo nulla sit compositio.

Ex præmissis autem concludi potest quod in Deo nulla sit compositio.

1. Nam, in omni composito, oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter fieri unum, nisi aliquid ibi sit actus et aliquid potentia. Quæ enim actu sunt non uniuntur, nisi quasi colligata vel sicut congregata. Quæ non sunt unum simpliciter, in quibus etiam ipsæ partes congregatæ sunt, sicut potentia respectu unionis. Sunt enim unitæ in actu, postquam fuerint in potentia unibiles. In Deo autem, nulla est potentia; non est igitur in eo aliqua compositio.

2. Item, Omne compositum posterius est suis componentibus. Primum ergo ens, quod Deus est, ex nullis compositum est.

3. Adhuc, Omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis, licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. Quod autem est dissolubile, est in potentia, at non esse; quod Deo non competit, quum sit per se necesse esse. Non est ergo in eo aliqua compositio.

4. Amplius, Omnis compositio indiget aliquo componente; si enim compositio est, ex pluribus est. Quæ autem secundum se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem; non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa suiipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem; et sic non esset causa prima, quod supra (c. XIII) habitum est.

Item, Ante multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id, quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere.

CAPUT XIX

Quod in Deo nihil est violentum nihilque præter naturam.

Ex hoc autem concluditur quod in Deo nihil potest esse violentum neque extra naturam.

1. Omne enim id, in quo aliquid violentum et præter naturam invenitur, aliquid sibi additum habet; nam quod est de substantia rei

non potest esse violentum, nec præter naturam. Nullum autem simplex habet in se aliquid additum ; ex hoc enim compositio relinqueretur. Cum igitur Deus sit simplex, ut ostensum est, nihil in eo esse potest violentum, nec præter naturam.

2. Amplius, Necessitas coactionis est necessitas ex alio vel ab alio. In Deo autem non est necessitas ex alio ; sed est per seipsum, necessarium, et causa necessitatis aliis. Igitur in eo nihil est coactum.

CAPUT XX

Quod Deus non est corpus.

Ex prædictis autem ostenditur quod Deus non est corpus.

1. Omne enim corpus, quum sit continuum, compositum est et partes habens. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (c. XVIII); igitur corpus non est.

2. Præterea, Omne « quantum » est aliquo modo in potentia ; nam « continuum » est potentia divisibile in infinitum; « numerus » autem in infinitum est augmentabilis. Omne autem corpus est quantum ; ergo omne corpus est in potentia. Deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum est (c. XVI). Ergo Deus non est corpus.

3. Adhuc, Si Deus est corpus, oportet quod sit aliquod corpus naturale ; nam corpus mathematicum non est per se existens, ut Philosophus probat, *Metaphys.* III, c. v, eo quod dimensiones accidentia sunt. Non autem est corpus naturale, quum sit immobilis, ut ostensum est (c. XIII) ; omne autem corpus naturale mobile est. Deus igitur non est corpus.

4. Amplius, Omne corpus finitum est, quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in primo *De cœlo et mundo*, c. VIII. Quodlibet autem corpus finitum, intellectu et imaginatione, transcendere possumus. Si igitur Deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid majus Deo cogitare possunt. Et sic Deus non est major intellectu nostro, quod est inconveniens. Non est igitur corpus.

5. Adhuc, Nulla potentia infinita est potentia in magnitudine. (Vide c. VII, lib. III, *Physic.*) Potentia primi motoris est potentia infinita. Ergo non est in aliqua magnitudine. Et sic Deus, qui est primus motor, neque est corpus, necque virtus in corpore.

Huic autem veritati demonstratæ concordat divina auctoritas. Dicitur enim : *Spiritus est Deus, et eos qui eum adorant, in spiritu et veritate oportet adorare*, Joann., IV, 24. Dicitur etiam : *Regi seculorum immortali, invisibili, soli Deo*, I Tim., I, 17. Et : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, Rom., I, 20. Quæ enim non visu, sed intellectu conspiciuntur, incorporea sunt.

Per hoc autem destruitur error primorum philosophorum naturalium, qui non ponebant nisi causas materiales, ut ignem, vel aquam, vel aliquid hujusmodi ; et sic prima rerum principia corpora dicebant, et eadem vocabant deos. Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes causas moventes, amicitiam et litem ; qui etiam propter prædictas rationes confutantur. Nam, quum lis et amicitia sint in corporibus, secundum eos, sequitur prima principia moventia esse virtutes in corpore. Ipsi etiam ponebant Deum esse compositum ex quatuor elementis et amicitia ; per quod datur intelligi quod posuerunt Deum esse corpus cœleste. Inter antiquos autem, solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia.

Hac etiam veritate redarguuntur Gentiles ponentes ipsa elementa mundi et virtutes in eis exsistentes deos esse, ut solem, lunam, terram, aquam et hujusmodi, occasionem habentes ex prædictis philosophorum erroribus. Prædictis etiam rationibus excluduntur deliramenta Judæorum simplicium, Tertulliani, Vadianorum, sive Anthropomorphitarum hæreticorum, qui Deum corporalibus lineamentis figurabant; necnon et Manichæorum, qui quamdam infinitam lucis substantiam, per infinitum spatium distentam, Deum existimabant. Quorum omnium errorum fuit occasio quod, de divinis cogitantes, ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo. Et ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet.

CAPUT XXI

Quod Deus est sua Essentia.

Ex præmissis autem haberi potest, quod Deus est sua essentia, quidditas, seu natura.

1. In omni enim eo, quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Quum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset præter ejus essentiam, totum quod res est esset ejus essentia ; et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non est sua essentia, oportet aliquid in eo esse præter ejus essentiam ; et sic oportet in eo esse compositionem. Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine. Ostensum est autem (c. XVIII), in Deo nullam esse compositionem. Deus igitur est sua essentia.

2. Adhuc, Solum illud videtur esse præter essentiam vel quidditatem rei, quod non intrat diffinitionem ipsius. Diffinitio enim significat quid est res. Sola autem accidentia sunt rei quæ in diffinitionem non cadunt ; sola igitur accidentia sunt in re aliqua, præter essentiam

ejus. In Deo autem non sunt aliqua accidentia, ut ostendetur (c. XXIII); nihil igitur est in eo præter essentiam ejus ; est igitur ipse sua essentia.

3. Amplius, Formæ quæ de rebus subsistentibus non prædicantur, sive in universali sive in singulari acceptis, sunt formæ quæ non per se singulariter subsistunt in seipsis individuatæ. Non enim dicitur quod Socrates aut homo aut animal sit albedo : quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed individuatur per subjectum subsistens. Similiter etiam formæ naturales non subsistunt per se singulariter, sed individuantur in propriis materiis : unde non dicimus quod hic vel ille ignis, aut ignis sit sua forma. Ipsæ etiam essentiæ vel quidditates generum vel specierum individuantur per materiam signatam hujus vel illius individui ; licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in communi : unde non dicitur quod Socrates vel homo sit humanitas. Sed divina essentia est per se singulariter exsistens et in seipsa individuata, ut ostendetur (c. XLV). Divina igitur essentia prædicatur de Deo, ut dicatur : Deus est sua essentia.

4. Præterea, Essentia rei vel est res ipsa, vel se habet ad ipsam, aliquo modo, ut causa ; quum res per suam essentiam speciem sortiatur. Sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei, quum sit primum ens, ut ostensum est (c. XIII). Deus igitur est sua essentia.

5. Item, Quod non est sua essentia se habet, secundum aliquid sui, ad ipsam, ut potentia ad actum. Unde et per modum formæ significatur essentia, utputa humanitas. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra (c. XVI) ostensum est. Oportet igitur quod ipse sit sua essentia.

CAPUT XXII

Quod in Deo idem est Esse et Essentia.

Ex his autem, quæ supra ostensa sunt, ulterius probari potest quod in Deo non est aliud essentia vel quidditas, quam suum esse.

1. Ostensum est enim supra (c. XV) aliquid esse, quod per se necesse est esse ; quod Deus est. Hoc igitur esse, quod necesse est, si inest alicui quidditati, quæ non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se existere quidditati albedinis ; aut ei consonum sive affine, sicut albedini esse in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse esse, sicut nec albedini per se existere. Si autem secundo modo, oportet quod vel esse hujusmodi dependeat ab essentia, vel utrumque ab alia causa, vel essentia ab esse. Prima duo sunt contra rationem ejus, quod

est per se necesse esse; quia, si ab alio dependet, jam non est necesse esse. Ex tertio vero sequitur, quod illa quidditas accidentaliter advenit ad rem, quæ per se necesse est esse ; quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale; et sic non erit ejus quidditas. Deus igitur non habet essentiam, quæ non sit suum esse.

Sed contra hoc potest dici quod illud esse non absolute dependet ab essentia illa, ut omnino non sit, nisi illa esset; sed dependet quantum ad conjunctionem, qua ei cunjungitur ; et sic illud esse per se necesse est, sed ipsum conjungi non per se necesse est.

Hæc autem responsio prædicta inconvenientia non evadit, quia, si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequitur quod illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse ; sed id quod est per se necesse esse est illud esse. Ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id, quod est per se necesse esse; non ergo est quidditas ejus. Hoc autem, quod est per se necesse esse, est Deus. Non igitur illa est essentia Dei, sed aliqua essentia Deo posterior. Si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolute dependet ab eo, a quo dependet conjunctio sua ad essentiam illam; et sic redit idem quod prius.

2. Item, Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse non est per se necesse esse. Deus autem est per se necesse esse ; ergo Deus est suum esse.

3. Amplius, Si esse Dei non est sua essentia, non autem pars ejus esse potest, quum essentia divina sit simplex, ut (c. XVIII) ostensum est, oportet quod hujusmodi esse sit aliquid præter essentiam ejus. Omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia ejus, convenit ei per aliquam causam. Ea enim, quæ per se non sunt unum, si conjunguntur, oportet per aliquam causam uniri. Esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam. Aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, sive per essentiam ipsam, aut per aliquid aliud.

Si primo modo, essentia autem est secundum illud esse, sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. Hoc autem est impossibile, quia prius, secundum intellectum, est causam esse, quam effectum. Si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse ; quod est impossibile, nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid ; hoc enim non est impossibile ; invenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subjecti, ante quod esse intelligitur esse substantiale subjecti. Nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali.

Si autem illi esse conveniat per aliquam aliam causam ; omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, et non est causa prima ; Deus autem est prima causa, non habens causam, ut supra

(c. XIII) demonstratum est igitur : illa quidditas quæ acquirit esse aliunde, non est quidditas Dei. Necesse est igitur quod Dei esse quidditas sua sit.

4. Amplius, « Esse » actum quemdam nominat ; non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex hoc quod est in actu. Omne autem cui convenit aliquis actus, aliquid diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum ; actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse sese habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem supra (c. XVI) in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse.

5. Item, Omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum : sed nulla res, in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res, in qua est aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (c. XVIII). Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

6. Amplius, Omnis res est per hoc quod habet esse ; nulla igitur res, cujus essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicujus, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicujus non potest esse primum ens ; quia, id, quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse.

Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui, quum quæreret a Domino, dicens : *Si dixerint ad me* [1] filii Israel : *Quod est nomen ejus ? quid dicam eis ?* Dominus respondit : *Ego sum qui sum ; sic dices filiis Israel :* Qui est *misit me ad vos,* Ex. III, 13, 14, ostendens suum proprium nomen esse : *Qui est.* Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicujus rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura. Hanc etiam veritatem catholici Doctores professi sunt. Ait namque Hilarius, in libro *De Trinitate*, VII : « Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas. » Boetius etiam dicit, in libro *De Trinitate*, cap. III, tom. II, col. 1251, quod « divina substantia est ipsum esse, et ab ea est esse. »

1. *Mihi.*

CAPUT XXIII

Quod in Deo non sit accidens.

Ex hac etiam veritate de necessitate sequitur quod Deo, super ejus essentiam, nihil supervenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

1. Ipsum enim esse non potest participare aliquid, quod non sit de essentia sua ; quamvis id quod est possit aliquid aliud participare; nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Divina autem substantia est ipsum esse, ergo nihil habet quod non sit de sua substantia ; nullum ergo accidens ei inesse potest.

2. Amplius, Omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare insit, quum sit præter essentiam ejus cui inest. Si igitur aliquid accidentaliter sit in Deo, oportet quod hoc sit per aliquam causam. Aut ergo causa accidentis est ipsa divina substantia aut aliquid aliud. — Si aliquid aliud, oportet quod illud agat in divinam substantiam. Nihil enim inducit aliquam formam vel substantialem vel accidentalem in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum, eo quod agere nihil aliud est quam facere aliquid actu ; quod quidem est per formam. Ergo Deus patietur et movebitur ab aliquo agente ; quod est contra prædeterminata (cap. XIII). — Si autem ipsa divina substantia est causa accidentis quod sibi inest ; impossibile autem est quod sit causa illius secundum quod est recipiens ipsum ; quia sic idem, secundum idem, faceret seipsum in actu ; ergo oportet, si in Deo est aliquod accidens, quod secundum aliud recipiat et causet accidens illud ; sicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiæ, et causam per formam. Sic igitur Deus erit compositus ; cujus contrarium superius probatum est (cap. XVIII).

3. Item, Omne subjectum accidentis comparatur ad ipsum, ut potentia ad actum, eo quod accidens quædam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale; sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra ostensum est (cap. XVI et XVII). In eo igitur nullum accidens esse potest.

4. Adhuc, Cuicumque inest aliquid accidentaliter est aliquo modo, secundum suam naturam, mutabile ; accidens enim de se natum est inesse et non inesse. Si igitur Deus habet aliquid accidentaliter sibi conveniens, sequetur quod ipse sit mutabilis ; cujus contrarium supra demonstratum est (cap, XIII et XV).

In hanc autem sententiam etiam catholici Doctores conveniunt. Unde Augustinus, in libro *De Trinitate,* l. V, c. IV, dicit, quod « in Deo nullum est accidens ».

Ex hac autem veritate ostensa, error quorumdam in lege Sarracenorum loquentium confutatur, qui ponunt quasdam intentiones divinæ essentiæ superadditas.

CAPUT XXIV

Quod Esse divinum non potest designari per additionem differentiæ substantialis.

Ostendi etiam ex prædictis potest quod supra ipsum divinum esse non potest aliquid superaddi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

1. Impossibile enim est aliquid esse in actu, nisi omnibus existentibus, quibus esse substantiale designatur. Non enim potest esse animal in actu, quin sit animal rationale vel irrationale. Unde etiam Platonici, ponentes ideas, non posuerunt ideas per se existentes generum quæ designantur ad esse speciei per differerentias essentiales : sed posuerunt ideas per se exsistentes solarum specierum, quæ ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. Si ergo divinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu, nisi illo superaddito existente. Sed ipsum esse divinum est sua substantia, ut ostensum est (cap. XXII): ergo substantia divina non potest esse in actu, nisi aliquo superveniente ; ex quo potest concludi quod non sit per se necesse esse ; cujus contrarium supra ostensum est (cap. XV).

2. Item, Omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius, sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut supra ostensum est (c. XVI); sed sua substantia est suum esse. Ergo esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

CAPUT XXV

Quod Deus non sit in aliquo genere.

Ex hoc autem de necessitate concluditur, quod Deus non sit in aliquo genere.

1. Nam omne quod est in aliquo genere habet aliquid in se, per quod natura generis designetur ad speciem. Nihil enim est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Hoc autem in Deo est impossibile,

ut ostensum est, cap. præced.. Impossibile est igitur Deum esse in aliquo genere.

2. Amplius, Si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiæ. In genere accidentis non est; accidens enim non potest esse primum ens et prima causa. In genere etiam substantiæ esse non potest; quia substantia, quæ est genus, non est ipsum esse; alias, omnis subtantia esset esse suum, quum ratio generis salvetur in omnibus, quæ sub genere continentur ; et sic nulla substentia esset causata ab alio, quod esse non potest, ut patet ex dictis (c. XIII et XV). Deus autem est ipsum esse ; igitur non est in aliquo genere.

3. Item. Quidquid est in genere, secundum esse differt ab aliis quæ in eodem genere sunt ; alias genus de pluribus non prædicaretur. Oportet autem omnia, quæ in eodem genere sunt, in quidditate generis convenire; quia de omnibus genus in « quod quid est » prædicatur. Esse igitur cujuslibet in genere existentis est præter generis quidditatem. Hoc autem in Deo impossibile est; Deus igitur in genere non est.

4. Amplius, Unumquodque collocatur in genere per rationem suæ quidditatis ; genus autem prædicatur in « quod quid est ». Sed quidditas Dei est ipsum suum esse, secundum quod non collocatur aliquid in genere ; quia sic ens esset genus, quod significat ipsum esse. Relinquitur ergo quod Deus non sit in genere.

Quod autem ens non possit esse genus, probatur per Philosophum, in *Metaphys.* III, c. III.

CAPUT XXVI

Quod Deus non est esse formale omnium.

Ex his autem confutatur quorumdam error, qui dixerunt Deum nihil aliud esse, quam esse formale uniuscujusque rei.

1. Nam esse hoc dividitur per esse substantiæ et esse accidentis. Divinum autem esse non est esse substantiæ neque esse accidentis, ut probatum est (c. XXIII et XXV). Impossibile est igitur Deum esse illud esse, quo formaliter unaquæque res est.

2. Item, Res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem ; vel quod res differant per hoc quod esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile, quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi,

ut dictum est (c. xxv). Relinquitur ergo quod res propter hoc differant, quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode. Esse autem divinum non advenit alii naturæ : sed est ipsa natura seu essentia divina, ut ostensum est (c. xxii). Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.

3. Item, Generatio, per se loquendo, est via in esse, et corruptio via in non esse. Non enim generationis terminus est forma, et corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse, et privatio non esse. Dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari id quod talem formam acciperet. Si igitur Deus sit omnium rerum essse formale, sequetur quod sit terminus generationis ; quod est falsum, quum ipse sit æternus, ut supra (c. xiii) ostensum est.

Hunc etiam errorem sacra Doctrina repellit, dum confitetur *Deum excelsum et elevatum*, ut dicitur *Isai.*, vi, 1 ; et eum *super omnia* esse, ut, Rom. ix, 5, habetur. Si enim est esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia.

Hi etiam errantes eadem sententia propelluntur qua et idololatræ, qui *incommunicabile nomen*, scilicet Dei, lignis et lapidibus imposuerunt, ut habetur in Sap. xiv, 8 et 21. Si enim Deus est esse omnium, non magis dicetur vere : Lapis est ens, quam : Lapis est Deus.

CAPUT XXVII

Quod Deus non sit forma alicujus corporis.

Ostenso igitur quod Deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest quod Deus non sit alicujus rei forma.

1. Nam divinum esse non potest esse alicujus quidditatis, quæ non sit ipsum esse, ut ostensum est (c. xxii) ; quod autem est ipsum esse divinum, non est aliud quam Deus. Impossibile est igitur Deum esse alicujus alterius formam.

2. Amplius, Forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium. Deus autem est ipsum esse ; non ergo est Deus forma corporis.

3. Item, Ex unione formæ et materiæ resultat aliquid compositum, quod est totum, respectu materiæ et formæ. Partes autem sunt in potentia, respectu totius ; in Deo autem nulla est potentialitas (c. xvi) ; impossibile est igitur Deum esse formam unitam alicui rei.

4. Adhuc, Quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio. Omnis autem forma alicujus corporis habet esse in alio. Quum igitur Deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, non potest esse alicujus forma.

Huic autem veritati concordat Scriptura. Dicitur enim : *Elevata est magnificentia tua super cœlos, Deus*, Psalm. VIII, 2. Et : *Excelsior cœlo est ; et quid facies ?... Longior terra mensura ejus, et latior mari*, Job XI, 8, 9. Sic igitur Gentilium error evacuatur, qui dicebant Deum esse animam cœli, vel etiam animam totius mundi. Et ex hoc errorem idololatriæ defendebant, dicentes totum mundum esse Deum, non ratione corporis sed ratione animæ. Quo supposito, sequi opinabantur quod mundo et partibus ejus non indebite divinus cultus exhibebatur.

CAPUT XXVIII

Quod Deus est universaliter perfectus.

Licet autem ea quæ sunt et vivunt perfectiora sint quam ea quæ tantum sunt, Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicujus generis nobilitas.

1. Omnis enim nobilitas cujuscumque rei est sibi secundum suum esse ; nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate. Nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis, majorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quæ alicui rei conveniat. Sed rei, quæ est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem ; sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset. Nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deesse potest, ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est totum suum esse, ut supra probatum est (c. XXI, XXII et XXIII), habet esse secundum totam virtutem ipsius esse ; non potest ergo carere aliqua nobilitate, quæ alicui rei conveniat. Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei, secundum quod est, ita omnis defectus inest ei, secundum quod aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse ; quia per modum per quem habet aliquid esse deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit ; est igitur universaliter perfectus. Ista vero quæ tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti, non enim ipsa habent esse secundum totum suum posse, sed participant esse per quemdam particularem modum, et imperfectissimum.

2. Item, Omne imperfectum necesse est ab aliquo perfecto procedere ; semen enim est ab animali vel a planta ; igitur primum ens debet esse perfectissimum. Ostensum autem est Deum esse primum ens ; igitur est perfectissimus.

3. Amplius, Unumquodque perfectum est, in quantum est actu ; imperfectum autem, secundum quod est in potentia, cum privatione actus. Id igitur, quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem est Deus ; igitur est perfectissimus.

Hinc est quod, quum quæreret Moyses divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a Domino : *Ego ostendam omne bonum tibi*, ut habetur Exod. XXXIII, 19 ; per hoc dans intelligere in se omnis bonitatis plenitudinem esse. Dionysius etiam, *De divinis nomin.*, c. V, dicit : « Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter ; et « incircumscriptive totum esse in seipso accipit et præaccipit. »

Sciendum tamen quod perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio, quantum ad sui originem, attendatur. Quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur ; sed quia omne quod fit, de potentia deductum est in actum et de non esse in esse, quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum. Per quamdam autem nominis extensionem, perfectum dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione. Et sic Deum perfectum esse dicimus, secundum illud : *Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est*, Math., V, 48.

CAPUT XXIX

Quomodo in rebus similitudo ad Deum inveniri potest.

Ex hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inveniri vel non possit, considerari potest.

Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione. Necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri ; de natura enim agentis est ut agens sibi simile agat, quum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem ; ratione cujus causa æquivoca dicitur. Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat, agendo secundum quod actu est. Unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem

similitudinem obtineat ad virtutem solis activam, per quam calor in istis inferioribus causatur ; ratione cujus sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. Et sic sol omnibus illis similis aliqualiter dicitur, in quibus suos effectus efficaciter inducit : a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, in quantum hujusmodi effectus non eodem modo possident calorem hujusmodi, quo in sole invenitur.

Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul. Et inde est quod sacra Scriptura aliquando similitudinem inter Deum et creaturam commemorat, ut quum dicitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, Gen., I, 26. Aliquando vero similitudo negatur, secundum illud : *Cui ergo similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei*? Isai., XL, 18 ; Et : *Deus, quis similis erit tibi ? Ne taceas, neque compescaris, Deus,* Psalm. LXXXII, 2.

Secundum tamen hanc similitudinem, convenientius dicitur Deo creatura similis, quam e converso. Simile enim alicui dicitur quod ejus possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id, quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quamdam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturæ. Et sic creatura habet quod Dei est ; unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturæ est.

Unde nec convenienter dicitur Deum creaturæ similem esse ; sicut nec hominem dicimus suæ imagini fore similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur. Multo igitur etiam minus proprie dicitur quod Deus creaturæ simiietur. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic competit ei quod ab alio accipit unde simile sit. Creaturæ autem accidit a Deo unde ei sit similis, non autem e converso. Non igitur Deus creaturæ assimilatur, sed magis e converso.

CAPUT XXX

Quæ nomina de Deo prædicari possint.

Ex his etiam considerari potest, quid de Deo dici possit vel non dici possit, quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de Deo simul et aliis rebus.

Quia enim omnem perfectionem creaturæ est in Deo invenire, sed per alium modum eminentiorem, quæcumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo prædicantur et aliis rebus; sicut est bonitas, sapientia esse, et alia hujusmodi. Quæcumque vero

nomina hujusmodi perfectionem designant cum modo proprio creaturis, de Deo dici non possunt, nisi per similitudinem et metaphoram per quam quæ sunt unius rei, alteri solent adaptari ; sicut aliquis homo dicitur lapis, propter duritiem intellectus. Hujusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatæ, sicut « homo » et « lapis. » Nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse.

Similiter etiam quæcumque nomina proprietates rerum designant, quæ ex propriis principiis specierum causantur, de Deo dici non possunt nisi metaphorice. Quæ vero hujusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiori modo, quo Deo conveniunt, de solo Deo dicuntur ; sicut summum bonum, primum ens, et alia hujusmodi.

Dico autem aliqua prædictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum ; quantum vero ad modum significandi, omne nomen cum defectu est; nam nomine res exprimimus, eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster,ex sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit, quem in rebus sensibilibus invenit, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formæ et materiæ compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens ; habens vero formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, imo concretionem habens. Unde intellectus noster quidquid significat ut subsistens significat in concretione ; quod vero ut simplex significat, non ut quod est sed ut quo est ; et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quæ Deo non competit quamvis res significata aliquo modo eminenti Deo conveniat, ut patet in nomine bonitatis et boni. Nam bonitas significat ut non subsistens ; bonum autem, ut concretum ; et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur.

Possunt igitur, ut Dionysius, *de Divinis nomin.* c. I et V, docet, hujusmodi nomina et affirmari de Deo et negari : affirmari quidem propter nominis rationem, negari vero propter significandi modum. Modus autem supereminentiæ, quo in Deo dictæ perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest, nisi per negationem, sicut quum dicimus Deum æternum vel infinitum, vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut quum dicitur prima causa vel summum bonum. Non enim de Deo capere possumus, quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum, ut ex supradictis patet (c. XIV).

CAPUT XXXI

Quod divina perfectio et pluralitas nominum divinorum divinæ simplicitati non repugnat.

Ex prædictis etiam videri potest quod divina perfectio, et plura nomina dicta de Deo, ipsius simplicitati non repugnant.

Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus, sicut effectus in suis causis æquivocis inveniuntur. Qui quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole; virtus autem hujusmodi nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non simile sibi generaret. Ex hoc igitur sol calidus dicitur, non solum quia calorem facit, sed quia virtus per quam hoc facit est aliquid conforme calori. Per eamdem autem virtutem, per quam sol facit calorem facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem; et sic calor et siccitas, quæ in igne sunt qualitates diversæ, soli attribuuntur per unam virtutem. Ita et omnium perfectiones, quæ rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam ejus virtutem attribui est necesse; quæ quidem virtus non est aliud a sua essentia, quum ei nihil accidere possit, ut probatum est (c. XXIII),

Sic igitur sapiens Deus dicitur, non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia, secundum hoc quod sapientes sumus, virtutem ejus, quæ sapientes nos facit. aliquatenus imitamur. Non autem dicitur lapis, quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis a Deo distinguitur. Imitatur autem lapis Deum ut causam, secundum esse, secundum bonitatem, et alia hujusmodi, sicut et aliæ creaturæ.

Hujusmodi autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis, et in virtutibus operativis humanis. Intellectus enim unica virtute, cognoscit omnia quæ pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam alia multa. Intellectus etiam quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoscere potest, ad quæ cognoscenda intellectus inferior non pertingit, nisi per multa. Potestas autem regia ad omnia illa extenditur, ad quæ diversæ sub ipsa potestates ordinem habent. Sic igitur et Deus, per unum simplex suum esse, omnimodam perfectionem possidet; quam res aliæ non tantam, immo multo minorem per quædam diversa consequuntur.

Ex quo patet necessitas plurium nominum de Deo dictorum. Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter, nisi ex effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina, quibus perfectionem ipsius signamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur di-

versæ. Si autem ipsam essentiam, prout est, possemus intelligere, et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus; quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt: ***In die illa erit Dominus unus***, ***et nomen ejus unum***, Zachar. xiv, 9.

CAPUT XXXII

Quod nihil de Deo et aliis rebus univoce prædicatur. (I, q. xiii, a. v.)

Ex his etiam patet quod nihil de Deo et rebus aliis potest univoce prædicari.

1. Nam effectus, qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam prædicationem recipere non potest; non enim univoce dicuntur « calidi » ignis a sole generatus, et sol. Rerum autem, quarum Deus est causa, formæ ad speciem divinæ virtutis non perveniunt, quum divisim et particulariter recipiant quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur. Patet igitur quod de Deo et rebus aliis nihil univoce dici potest.

2. Amplius, Si aliquis effectus ad speciem causæ pertingat, prædicationem nominis univoce non consequitur, nisi, secundum eumdem essendi modum, eamdem speciem vel formam suscipiat. Non enim univoce dicitur domus, quæ est in arte et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique. Res autem aliæ, etiam si omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eumdem modum essendi; nam nihil est in Deo, quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis (c. xiii) patet; quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid de Deo univoce et rebus aliis prædicari.

3. Adhuc, Omne quod de pluribus univoce prædicatur, vel est genus, vel est species, vel differentia, vel accidens, aut proprium. De Deo autem nihil prædicatur ut genus, ut supra ostensum est. (c. xxv); et similiter nec ut differentia, nec etiam ut species, quæ ex genere et differentia constituitur; nec aliquid ei accidere potest, ut supra demonstratum est, (c. xxiii); et ita nihil de Deo prædicatur, neque ut accidens, neque ut proprium; nam proprium de genere accidentium est. Relinquitur igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce prædicari.

4. Adhuc, Quod prædicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non prædicari. Nam prius in diffinitione posterioris includitur, sicut substantia in diffinitione accidentis, secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce ens de substantia et accidente, oporteret etiam quod substantia poneretur in diffitione entis,

secundum quod de substantia prædicatur; quod patet esse impossibile. Nihil autem de Deo et rebus aliis prædicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius, quum de Deo omnia prædicentur essentialiter; dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa Bonitas. De aliis autem fiunt prædicationes per participationem : sicut Socrates dicitur homo, non quod sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici.

CAPUT XXXIII

Quod ea, quæ de Deo et aliis rebus prædicantur non dicuntur pure æquivoce.

Ex præmissis etiam patet quod quidquid de Deo et rebus aliis prædicatur, non secundum puram æquivocationem dicitur, sicut ea quæ sunt a casu æquivoca.

1. Nam in his quæ sunt a casu æquivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum; sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur; non enim nomen impositum uni signat ipsum habere ordinem ad alterum. Sic autem non est de nominibus, quæ de Deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim, in hujusmodi nominum communitate, ordo causæ et causati, ut ex dictis (c. XXIX et XXXII) patet. Non igitur secundum puram æquivocationem aliquid de Deo et rebus aliis prædicatur.

2. Amplius, Ubi est pura æquivocatio, nulla similitudo in rebus illis attenditur, sed solum unitas nominis. Rerum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis, ut ex prædictis (c. XXIX) patet; relinquitur ergo quod non dicantur de Deo secundum puram æquivocationem.

3. Item, Quando unum de pluribus, secundum puram æquivocationem, prædicatur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius. Nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex ratione nominis. Ex his autem, quæ in rebus aliis inveniuntur, in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis (c. III et XXXI) patet. Non igitur secundum puram æquivocationem dicuntur hujusmodi attributa de Deo et aliis rebus.

CAPUT XXXIV

Quod ea, quæ dicuntur de Deo et creaturis, analogice dicuntur.

Sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quæ de Deo, et rebus aliis dicuntur, neque æquivoce, neque univoce prædicantur, sed analogice; hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum.

Quod quidem dupliciter contingit.

Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum, sicut, secundum respectum ad unam sanitatem, animal dicitur sanum, ut ejus subjectum ; medicina, ut ejus effectivum ; cibus, ut ejus conservativum ; urina, ut ejus signum.

Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum : sicut ens de substantia et accidente dicitur, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quod substantia et accidens ad aliquod tertium referantur.

Hujusmodi ergo nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius, sed modo secundo.

In hujusmodi autem analogica prædicatione, ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis, quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id, quod prius est secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam. Sic substantia prior est accidente ; natura, in quantum substantia est causa accidentis, et cognitione, in quantum substantia in diffinitione accidentis ponitur. Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente, et secundum naturam et secundum nominis rationem.

Quando vero illud, quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem ; sicut virtus sanandi quæ est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quæ est in animali, sicut causa effectu. Sed, quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus. Et inde est, quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur prius sanum, secundum nominis rationem.

Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius; unde et nominari dicitur a suis causatis.

CAPUT XXXV

Quod plura nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

Ostenditur etiam ex dictis, quod, quamvis nomina de Deo dicta eamdem rem significent, non tamen sunt synonyma, quia non significant rationem eamdem.

Nam sicut diversæ res uni simplici rei, quæ Deus est, similantur per formas diversas, ita intellectus noster, per diversas conceptiones, ei aliqualiter similatur, in quantum, per diversas perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur. Et ideo de uno intellectus noster multa concipiens non est falsus neque vanus ; quia illud simplex esse divinum hujusmodi est, ut ei secundum formas multiplices aliqua assimilari possunt, ut supra (c. XXIX et XXXI) ostensum est. Secundum autem diversas conceptiones, diversa nomina intellectus adinvenit, quæ Deo attribuit ; et ita, quum non secundum eamdem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significent. Non enim est eadem nominis significatio, quum nomen per prius conceptionem intellectus quam rem intellectam significet.

CAPUT XXXVI

Quod recte intellectus noster de Deo propositiones format.

Ex hoc etiam ulterius patet, quod intellectus noster de Deo simplici non in vanum enuntiationes format componendo et dividendo, quamvis Deus omnino simplex sit.

Quamvis namque intellectus noster in Dei cognitionem per diversas conceptiones deveniat, ut dictum est, cap. præced., intelligit tamen, id, quod omnibus eis respondet, omnino esse unum. Non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis ; sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat. Et ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem, quæ est identitatis nota, quum dicit : Deus est bonus, vel Bonitas ; ita ut, si qua est diversitas in compositione, ad intellectum referatur, unitas vero ad rem intellectam.

Et ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de Deo format cum aliqua diversitatis nota, præpositionem interponendo, ut quum dicitur, Bonitas est in Deo; quia in hoc designatur aliqua diversitas, quæ competit intellectui, et aliqua unitas, quam oportet ad rem referre.

CAPUT XXXVII

Quod Deus est bonus. (I, q. VI a, I).

Ex perfectione autem divina, quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest.

1. Id enim quo unumcumque bonum dicitur, est propria virtus ejus. Nam virtus uniuscujusque est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Virtus autem est perfectio quædam ; tunc enim unumquodque perfectum dicimus, quando attingit propriam virtutem, ut patet in septimo *Physicorum*, c. III. Ex hoc igitur unumquodque bonum est, quod perfectum est ; et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit, sicut proprium bonum. Ostensum autem est Deum esse perfectum (c. XXVIII). Est igitur bonus.

2. Item, Ostensum est supra (c. XIII) esse aliquod primum movens immobile, quod Deus est. Movet autem, sicut movens omnino immobile, quod movet sicut desideratum. Deus igitur, quum sit primum movens immobile, est primum desideratum. Desideratur autem dupliciter aliquid, aut quia est bonum, aut quia apparet bonum. Quorum primum est quod est bonum ; nam apparens bonum non movet per se, sed secundum quod habet aliquam speciem boni ; bonum vero movet per seipsum. Primum igitur desideratum, quod est Deus, est vere bonum.

3. Adhuc, Bonum est quod omnia appetunt, ut Philosophus optime dictum introducit, in primo *Ethicorum*, c. I. Omnia autem appetunt esse actu, secundum modum suum ; quod patet ex hoc, quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu boni rationem constituit. Unde et, per privationem actus, potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut per Philosophum patet, in nono *Metaphysicorum*, c. X. Deus autem est ens actu, non in potentia, ut supra ostensum est (c. XVI). Est igitur vere bonus.

4. Amplius, Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit ; quod quidem patet ex ipsa natura boni et ex ejus ratione. Naturaliter enim uniuscujusque bonum est actio et perfectio ejus. Unumquodque autem ex hoc agit, quod actu est ; agendo autem, esse et bonitatem in alia diffundit. Unde et signum perfectionis est alicujus quod simile sibi possit producere, ut patet per Philosophum, in quarto *Meteororum*, c. III. Ratio autem boni est ex hoc quod est appetibile et quod est finis, quæ etiam movet agentem ad agendum ; propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui esse. Hæc autem diffusio Deo competit ; ostensum est enim supra (c. XIII) quod Deus aliis est causa essendi, sicut per se ens necesse esse. Igitur vere bonus.

Hinc est quod dicitur : *Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde*, Ps. LXXII, 1. Et dicitur : *Bonus est Dominus sperantibus in se*[1] *animæ quærenti illum*, Jerem., Thren. III, 25.

CAPUT XXXVIII

Quod Deus est sua bonitas. (I, q. VI, a. 1.)

Ex his autem haberi potest quod Deus sit sua bonitas.

1. Esse enim actu, in unoquoque est bonum ipsius ; sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra ostensum est (c. XXII). Est igitur ipsa bonitas, non tantum bonus.

2. Præterea, Perfectio uniuscujusque est bonitas ejus, ut supra ostensum est (c. XXVII). Perfectio autem divini esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est, ut supra ostensum est (c. XXVIII). Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suæ substantiæ, sed sua substantia est sua Bonitas.

Per eamdem rationem etiam patet quod nullum aliud bonum est sua bonitas ; propter quod dicitur : *Nemo bonus, nisi solus Deus*, Marc., x, 18 ; Luc., XVIII, 19.

CAPUT XXXIX

Quod in Deo non postet esse malum.

Ex hoc autem manifeste apparet, quod in Deo non potet esse malum.

1. Esse enim et bonitas et omnia quæ per essentiam dicuntur, nihil præter se habent admixtum ; licet id quod est bonum possit aliquid præter esse et bonitatem habere. Nihil enim prohibet hoc, quod est uni perfectioni suppositum, etiam alii supponi ; sicut quod est corpus potest esse album et dulce. Unumquodque autem intra suæ rationis terminos concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. Deus autem est Bonitas non solum bonus, ut ostensum est (c. XXXVII et XXXVIII). Non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas, et ita malum in eo omnino esse non potest.

2. Amplius, Id quod est oppositum essentiæ alicujus rei, sibi omnino convenire non potest, dum manet, sicut homini non potest conve-

[1]. *In eum*

nire irrationabilitas vel insensibilitas, nisi homo esse desistat. Sed divina essentia est ipsa Bonitas, ut ostensum est, cap. præced. Ergo malum, quod est bono oppositum, in eo locum habere non potest, nisi esse desisteret ; quod est impossibile, quum sit æternus, ut supra ostensum est (c. xv).

3. Adhuc, Quum Deus sit suum esse, nihil participative de Deo dici potest, ut patet ex ratione supra inducta, cap. præced. Si igitur malum de ipso dicatur, non dicetur participative, sed essentialiter. Sic autem malum de nullo dici potest, ut sit essentia alicujus ; ei enim esse deficeret, quod bonum est, ut ostensum est (c. xxxvii). In malitia autem non potest esse aliquid extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. Malum igitur de Deo dici non potest.

4. Item, Malum bono oppositum est. Natura autem boni vel ratio in perfectione consistit ; ergo ratio mali in imperfectione. Defectus autem vel imperfectio in Deo, qui est vere perfectus, esse non potest, ut supra (c. xxviii) ostensum est. In Deo igitur malum esse non potest.

Hoc etiam sacra Scriptura confirmat ; dicitur enim : *Deus lux est, et tenebræ in eo non sunt ullæ*, I Joann. i, 5. Et : *Absit a Deo impietas et ab Omnipotente iniquitas*, Job, xxxiv, 10.

CAPUT XL

Quod Deus est omnis boni bonum. (I, q. vi, a. iv.)

Ostenditur etiam ex prædictis, quod Deus sit omnis boni bonum.

1. Bonitas enim uniuscujusque est perfectio ipsius, ut dictum est (c. xxxviii). Deus autem, quum sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut ostensum est (c. xxviii). Sua igitur bonitate omnes bonitates comprehendit ; et ita est omnis boni bonum.

2. Item, Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale, nisi inquantum habet quamdam similitudinem ejus, quod per essentiam dicitur : sicut ferrum dicitur ignitum, in quantum quamdam similitudinem ignis participat. Sed Deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem, ut ostensum est supra (c. xxxviii). Igitur nihil dicetur bonum, nisi inquantum habet similitudinem aliquam divinæ bonitatis. Est igitur Ipse bonum omnis boni.

Hinc est quod Dominus, suam visionem Moysi promittens, dicit : *Ego ostendam omne bonum tibi*, Exod., xxxiii, 19. Et dicitur de divina Sapientia : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, Sap., vii, 11.

CAPUT XLI

Quod Deus sit summum bonum (I, q. VI, a. II.)

Ex hoc autem ostenditur quod Deus sit summum bonum.

1. Nam bonum universale præeminet omni bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius; bonitas enim totius et perfectio præeminet bonitati et perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia, sicut universale bonum ad particulare, quum sit omnis boni bonum, ut ostensum est, cap. præced. Est igitur Ipse summum bonum.

2. Præterea, Id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum. Sed Deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem, ut ostensum est (c. XXXVIII). Est igitur Ipse summum bonum.

3. Item, Quod est maximum in unoquoque genere est causa aliorum quæ sunt in illo genere; causa enim potior est effectu. Ex Deo autem omnia habent rationem boni, ut ostensum est, cap. præced.. Est igitur Ipse summum bonum.

4. Amplius, Sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus est maxime malo impermixtius, quia in eo nec actu nec potentia malum esse potest; et hoc ex sua natura competit, ut ostensum est (c. XXXIX). Est igitur Ipse summum bonum.

Hinc est quod dicitur : *Non est sanctus, ut est Dominus*, I Reg. II, 2.

CAPUT XLII

Quod Deus est unus. (I, q. XI, a. 3.)

Hoc autem ostenso, manifestum est Deum non esse nisi unum.

1. Non enim possibile est esse duo summa bona; quod enim per superabundantiam dicitur, in uno tantum invenitur. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est (c. XLI). Deus igitur est unus.

2. Præterea, Ostemsum est (c. XXVIII) Deum omnino perfectum esse, cui nulla perfectio desit. Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura hujusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile; nam, si nulli eorum deest aliqua perfectio neque aliqua imperfectio admisceatur, quod requiritur ad hoc, quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem distinguantur. Impossibile est igitur plures deos ponere.

3. Item Quod sufficienter fit, uno posito, melius est per unum fieri, quam per multa. Sed rerum ordo est, sicut melius potest esse. Non enim potentia agentis primi deest potentiæ, quæ est in rebus ad perfectionem. Sufficienter autem omnia complentur, reducendo ad unum primum principium. Non est igitur ponere plura principia.

4. Amplius, Impossibile est unum motum continuum et singula regulantem a pluribus motoribus esse. Nam, si simul movent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris; quod non competit in primo motore: perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul movent, quilibet eorum est quandoque movens et quandoque non; ex quo sequitur quod motus non est continuus neque regularis; motus enim continuus et unus est ab uno motore. Motor etiam, qui non semper movet, irregulariter invenitur movere, sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur et in fine remittitur; motus autem naturalis e converso. Sed primus motus est unus et continuus, ut a philosophis probatum est, *Physic.* VIII, c. vii. Ergo oportet ejus motorem esse unum.

5. Amplius, Omnium diversorum ordinatorum ad invicem ordo ad invicem est propter ordinem ad aliquid unum; sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Nam, quod aliqua diversa ad invicem in habitudine aliqua uniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa, quia ex hoc magis distinguerentur. Nec potest esse ex diversis ordinantibus, quia non posset esse, quod unum ordinem intenderent ex seipsis, secundum quod sunt diversi. Et sic vel ordo multorum ad invicem est per accidens, vel oportet reducere ad aliquod unum primum ordinans, quod ad finem quem intendit omnia alia ordinat. Omnes autem partes hujus mundi inveniuntur ordinatæ ad invicem secundum quod quædam a quibusdam juvantur; sicut corpora inferiora moventur per superiora et hæc per substantias incorporeas, ut ex prædictis (c. xxiii) patet. Nec hoc est per accidens, quum sit semper vel in majori parte. Igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem Sed præter hunc mundum non est alius. Non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus.

6. Adhuc, Si sint duo quorum utrumque est necesse esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi, Oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur vel uni tantum vel utrique; et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est necesse esse per seipsum, sicut supra (c. xviii) ostensum est. Impossibile est igitur esse plura, quorum utrumque sit necesse esse; et sic nec plures deos.

7. Adhuc, Si sunt duo dii, aut hoc nomen Deus de utroque prædica-

tur univoce aut æquivoce. Si æquivoce, hoc est præter intentionem præsentem; nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine æquivoce nominari, si usus loquentium admittat. Si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque prædicetur secundum unam rationem ; et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. Aut igitur hæc natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud. Si secundum unum, ergo non erunt duo, sed unum tantum : duorum enim non est unum esse, si substantialiter distinguantur. Si autem est aliud et aliud esse in utroque, ergo neutrum erit sua quidditas, suum esse ; sed hoc oportet in Deo ponere, ut probatum est (c. XXII) ; ergo neutrum illorum duorum est hoc quod intelligimus nomine Dei. Sic igitur impossibile est ponere duos deos.

8. Adhuc, Natura significata hoc nomine Deus, aut est per seipsam individuata in hoc Deo, aut per aliquid aliud. Si per aliud, oportet quod ibi sit compositio ; si per seipsam, ergo impossibile est quod alteri conveniat. Illud enim quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune. Impossibile est igitur esse plures deos.

9. Item, Esse abstractum est unum tantum ; ut albedo, si esset abstracta, esset una tantum. Sed Deus est ipsum esse abstractum, quum sit suum esse, ut probatum est supra (c. XXII). Impossibile est igitur esse nisi unum Deum.

10. Amplius, In unoquoque genere videmus multitudinem ab unitate procedere ; et ideo, in quolibet genere, invenitur unum primum, quod est mensura omnium, quæ in illo genere inveniuntur. Quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno genere convenientia, oportet quod ab aliquo uno dependeant. Sed omnia in esse conveniunt. Oportet igitur esse unum tantum, quod sit rerum omnium principium ; quod est Deus.

11. Item, In quolibet principatu, ille qui præsidet unitatem desiderat. Unde, inter principatus est potissima monarchia sive regnum ; multorum etiam membrorum unum est caput. Ac per hoc evidenti signo apparet ei, cui convenit principatus, unitatem deberi. Unde et Deum, qui est omnium causa, oportet unum simpliciter confiteri.

Hanc autem confessionem divinæ unitatis etiam ex sacris eloquiis accipere possumus. Nam dicitur : *Audi, Israel ; Dominus Deus noster, Dominus unus est*, Deuter., VI, 4. Et : *Non habebis deos alienos coram me*. Exod., XX. 3. Et : *Unus Dominus, una fides*, etc. Ephes., IV, 5.

Hac autem veritate repelluntur Gentiles, deorum multitudinem confitentes ; quamvis plures eorum unum deum summum esse dicerent, a quo omnes alios, quos deos nominabant, creatos esse asserebant, omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen adscribentes, et

præcipue ratione sapientiæ et felicitatis et rerum gubernationis. Quæ quidem consuetudo loquendi etiam in sacra Scriptura invenitur, dum sancti Angeli aut etiam homines, vel judices dii nominantur, sicut illud : *Non est similis tui in diis, Domine*, Psalm. LXXXV, 8. Et alibi : *Ego dixi : Dii estis,* Psalm. LXXXI, 6. Et multa hujusmodi per varia Scripturæ loca lnveniuntur.

Unde magis huic veritati videntur contrarii Manichæi, duo prima principia ponentes, quorum alterum alterius causa non sit. Hanc etiam veritatem Ariani suis erroribus impugnaverunt, dum confitentur Patrem et Filium non unum, sed plures deos esse, quum tamen Filium verum Deum auctoritatibus Scripturæ credere cogantur.

CAPUT XLIII

Quod Deus est infinitus.. (I, q. XIV, a. I.)

Quum autem infinitum quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt, Physic. I, c. 2, III, c. 6, non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis, quum ostensum sit (c. XLII) solum unum Deum esse, nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam, infinitus dici non potest, quum ostensum sit (c. XX) eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare an, secundum spiritualem magnitudinem, esse infinitum conveniat.

Quæ quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur, scilicet quantum ad potentiam, et quantum ad propriæ naturæ bonitatem sive completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album, secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinum una alia consequitur; nam ex hoc ipso,quod aliquid in actu est, activum est. Secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suæ virtutis. Et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suæ completionis. Nam et Augustinus, *De Trinit.* VI, c. VIII, dicit quod « in his, quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse. »

Ostendendum est igitur,secundum hujusmodi magnitudinis modum, Deum infinitum esse ; non enim sic, ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali ; nam hujusmodi quantitas nata est finem habere. Unde secundum subtractionem eorum quæ sunt nata habere, infinita dicuntur. Propter hoc in eis infinitum imperfectionem significat. Sed in Deo, infinitum negative tantum intelligitur ; quia nullus est perfectionis suæ terminus vel finis ; sed est summe perfectum. Et sic Deo infinitum attribui debet.

1. Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicujus rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere (c. xxv); sed ejus perfectio omnium generum perfectiones continet, ut supra (c. xxvii) ostensum est; est igitur infinitus.

2. Adhuc. Omnis actus alteri inhærens terminationem recipit ex eo in quo est; quia quod est in altero est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo existens, nullo terminatur: puta si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quidquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio existens; quia non est forma in materia, ut probatum est (c. xxi et xxvii), nec esse suum inhæret alicui formæ vel naturæ, quum ipse sit suum esse, ut supra (c. xxxi) ostensum est. Relinquitur ergo ipsum esse infinitum.

3. Adhuc. In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod est actus tantum, ut Deus, sicut supra ostensum est (c. vi); aliquid quod est actus et potentia, sicut res cæteræ. Sed potentia, quum ducatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. Quum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

4. Item. Tanto actus aliquis est perfectior, quanto minus habet potentiæ permixtum. Unde omnis actus, cui permiscetur potentia, habet terminum suæ perfectionis; cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. Deus autem est actus purus absque potentia, ut supra (c. xvi) ostensum est. Est igitur infinitus.

5. Amplius. Intellectus noster, intelligendo aliquid, in infinitum extenditur; cujus signum est quod, quantitate qualibet finita data, intellectus noster majorem excogitare possit. Frustra autem esset hæc ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum; et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus.

6. Item. Effectus non potest extendi ultra suam causam; intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa; non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster majus Deo. Si igitur omni finito potest aliquid majus cogitare, relinquitur Deum finitum non esse.

7. Amplius. Virtus infinita non potest esse in essentia finita; quia unumquodque agit per suam formam, quæ vel est essentia ejus, vel pars essentiæ. Virtus autem principium actionis nominat; sed Deus non habet virtutem activam finitam; movet enim in tempore infinito; quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut supra ostensum est (c. xx). Relinquitur ergo Dei essentiam esse infinitam.

Hæc autem ratio est secundum ponentes æternitatem mundi. Qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinæ virtutis. Nam unumquodque agens tanto virtuosius est in agendo, quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit; sicut majori virtute opus est ad calefaciendum aquam, quam aerem. Sed illud quod omnino non est, est infinite distans ab actu, nec est aliquo modo in potentia; igitur, si mundus factus est postquam omnino prius factus non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam.

Hæc autem ratio, etiam secundum eos qui ponunt æternitatem mundit, valet ad probandum infinitatem divinæ virtutis. Confitentur enim Deum esse causam mundanæ substantiæ, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes, hoc modo Deum æternum sempiterni mundi causam existere, sicut pes ab æterno fuisset causa vestigii, si ab æterno fuisset impressus in pulvere. Hac autem positione facta secundum rationem prædictam, nihilominus sequitur Dei virtutem infinitam esse. Nam, sive ex tempore, secundum nos, sive ab æterno secundum eos, res produxerit, nihil esse potest in re, quod ipse non produxerit, quum sit universale essendi principium; et sic, nulla præsupposita materia vel potentia, produxit. Oportet autem proportionem potentiæ vel virtutis activæ accipere secundum proportionem potentiæ vel virtutis passivæ; nam quanto potentia passiva major præexistit vel præintelligitur, tanto a majori virtute activa in actum completur. Relinquitur igitur, quum virtus finita producat aliquem effectum, præsupposita potentia materiæ, quod Dei virtus, quæ nullam potentiam præsupponit, non sit finita, sed infinita: et ita essentia infinita.

8. Amplius. Unaquæque res tanto est diuturnior, quanto ejus causa est efficacior. Illud igitur cujus diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciæ infinitæ. Sed diuturnitas Dei est infinita; ostensum est enim supra (c. xv) Ipsum esse æternum. Quum igitur non habeat aliam causam sui esse præter seipsum, oportet Ipsum esse infinitum.

Huic autem veritati Scriptura testimonium perhibet; ait namque Psalmista: *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis.* Psalm. CXLIV, III.

Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti. Propriam enim vocem ignorabant, existimantes infinitatem principii ad modum quantitatis discretæ, secundum Democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia, et secundum Anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles rerum principia, Arist. *Phys.* I, c. II; *Metaph.* I, c. III; vel ad modum quantitatis continuæ, secundum illos, qui posuerunt aliquod elementum vel confusum aliquod infinitum corpus esse primum omnium principium.

Sed quum ostensum sit, per sequentium philosophorum studium, quod non est aliquod corpus infinitum, et huic conjungatur quod oportet esse primum principium aliquo modo infinitum; concluditur quod neque est corpus, neque virtus in corpore, infinitum quod est primum principium.

CAPUT XLIV

Quod Deus est intelligens.

Ex præmissis autem ostendi potest, quod Deus sit intelligens.

1. Ostensum est enim supra quod, in moventibus et motis, non est possibile in infinitum procedere, sed oportet omnia mobilia reducere, ut probatum est (c. xiii), in unum primum movens seipsum. Movens autem seipsum se movet per appetitum et apprehensionem; sola enim hujusmodi inveniuntur seipsa movere, utpote in quibus est movere et non moveri. Pars igitur movens, in primo movente seipsum, oportet quod sit appetens et apprehendens. In motu autem, qui est per appetitum et apprehensionem, appetens et apprehendens est movens motum; appetibile autem et apprehensum est movens non motum. Arist. *Metaphy*. XII, c. vii.

Quum igitur id quod est omnium primum movens, quod Deum dicimus, sit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem, qui est pars moventis seipsum, sicut appetibile ad appetentem; non autem sicut appetibile sensuali appetitu; nam appetitus sensualis non est boni simpliciter, sed hujus particularis boni, quum et apprehensio sensus non sit nisi particularis. Id autem quod est bonum et appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum et appetibile ut hic et nunc. Oportet igitur primum movens esse appetibile, ut intellectum; et ita oportet movens quod appetit ipsum, esse intelligens. Multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens quia appetens ipsum fit intelligens actu, per hoc quod ei tanquam intelligibili unitur. Oportet igitur Deum esse intelligentem, facta suppositione quod primum motum moveat seipsum, ut philosophi voluerunt, *Metaphysic*. XII, c. xii.

2. Item. Ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia; cujus signum est quod formæ fiunt intellectæ in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium, et non singularium, quia materia est individuationis principium. Formæ autem, intellectæ in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde, si ex hoc formæ sunt intellectæ in actu, quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quod est sine materia. Os-

tensum est autem supra (c. xvii et xx) Deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens.

3. Adhuc. Deo nulla perfectio deest, quæ in aliquo genere entium inveniatur, ut supra ostensum est (c. xxviii), nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus patet (c. xviii). Inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum; nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones. Deus igitur est intelligens.

4. Item. Omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum præstituit sibi finem, aut præstituitur sibi finis ab alio; alias non magis in hunc quam in illum finem, tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos; non enim a casu naturales utilitates consequuntur; sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro; horum enim est casus. Quum ergo ipsa non præstituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt, oportet quod eis præstituatur finis ab alio, qui sit naturæ ut institutor. Hic autem est qui præbet omnibus esse, et est per seipsum necesse esse, quem Deum dicimus, ut ex supradictis (c. xiii et xxxvii) patet. Non autem posset naturæ finem præstituere, nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens.

5. Amplius. Omne quod est imperfectum derivatur ab aliquo perfecto; nam perfecta naturaliter priora sunt imperfectis, sicut actus potentia. Sed formæ in rebus particularibus existentes sunt imperfectæ, quia particulariter et non secundum communitatem suæ rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis, et non particulatis. Tales autem formæ esse non possunt nisi intellectæ, quum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu; et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes; sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem.

Hanc autem veritatem etiam fides catholica confitetur. Dicitur enim de Deo : *Sapiens corde est*, *fortis robore*, Job, ix, 4. Et : *Apud ipsum est fortitudo et sapientia,* ibid. xii, 16. Et : *Mirabilis facta est scientia tua ex me,* Psalm. cxxxviii, 6. Et : *O Altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei !* Rom. xi, 33. Hujus autem fidei veritas tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent. Nam Θεός. quod secundum Græcos Deum significat, dicitur a θεᾶσθαι, quod est considerare vel videre.

CAPUT XLV

Quod intelligere Dei est sua essentia. (I, q. XIV, a. IV.)

Ex hoc autem quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere sit sua essentia.

1. Intelligere enim est actus intelligentis, in ipso existens, non in aliquid extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum. Non enim aliquid patitur intelligibile, ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. Quidquid autem est in Deo est divina essentia. Intelligere ergo Dei est divina essentia, et divinum esse est ipse Deus; nam Deus est sua essentia et suum esse.

2. Præterea. Intelligere comparatur ad intellectum, sicut esse ad essentiam. Sed esse divinum est ejus essentia, ut supra (c. XXII), probatum est. Ergo intelligere divinum est ejus intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia; alias esset accidens Deo. Oportet igitur quod intelligere divinum sit ejus essentia.

3. Amplius. Actus secundus est perfectior quam actus primus, sicut consideratio quam scientia. Scientia autem vel intellectus Dei est ipsa ejus essentia, si est intelligens, ut ostensum est, cap. præced.; quum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus patet (c. XXII et XXIII). Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius et perfectius; et sic non erit infinitæ perfectionis et bonitatis; unde non erit primum.

4. Adhuc. Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus est intelligens et non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad Ipsum, sicut potentia ad actum. Et ita potentia erit in Deo et actus; quod est impossibile, ut supra probatum est (c. XVI et XXVII).

CAPUT XLVI

Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam.
(I, q. XIV, a. II.)

Ex his autem quæ sunt supra ostensa (c. XLV.) evidenter apparet quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia.

1. Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cujuslibet agentis principium est propriæ operationis. Divina autem operatio intellectualis est ejus essentia, ut osten-

sum est (c. XLV). Esset igitur aliquid aliud divinæ essentiæ principium et causa, si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret; quod supra ostensis repugnat.

2. Adhuc. Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus est actu sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum, sicut actus ad potentiam. Si igitur divinus intellectus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicujus; quod esse non potest, ut supra ostensum est (c. XVI et XVII).

3. Amplius. Species intelligibilis in intellectu præter essentiam ejus existens, esse accidentale habet; ratione cujus scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens, ut supra (c. XXIII), ostensum est. Igitur non est in intellectu ejus aliqua species præter ipsam divinam essentiam.

4. Præterea. Intelligere Dei est ejus esse, ut supra (c. XLV), ostensum est. Si igitur intelligeret per aliquam speciem quæ non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia; quod est impossibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem quæ non sit sua essentia.

CAPUT XLVII

Quod Deus perfecte intelligit seipsum. (I, q. XIV, a. III).

Ex hoc autem ulterius patet, quod ipse seipsum perfecte intelligit.

1. Quum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet: unum est, ut species intelligibilis perfecte rei intellectæ conformetur; aliud est, ut perfecte intellectui conjungatur; quod quidem tanto fit amplius, quanto intellectus in intelligendo majorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia, quæ est species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem, estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit.

2. Adhuc. Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et a materialibus conditionibus separatur. Quod igitur est, per sui naturam, ab omni materia et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. Sed omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente; ipse autem Deus intelligens est, ut supra est probatum (c. XLIV). Igitur, quum sit immaterialis omnino et maxime sibiipsi sit unum, maxime seipsum intelligit.

3. Item. Ex hoc aliquid actu intelligitur, quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est sem-

per intelligens in actu ; nihil enim est in potentia et imperfectum in Deo. Essentia autem Dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est, ut ex prædictis (c. XLV), patet. Quum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ut ex dictis (c. XLVI) manifestum est, relinquitur quod Deus perfecte seipsum intelligat. Deus enim est et suus intellectus et sua essentia.

4. Adhuc. Omne quod est in aliquo per modum intelligibilem. intelligitur ab eo. Essentia autem divina est in Deo per modum intelligibilem ; nam esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem sunt, quum esse suum sit suum intelligere. Deus igitur intelligit essentiam suam ; ergo seipsum, quum ipse sit sua essenria.

5. Adhuc. Rerum omnium perfectiones in Deo maxime inveniuntur. Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas, maxima est intelligere Deum, quum natura intellectualis aliis præemineat, cujus perfectio est intelligere. Nobilissimum autem intelligibile Deus est ; Deus igitur maxime seipsum intelligit.

Hoc autem auctoritate divina confirmatur. Ait namque Apostolus quod *Spiritus* Dei *scrutatur etiam profunda Dei,* I Cor. II, 10.

CAPUT XLVIII

Quod Deus, primo et per se, seipsum solum cognoscit. (I, q. XIV, a V).

Ex præmissis autem apparet, quod Deus, primo et per se, solum seipsum cognoscit.

1. Illa enim res solum est primo et per se ab intellectu cognita, cujus specie intelligit. Operatio enim formæ, quæ est operationis principium, proportionatur. Sed id, quo Deus intelligit, nihil est aliud quam sua essentia, ut supra (c. XLVI) probatum est ; igitur intellectum ab ipso, primo et per se, nihil est aliud quam ipsemet.

2. Amplius. Operationes intellectus distinguuntur penes objecta. Si igitur Deus intelligit se et aliud a se quasi principale objectum, habebit plures intellectuales operationes. Ergo vel sua essentia erit in plura divisa, vel aliquam intellectualem operationem habebit, quæ non est sua substantia ; quorum utrumque impossibile esse monstratum est (c. XLII et XLV). Restat igitur nihil a Deo esse cognitum quasi primo et per se intellectum, nisi suam essentiam.

3. Præterea. Intellectum est perfectio intelligentis. Secundum enim hoc intellectus perfectus est, quod actu intelligit; quod quidem est per hoc, quod est unum cum eo quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius et eo nobilius ; quod est impossibile.

4. Amplius. Ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. Si igitur sunt multa scita a Deo, quasi principaliter cognita et per se, sequitur quod scientia Dei sit ex multis composita ; et sic vel erit essentia divina composita, vel scientia erit accidens Deo; quorum utrumque est impossibile, ut ex dictis (c. XVIII et XXIII) manifestum est. Relinquitur igitur quod id, quod est primo et per se intellectum a Deo, non sit aliud quam sua substantia.

CAPUT XLIX

Quod Deus cognoscit alia a se. (I, q. XIV, a. V).

Ex hoc autem quod Deus seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a seipso cognoscat etiam ponere oportet.

1. Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suæ causæ. Unde scire dicimur unumquodque, quum causam ejus cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Quum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat.

2. Adhuc. Similitudo omnis effectus in sua causa aliqualiter præexistit ; quum omne agens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, quum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a seipso vere intelligit.

3. Amplius. Quicumque cognoscit perfecte rem aliquam cognoscit omnia quæ de re illa vere possunt dici, et quæ ei conveniunt secundum naturam. Deo autem, secundum suam naturam, convenit quod sit aliorum causa. Quum igitur perfecte seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam : quod esse non potest nisi cognoscat aliqualiter causatum, quod est aliud ab ipso ; nihil enim suiipsius causa est. Ergo Deus cognoscit alia a se.

Colligendo igitur has duas conclusiones, apparet Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa.

Quam quidem veritatem expresse Dionysius tradit, *de Divin. nomin.* c. VIII, dicens : « Non secundum visionem singulis se immittit, sed se- « cundum causæ continentiam scit omnia. » Et infra : Divina sapien- « tia seipsam cognoscens scit alia. »

Cui etiam sententiæ attestari videtur Scripturæ sacræ auctoritas ; nam de Deo dicitur : *Propexit de excelso sancto suo,* Psalm, CI, 20, quasi de seipso excelso alia videns.

CAPUT L

Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus.
(I, q. xiv, a v).

Quia vero quidam dixerunt quod Deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens inquantum sunt entia ex hoc quod naturam essendi cognoscit per cognitionem suiipsius, restat ostendendum quod Deus omnes alias res cognoscat, prout ad invicem sunt distinctæ, et a Deo : quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum.

1. Ad hujus autem ostensionem, Deum esse causam omnis entis, supponatur, quod ex supradictis aliquatenus patet, et infra (l. II, c. xv) plenius ostendetur. Sic igitur nihil in aliqua re esse potest quod non sit ab eo causatum vel mediate vel immediate. Cognita autem causa, cognoscitur ejus effectus. Quidquid igitur est in quacumque re, potest cognosci, cognito Deo, et omnibus causis mediis, quæ sunt inter Deum et res. Sed Deus seipsum cognoscit et omnes causas medias, quæ sunt inter ipsum et rem quamlibet. Quod enim seipsum perfecte cognoscat, jam ostensum est (c. xlvii). Seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est ; quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo immediate est ; et sic de omnibus causis mediis usque ad ultimum effectum. Ergo Deus cognoscit quidquid est in re. Hoc autem est habere propriam et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quæ in re sunt, et communia et propria. Deus ergo propriam de rebus habet cognitionem, secundum quod sunt ab invicem distinctæ.

2. Adhuc. Omne quod agit per intellectum habet cognitionem de re quam agit secundum propriam facti rationem; quia cognitio facientis determinat formam facto. Deus autem causa est rerum per intellectum, quum suum esse sit suum intelligere. Unumquodque autem agit inquantum est actu. Cognoscit igitur causatum suum proprie, secundum quod est distinctum ab aliis.

3. Amplius. Rerum distinctio non potest esse casu ; habet enim ordinem certum. Oportet igitur ex alicujus causæ intentione distinctionem in rebus esse, non autem ex intentione alicujus causæ per necessitatem naturæ agentis, quia natura determinatur ad unum ; et sic nullius rei, per naturæ necessitatem agentis, intentio potest esse ad multa in quantum distincta sunt. Restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicujus causæ cognoscentis. Videtur autem intellectus proprium esse rerum distinctionem considerare. Unde et Ana-

xagoras, Arist. *Phys*. VIII, IX, distinctionis principium intellectum dixit. Universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicujus causarum secundarum; quia omnes hujusmodi causæ sunt de universitate causatorum distinctorum. Est igitur primæ causæ, quæ per seipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoscit res ut distinctas.

4. Item. Quidquid Deus cognoscit, perfectissime cognoscit. Est enim in eo omnis perfectio, sicut in simpliciter perfecto, ut supra (c. XXVIII) ostensum est. Quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur. Ignorantur enim ea quæ sunt præcipua illius rei, scilicet ultimæ perfectiones, quibus perficitur proprium esse ejus. Unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu. Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia in universali, oportet etiam quod propriam habeat cognitionem de rebus.

Hoc etiam auctoritate Scripturæ canonicæ edocemur. Dicitur namque : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona,* Gen. I, 31. Et : *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus ; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus*, Hebr. IV, 13.

CAPUT LI

Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu divino

Sed, ne multitudo intellectorum in intellectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus, quo ista intellecta sunt multa.

1. Non autem hæc multitudo sic intelligi potest, quasi multa intellecta habeant esse distinctum in Deo. Ista enim intellecta aut essent idem quod essentia divina, et sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudo, quod supra (c. XXXI) multipliciter est remotum ; aut essent superaddita esssentiæ divinæ, et sic esset in Deo aliquod accidens, quod supra (c. XXIII) impossibile esse ostendimus.

2. Nec iterum potest poni hujusmodi formas intelligibiles per se existere ; quod Plato, prædicta inconvenientia vitans, videtur posuisse, introducendo ideas. Nam formæ rerum naturalium sine materia exsistere non possunt, quum nec sine materia intelligantur. Quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem. Nam quum formæ prædictæ sint extra Dei essentiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret, et per consequens in essendo, quum suum

esse sit suum intelligere; cujus contrarium supra (c. XL) ostensum est.

5. Præterea. Intellectum oportet esse in intelligente. Non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extra intellectum divinum, ad hoc ut Deus multitudinem rerum intelligat; sed oportet quod sint in ipso intellectu divino.

CAPUT LII

Rationes quod hujusmodi multitudo intelligibilium non est in alio intellectu præter divinum.

Ex eisdem etiam rationibus apparet, quod non potest poni quod multitudo intelligibilium prædictorum sit in aliquo alio intellectu præter divinum, vel animæ, vel Angeli sive intelligentiæ.

Nam sic intellectus divinus, quantum ad aliquam suam operationem, dependeret ab aliquo posteriori intellectu; quod etiam est impossibile. Sicut enim res in se subsistentes a Deo sunt, ita et quæ rebus insunt. Unde et ad esse prædictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum, præexigitur intelligere divinum, per quod Deus est causa.

Sequetur etiam intellectum divinum esse in potentia, quum sua intelligibilia non sunt ei conjuncta; sicut enim unicuique est proprium esse, ita et propria operatio. Non igitur esse potest ut, per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponitur, ilius operationem intellectualem exsequatur, sed ipsemet intellectus, apud quem dispositio invenitur; sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. Per hoc igitur, quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

CAPUT LIII

Quomodo multitudo intellectorum sit in Deo.

Præmissa autem dubitatio faciliter solvi potest, si diligenter inspiciatur qualiter res intellectæ in intellectu exsistant. Et, ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis, in intellectu nostro non exsistit secundum propriam naturam; sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Exsistens autem in actu, per hujusmodi speciem, sicut per pro-

PHILOSOPHISCHES SEMINAR DER K.B. UNIVERSITÄT MÜNCHEN

priam formam, intelligit rem ipsam; non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in rem intellectam, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in ipso intelligente, et habet relationem ad rem quæ intelligitur, ex eo quod species prædicta, quæ est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

Ulterius autem considerandum est quod intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius, quam significat diffinitio. Et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et præsentem; in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non exsistit; et hoc non posset esse, nisi intellectus intentionem sibi prædictam formaret.

Hæc autem intentio intellecta, quum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quæ facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectæ similitudo. Per hoc enim, quod species intelligibilis, quæ est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem; quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat.

Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra (c. XLVI) ostensum est. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout semetipsum intelligit, quæ est Verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic igitur, per unam speciem intelligibilem, quæ est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quæ est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.

CAPUT LIV

Quomodo divina essentia, una exsistens, sit propria similitudo et ratio omnium intelligibilium.

Sed rursus difficile vel impossibile alicui videri potest, quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum.

Nam, quum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum for-

marum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est ut dissimile inveniatur. Secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea unam similitudinem habere, sicut homo et asinus, inquantum sunt animalia. Ex quo sequitur quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem. Nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris. Similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio sigulorum; quod qualiter sit investigandum est.

Ut enim Philosophus dicit, *Metaph.*, VIII, c. III, formæ et diffinitiones rerum quæ eas signant, sunt similes numeris; nam in numeris, una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur, ut patet in binario et ternario. Similiter autem est in diffinitionibus; nam una differentia addita vel subtracta variat speciem; substantia enim sensibilis absque rationali addito, specie differt.

In his autem quæ in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. Nam ea quæ ad alicujus rei conjuncta requiruntur, illius rei natura divisa esse non patitur; non enim remanebit animalis natura, si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea, quæ sunt in esse conjuncta, interdum disjunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit; et propter hoc in ternario considerare potest binarium tantum, et in animali rationali id quod est sensibile tantum. Unde intellectus id, quod plura complectitur, potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta, et similiter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter etiam et in homine accipere posset proprium exemplar animalis irrationalis, in quantum hujusmodi, et singularum specierum ejus, nisi aliquas differentias adderent positivas.

Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo ejus essentia imitatur et in quo a sua perfectione deficit unumquodque; utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitæ et non cognitionis, accipit propriam formam plantæ; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis.

Sic igitur patet quod essentia divina, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius (distinctio autem est

pluralitatis principium), oportet in intellectu divino distinctionem quamdam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id, quod est in intellectu divino, est propria ratio diversorum. Unde, quum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis, quam habet unaquæque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sunt plures vel distinctæ, nisi secundum quod Deus cognoscit res, pluribus et diversis modis, esse assimilabiles sibi.

Et secundum hoc Augustinus, *De diversis Quæst.* LXXXIII, q. XLVI dicit, quod Deus alia ratione fecit hominem et alia equum; et rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicit. In quo etiam salvatur aliqualiter Platonis opinio ponentis ideas, secundum quas formantur omnia quæ in rebus materialibus exsistunt.

CAPUT LV

Quod Deus omnia simul intelligit.

Ex his autem ulterius pparet quod Deus omnia simul intelligit.

1. Intellectus enim noster simul actu multa intelligere non potest; quia quum intellectus in actu sit intellectum actu, si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum genus unum; quod est imposibile. Dico autem secundum unum genus, quia nihil prohibet idem subjectum informari diversis formis diversorum generum, sicut idem corpus est figuratum et coloratum. Species autem intelligibiles, quibus intellectus formatur ad hoc quod ipsa sint intellecta in actu, omnes sunt unius generis; habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res, quarum sunt species, in unam essendi non conveniant rationem; unde nec contrariæ sunt per contrarietatem rerum quæ sunt extra animam.

Et inde est quod, quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur. Simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem; et similiter simul intelligit propositionem, non prius subjectum et postea prædicatum; quia secundum unam totius speciem, omnes partes comprehendit.

Ex his igitur accipere possumus, quod quæcumque plura una specie cognoscuntur, simul possunt intelligi. Omnia autem quæ Deus cognoscit, una specie cognoscit, quæ est sua essentia, ut ex dictis patet (c. LIV). Omnia igitur simul intelligere potest.

2. Amplius. Intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem. Quum enim operationes secundum objecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus,

qua considerabatur primum et qua considerabatur secundum. Intellectus autem divini est una operatio, quæ est sua essentia, ut supra (c. XLV), probatum est. Non igitur successive, sed simul, omnia sua cognita considerat.

3. Adhuc. Successio sine tempore intellegi non potest, nec tempus sine motu ; quum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius. In Deo autem impossibile est esse motum aliquem, ut ex supradictis (c. XIII) haberi potest. Nulla igitur, in consideratione divina, successio cadit ; et sic omnia quæ cognoscit, simul considerat.

4. Præterea. Omnis intellectus intelligens unum post aliud, quandoque est intelligens in potentia et quandoque in actu. Dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia. Intellectus autem divinus numquam est in potentia, sed est semper in actu intelligens. Non igitur intelligit res successive, sed omnia simul intelligit.

Huic autem veritati testimonium sacra Scriptura affert ; dicitur enim : *Apud* Deum *non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*. Jacob., I, 17.

CAPUT LVI

Quod in Deo non est habitualis cognitio. (I. q. XIV, a. I, ad. Ium).

Ex hoc autem apparet, quod in Deo non est habitualis cognitio.

1. In quibuscumque enim est habitualis cognitio, non simul omnia cognoscuntur ; sed quædam cognoscuntur actu, et alia cognoscuntur habitu. Deus autem simul actu omnia intelligit, ut probatum est (c. LV). Non est igitur in eo habitualis cognitio.

2. Præterea. Habens habitum et non considerans est quodammodo in potentia, aliter tamen quam antequam intelligeret. Ostensum est autem (c. XVI et LV), quod intellectus divinus nullomodo est in potentia. Nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio.

3. Amplius. Ostensum est (c. XLVI), quod ipse Deus est intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentiæ superadditas. Omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit; nam habitus vel est habilitatio quædam ad recipiendum species intelligibiles, quibus actu fiat intelligens ; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu, non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum. Non est igitur in Deo habitualis scientia.

4. Præterea. Habitus quædam qualitas est. Deo autem non potest nec qualitas nec aliquod accidens accidere, ut supra (c. XXIII), probatum est. Non igitur Deo competit habitualis cognitio.

Quia vero dispositio, qua quis est habitu tantum considerans, aut volens, aut agens, assimilatur dispositioni dormientis ; hinc est quod David, ut habitualem dispositionem a Deo removeret, dicit : *Ecce non dormitabit neque dormiet, qui custodit Israel*, Psalm. cxx, 4. Hinc etiam est quod dicitur : *Oculi Domini multo plus sunt lucidiores super solem*, Eccli., xxiii, 28 ; nam sol semper est in actu lucendi.

CAPUT LVII

Quod cognitio Dei non est discursiva. (I, q. xiv, a. vii).

Ex hoc autem ulterius habetur, quod divina consideratio non est ratiocinativa vel discursiva.

1. Tunc enim ratiocinativa est nostra consideratio, quando ab uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis in conclusiones. Non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit, quod inspicit qualiter conclusio ex præmissis sequatur, simul utrumque considerans ; hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta judicando ; sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia dijudicat. Ostensum est autem (c. lv), quod Deus non considerat unum post aliud quasi successive, sed simul omnia. Non ergo cognitio ejus est ratiocinativa vel discursiva, quamvis omnium discursum et ratiocinationem cognoscat.

2. Item. Omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia et conclusionem. Non enim oporteret, consideratis principiis, ad conclusionem procedere, si, ex hoc ipso quod principia considerantur, conclusiones etiam considerarentur. Deus autem cognoscit omnia operatione una, quæ est sua essentia, ut supra probatum est (c. xlvi et lv). Non est igitur sua cognitio ratiocinativa.

3. Præterea. Omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia et aliquid de actu ; nam conclusiones in principiis sunt in potentia. In divino autem intellectu potentia non habet locum, ut supra (c. xvi) ostensum est. Non est igitur ejus intellectus discursivus.

4 Adhuc. Ea quæ naturaliter cognoscuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota, sicut de primis principiis patet. Sed in Deo non potest esse cognitio, nisi naturalis, imo nisi essentialis ; sua enim scientia est sua essentia, ut supra (c. xlv) ostensum est. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa.

5. Præterea. Omnem motum necesse est reduci in primum movens, quod est movens tantum et non motum. Illud igitur a quo est prima origo motus, oportet omnino esse movens et non motum. Hoc autem est intellectus divinus, ut supra (c. xiii) ostensum est. Oportet igitur

intellectum divinum omnino esse moventem non motum. Ratiocinatio autem est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud ; non est igitur divinus intellectus ratiocinativus.

6. Item. Quod est supremum in nobis, est inferius eo quod est in Deo ; nam inferius non attingit superius, nisi sui summo. Supremum autem in nostra cognitione non est ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum.

Huic autem veritati rationibus probatæ etiam sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim : *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*, Hebr. IV, 13. Quæ enim ratiocinando scimus non sunt secundum se nobis nuda et aperta, sed ratione aperiuntur et nudantur.

CAPUT LVIII

Quod Deus non intelligit componendo et dividendo. (I, q. XIV, a. XIV).

Per eadem etiam ostendi potest quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis et dividentis.

1. Cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam suam. Essentiam autem suam non cognoscit componendo et dividendo ; cognoscit enim seipsum sicut est ; in ipso autem nulla est compositio. Non igitur intelligit per modum intellectus componentis et dividentis.

2. Amplius. In Deo non potest esse prius et posterius. Compositio autem et divisio posteriores sunt consideratione ejus quod quid est, quæ est ejus principium. In operatione igitur divini intellectus, compositio et divisio esse non possunt.

3. Item. Proprium objectum intellectus est quod quid est. Unde circa hoc non decipitur intellectus, nisi per accidens ; circa compositionem autem et divisionem decipitur, sicut et sensus qui est propriorum est semper verus, in aliis autem fallitur. In intellectu autem divino non est aliquid per accidens, sed solum quod per se est. In divino igitur intellectu non sunt compositio et divisio, sed solum simplex rei acceptio.

Non autem propter hoc oportet nos dicere quod enuntiabilia ignorat ; nam essentia sua, quum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum ; et sic per ipsam Deus omnium multitudinem et compositionem, tam naturæ quam rationis, cognoscit.

His autem sacræ Scripturæ auctoritas consonat. Dicitur enim : *Non enim cogitationes meæ, cogitationes vestræ*, Isai., LV, 8. Et tamen dicitur : *Dominus scit cogitationes hominum*, Psalm. XCIII, 11. Quas constat per compositionem et divisionem intellectus procedere. Dio-

nysius etiam dicit, *De divin. nomin.*, c. VII : « Igitur divina Sapientia « seipsam cognoscens cognoscit omnia, et materialia immaterialiter, « et indivisibiliter divisibilia, et multa unitive. »

CAPUT LIX

Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium.
(I, q. XXXV, a. V, ad 1um).

Ex hoc autem apparet quod, licet divini intellectus cognitio non se habeat ad modum intellectus componentis et dividentis, non tamen excluditur ab eo veritas quæ secundum Philosophum, *Metaphys.* VI, c. III, solum circa compositionem et divisionem intellectus est.

1. Quum enim veritas intellectus sit adæquatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est, ad id in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur, ut ipsum intelligere rei adæquetur, quum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale ; sed illud, quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei æquatum, scilicet ut ita in re sit, sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, ut ostensum est (c. LVII et LVIII), et sic illud, quod intellectus divinus intelligendo dicit, est compositio et divisio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino, ratione suæ simplicitatis.

2. Adhuc. Divina simplicitas perfectionem non excludit ; quia in suo esse simplici habet quidquid perfectionis in aliis rebus, per quamdam aggregationem perfectionum seu formarum, invenitur, ut supra ostensum est (c. XXVIII). Intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam sui perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel divisionis ; sicut in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu mixtorum, et partes respectu totius. Deus igitur, secundum suam simplicem intelligentiam, illam perfectionem cognitionis habet, quam intellectus noster habet per utramque cognitionem et complexorum et incomplexorum. Sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando jam usque ad compositionem pervenit. Ergo et in ipsa Dei simplici intelligentia est veritas.

3. Item. Quum Deus omnis boni bonum sit, utpote, omnes bonitates in se habens, ut supra ostensum est (c. XL), bonitas intellectus ei deesse non potest. Sed verum est bonum intellectus, ut patet per Philosophum, *Ethic.* VI, (c. III). Ergo veritas in Deo est.

Et hoc est quod dicitur : *Est autem Deus verax*, Rom. III, 4.

CAPUT LX

Quod Deus est veritas (I, q. xxvi, a. 1).

Ex præmissis autem apparet quod ipse Deus est veritas.

1. Veritas enim quædam perfectio intelligentiæ est, sive intellectualis operationis, ut dictum est (c. LIX). Intelligere autem Dei est sua substantia ; ipsum etiam intelligere, quum sit divinum esse, ut ostensum est (c. LXV), non superveniente aliqua perfectione perfectum est, sed est per seipsum perfectum, sicut et de divino esse supra ostensum est (c. XXVIII). Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.

2. Præterea. De Deo nihil participative dici potest, quum sit suum esse, quod nihil participat. Sed veritas est in Deo, ut supra (c. LIX) ostensum est. Si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur essentialiter, ut supra ostensum est (c. XXXVIII). Deus ergo est sua veritas.

3. Amplius. Licet verum proprie non sit in rebus, sed in mente, secundum Philosophum, *Metaphys.* VI, (c. III), res tamen interdum vera dicitur secundum quod actum propriæ naturæ consequitur, ut Avicenna dicit, in sua *Metaphysica*, tract. VIII, (c. VI), quod « veritas rei est proprietas esse uniuscujusque rei, quod stabilitum est ei, » in quantum talis res nata est de se facere veram æstimationem, et in quantum propriam sui rationem, quæ est in mente divina, imitatur. Sed Deus est sua essentia. Ergo, sive de veritate intellectus loquamur, sive de veritate rei, Deus est sua veritas.

Hoc autem confirmatur auctoritate Domini de se dicentis : *Ego sum via, veritas et vita,* Joann., XIV, 6.

CAPUT LXI

Quod Deus est purissima veritas.

Hoc autem ostenso, manifestum est quod in Deo est pura veritas, cui nulla falsitas et deceptio admisceri potest.

1. Veritas enim falsitatem non compatitur, sicut nec albedo nigredinem. Deus autem non solum est verus, sed est ipsa veritas. Ergo in eo falsitas esse non potest.

2. Amplius. Intellectus non decipitur in cognoscendo quod quid est, sicut nec sensus in proprio sensibili. Omnis autem cognitio divini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est, ut ostensum est (c. LVIII.) Impossibile est igitur in divina cognitione errorem sive deceptionem aut falsitatem esse.

3. Præterea. Intellectus in primis principiis non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex primis principiis ratiocinando procedit. Intellectus autem divinus non est ratiocinativus aut discursivus, ut supra (c. LXII) ostensum est. Non igitur potest esse in Ipso falsitas nec deceptio.

4. Item. Sicut verum est bonum intellectus ita falsum est malum ipsius : naturaliter enim appetimus verum cognoscere, et refutamus falso decipi. Malum autem in Deo esse non potest, ut probatum est (c. XXXII). Non potest igitur in eo esse falsitas.

Hinc est quod dicitur : *Est autem Deus verax*, Rom., III, 4 ; *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur*, Num. XXIII, 19 : *Deus lux est, et tenebræ in eo non sunt ullæ*, I Joann. I, 5.

CAPUT LXII

Quod Divina veritas est prima et summa veritas. (I, q. XVI, a. V).

Ex his autem quæ ostensa sunt, manifeste habetur quod veritas divina sit prima et summa veritas.

1. Sicut enim est dispositio rerum in esse, ita et in veritate, ut patet per Philosophum, *Metaphys.* II, c. I, et hoc ideo quia verum et ens se invicem consequuntur ; est enim verum, quum dicitur esse quod est et non esse quod non est. Sed divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo et sua veritas est prima et summa.

2. Item. Quod per essentiam alicui convenit, perfectissime ei convenit, Sed veritas Deo attribuitur essentialiter, ut ostensum est (c. LX). Sua igitur veritas est prima et summa veritas.

3. Præterea. Veritas in nostro intellectu ex hoc est, quod adæquatur rei intellectæ. Æqualitatis autem causa est unitas, ut patet in quinto *Metaphysicorum*, c. VI. Quum igitur, in intellectu divino, sit omnino idem intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas.

4. Amplius. Illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis ; unde omnes colores mensurantur albo. Sed divina veritas est mensura omnis veritatis ; veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quæ est extra animam ; ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei ; veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum, ut infra (l. II, c. XXIV) probabitur, sicut veritas artificiatorum ad artem artificis ; tunc enim vera est arca, quando consonat arti. Quum ergo Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cujuslibet ejus veritate mensuretur si unumquodque mensuratur primo sui generis, ut Philosophus tradit, *Metaphys.*, X, c. I. Divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas.

CAPUT LXIII

Rationes volentium a Deo subtrahere cognitionem singularium.

Sunt autem quidam, qui perfectioni divinæ cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. Ad quod quidem confirmandum septem viis procedunt.

Prima est ex ipsa singularitatis conditione. Quum enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quamdam assimilationem fiat; unde et in nobis illæ solæ potentiæ singularia apprehendunt, quæ materialibus organis utuntur, ut imaginatio et sensus et hujusmodi. Intellectus autem, quia immaterialis est, singularia non cognoscit. Multo igitur minus intellectus divinus singularium est cognoscitivus, qui maxime a materia recedit. Et sic nullo modo videtur quod Deus singularia cognoscere possit.

Secunda est, quod singularia non semper sunt. Aut igitur semper scientur a Deo, aut quandoque scientur et quandoque non scientur. Primum esse non potest, quia de eo quod non est non potest esse scientia, quæ solum verorum est; ea autem, quæ non sunt, vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest, quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis, ut (c. XLV) ostensum est.

Tertia est ex eo quod non omnia singularia de necessitate proveniunt, sed quædam contingenter; unde de eis certa cognitio haberi non potest, nisi quando sunt. Certa enim cognitio est quæ falli non potest. Cognitio autem omnis, quæ est de contingenti, falli potest quum futurum est; potest enim evenire oppositum ejus quod cognitione tenetur; si enim non potest oppositum evenire, jam necessarium esset; unde et de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed conjecturalis æstimatio quædam. Supponere autem oportet omnem cognitionem Dei esse certissimam et infallibilem, ut supra (c. LXI) ostensum est; impossibile est etiam quod Deus aliquid de novo cognoscere incipiat, propter ejus immutabilitatem, ut dictum est (c. XLV, in fin., LV et LVI). Ex his igitur videtur sequi quod singularia contingentia non cognoscat.

Quarta est hoc quod quorumdam singularium causa est voluntas. Effectus autem, antequam sit, non potest nisi in sua causa cognosci; sic enim solum esse potest, antequam in se esse incipiat. Motum autem voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci, nisi a volente in cujus potestate sunt. Impossibile est igitur quod Deus de hujusmodi singularibus, quæ causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habeat.

Quinta est ex singularium infinitate. Infinitum enim, in quantum hujusmodi, est ignotum ; nam omne quod cognoscitur, cognoscentis comprehensione quodammodo mensuratur, quum mensuratio nihil aliud sit quam quædam certificatio rei mensuratæ ; unde omnis ars infinita repudiat. Singularia autem sunt infinita, ad minus in potentia. Impossibile igitur videtur quod Deus singularia cognoscat.

Sexta est ex ipsa vilitate singularium. Quum enim nobilitas scientiæ ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiæ redundare videtur. Divinus autem intellectus nobilissimus est. Non igitur ejus nobilitas patitur quod Deus quædam vilissima inter singularia cognoscat.

Septima est ex malitia quæ in quibusdam singularibus invenitur. Quum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente, malum autem in Deo esse non possit, ut supra (c. XXXIX) ostensum est, videtur sequi quod Deus malum et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia ; privatio enim nonnisi in potentia esse potest. Et ex hoc sequitur quod non habeat Deus de singularibus notitiam, in quibus malum et privatio invenitur.

CAPUT LXIV

Ordo dicendorum circa Divinam cognitionem.

Ad hujus autem erroris exclusionem, ut etiam divinæ scientiæ perfectio ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singula prædictorum, ut ea, quæ sunt veritati contraria, repellantur.

Primo ergo ostendemus quod divinus intellectus singularia cognoscit ;

Secundo, quod cognoscit ea quæ non sunt in actu ;

Tertio, quod cognoscit contingentia futura infallibili cognitione ;

Quarto, quod cognoscit motus voluntatis ;

Quinto, quod cognoscit infinita ;

Sexto, quod cognoscit quælibet vilia et minima in entibus ;

Septimo, quod cognoscit mala et privationes quaslibet vel defectus.

CAPUT LXV

Quod Deus singularia cognoscat. (I, q. XIV, a. XI).

Primo igitur ostendamus quod singularium cognitio Deo non potest deesse.

1. Ostensum est enim supra (c. LXIX) quod Deus cognoscit alia, in quantum est causa eis. Effectus autem divini subsistentes sunt res singulares ; hoc enim modo Deus causat res, in quantum facit eas esse in actu. Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in septimo *Metaphysicorum*, c. XIII. Deus igitur cognoscit res alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari.

2. Item. Cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci ; sicut cognita anima rationali et corpore tali, cognoscitur homo. Singularis autem essentia constituitur ex materia designata et forma individuata, sicut Socratis essentia ex hoc corpore et hac anima ; ut etiam essentia hominis universalis ex anima et corpore, ut patet in septimo *Metaphysicorum*, c. X et XI ; unde, sicut hæc cadunt in diffinitione hominis universalis, ita illa caderent in diffinitione Socratis, si posset diffiniri. Cuicumque igitur adest cognitio materiæ et eorum per quæ materia designatur et formæ in materia individuatæ, ei non potest desse cognitio singularis. Sed Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. Quum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quæ sunt quocumque modo in ejus essentia ; in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia quæ esse quocumque modo habent, quum sit primum et universale principium essendi, a quibus materia et accidens non sunt aliena, quum materia sit ens in potentia, et accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest.

3. Amplius. Divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum et mensura ipsarum, ut infra ostendetur l. II, (c. 24) ; et sic ejus cognitio, quam de rebus aliis habet, est ad modum practicæ cognitionis. Practica autem cognitio non est perfecta, nisi ad singularia perveniatur ; nam practicæ cognitionis finis est operatio, quæ in singularibus est. Divina igitur cognitio, quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit.

4. Præterea. Sequeretur inconveniens, quod Philosophus, *De anima*, I, c. V, contra Empedoclem inducit, scilicet Deum esse insipientissimum, si singularia non cognoscit quæ etiam homines cognoscunt.

Hæc autem probata veritas etiam Scripturæ sacræ auctoritate confirmatur. Dicitur enim : *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus*, Hebr. IV, 13. Error etiam contrarius excluditur : *Non dicas : A Deo abscondar, et ex summo quis mei memorabitur ?* Eccli. XVI, 16.

Patet etiam ex dictis qualiter objectio in contrarium facta non recte concludit. Nam id quod intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et materiæ et formæ similitudo, sicut primum principium productivum utriusque.

CAPUT LXVI

Quod Deus cognoscit ea quæ non sunt.

Secundo ostendendum est quod Deo non deest notitia eorum etiam quæ non sunt.

1. Ut enim ex supradictis (c. LXI) patet, eadem est comparatio scientiæ divinæ ad res scitas, quæ scibilium ad scientiam nostram. Est autem hæc comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse absque eo quod ejus scientia a nobis habeatur, ut ponit exemplum Philosophus, *Prædic.*, cap. *Ad aliquid,* de circuli quadratura; non autem e converso. Talis ergo erit comparatio divinæ scientiæ ad res alias, quod etiam non existensium esse potest.

2. Item. Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata, quum per suam scientiam sit causa rerum. Artifex autem, suæ artis cognitione, etiam ea quæ nondum sunt artificiata cognoscit; formæ enim artis ex ejus scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem; unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas, quæ nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet Deum eorum quæ non sunt notitiam habere.

3. Amplius. Intellectus noster, secundum illam operationem qua cognoscit quod quid est, notitiam habere potest etiam eorum quæ non sunt actu; potest enim equi vel leonis essentiam comprehendere, omnibus hujusmodi animalibus interemptis. Intellectus autem divinus cognoscit ad modum cognoscentis quod quid est, non solum diffinitiones, sed etiam enuntiabilia, ut ex supradictis (c. LIX) patet. Potest igitur etiam eorum quæ non sunt notitiam habere.

4. Adhuc. Effectus aliquis in sua causa præcognosci potest, etiam antequam sit: sicut cognoscit astrologus eclipsim futuram, ex consideratione ordinis cœlestium motuum. Sed cognitio Dei est de rebus omnibus per causam; se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, ut supra (c. XLIX) ostensum est. Nihil igitur prohibet quin ea etiam quæ nondum sunt cognoscat.

5 Amplius. Intelligere Dei successionem non habet, sicut nec ejus esse. Est igitur totum simul, semper manens, quod de ratione æternitatis est. Temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur æternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum; non quidem ejus indivisibilis quod terminus continui est, quod non adest quilibet parti continui (hujus enim similitudinem habet instans temporis), sed ejus

indivisibilis quod extra continuum est, et cuilibet tamen parti continui sive puncto in continuo signato coexsistit. Nam, quum tempus motum non excedat, æternitas, quæ omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursum, quum esse æterni nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis præsentialiter adest æternitas.

Per has igitur rationes apparet quod Deus non-entium notitiam habet. Non tamen omnia non entia eamdem habent habitudinem ad ejus scientiam. Ea enim quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt, a Deo sciuntur, quasi ejus virtuti possibilia; unde non cognoscit ea ut exsistentia aliqualiter in seipsis, sed exsistentia solum in divina potentia; quæ quidem a quibusdam dicuntur a Deo cognosci secundum notitiam *simplicis intelligentiæ.*

Ea vero quæ sunt præsentia, præterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in potentia sua, et in propriis causis, et in seipsis; et horum cognitio dicitur notitia *visionis.*

His autem, quæ præmissa sunt, etiam Scripturæ sacræ auctoritas testimonium perhibet. Dicitur enim : *Domino enim Deo, antequam crearentur, agnita sunt omnia; sic et post perfectum respicit omnia*, Eccl., XXIII, 29. Et : *Priusquam te formarem in utero, novi te*, Jerem., I, 5.

Patet autem ex prædictis quod non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, Deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis universalibus tantum, sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout hæc, sed prout provenit ex oppositione; quum ostensum sit (c. LV) quod divina cognitio se extendit ad singularia, prout sunt in seipsis.

CAPUT LXVII

Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura.

Ex his autem jam aliqualiter patere potest quod contingentium singularium ab æterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt.

1. Contingens enim certitutini cognitionis non repugnat, nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod præsens est. Contingens enim, quum futurum est, potest non esse; et sic cognitio æstimantis ipsum futurum esse falli potest; falletur enim, si non erit quod futurum esse æstimavit. Ex quo autem præsens est, pro illo tempore non potest non esse; potest autem in futurum non esse; sed hoc non jam pertinet ad contingens prout præsens est, sed prout futurum est; unde nihil certitudini sensus deperit, quum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio,

quæ supra contingens fertur prout præsens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab æterno fertur in unumquodque eorum quæ temporis cursu peraguntur, prout præsens est, ut supra (c. LXVI) ostensum est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab æterno scientiam infallibilem habere.

2. Item. Contingens a necessario differt secundum quod unumquodque in sua causa est. Contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse; necessarium autem ex sua causa non potest non esse. Secundum id vero quod utrumque horum in se est, non differt quantum ad esse supra quod fundatur verum; quia in contingenti, secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab æterno cognoscit res, non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere æternam cognitionem de contingentibus infallibilem.

3. Amplius. Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur. Sed quum Deus cognoscat omnia, ut ex supradictictis (c. L) patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint.

4. Adhuc. Effectum excedere suæ causæ perfectionem non contingit; interdum tamen ab ea deficit. Unde, quum in nobis causetur cognitio ex rebus, contingit interdum quod necessaria non per modum necessitatis cognoscimus, sed probabilitatis. Sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum. Nihil igitur prohibet ea in se contengentia esse, de quibus Deus necessariam scientiam habet.

5. Præterea. Effectus non potest esse inecessarius, cujus causa est contingens. Contingit enim effectum esse, remota causa. Effectus autem ultimi causa est et proxima et remota. Si igitur proxima fuerit contingens, ejus effectum contingentem oportet esse, etiamsi causa remota necessaria sit; sicut plantæ non necessario fructificant, quamvis motus solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes. Scientia autem Dei, etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota earum. Igitur necessitati scitorum contingentia non repugnat, quum contingat causas intermedias contingentes esse.

6. Item. Scientia Dei vera non esset et perfecta, si non hoc modo res evenirent sicut Deus eas evenire cognoscit. Deus autem, quum sit cognitor totius esse cujus est principium, cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas proximas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas est ut

contingenter ex eis proveniant; cognoscit igitur Deus aliqua evenire, et contingenter evenire. Sic igitur divinæ scienciæ certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit.

Patet igitur ex dictis quomodo objectio cognitionem contingentium in Deo impugnans sit repellenda. — Non enim posteriorum variatio prioribus variabilitatem inducit, quum contingat ex causis necessariis primis effectus ultimos contingentes procedere. Res autem a Deo scitæ non sunt priores ejus scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores. Non enim sequitur, si id quod est a Deo scitum variari potest, quod ejus scientia possit falli vel qualitercumque variari. Secundum consequens igitur decipimur; si, quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessario accidere putetur.

Præterea. Si unumquodque a Deo cognoscitur sicut præsentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit; sicut necessarium est Socratem sedere, ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, velut a quisbusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiæ. Hæc enim conditionalis est necessaria : Si videtur sedere, sedet. Unde, etsi conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur : Quod videtur sedere necesse est sedere, patet eam de dicto intellectam et compositam, esse veram; de re vero intellectam et divisam, esse falsam. Et sic in his et in omnibus similibus, quæ Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur.

Quod autem Deus futura contingentia sciat, etiam auctoritate Scripturæ sacræ ostenditur. Dicitur enim de divina Sapientia : *Signa et monstra scit, antequam fiant, et eventus temporum et seculorum*, Sap., VIII, 8. Et : *Non est quidquam absconditum ab oculis ejus; a seculo usque in seculum respicit*, Eccli., XXXIX, 24-25. Et : *Prædixi tibi ex tunc; antequam venirent, indicavi tibi.* Isa., XLVIII, 5.

CAPUT LXVIII

Quod Deus cognoscit motus voluntatis. (I, q. LVII, a. IV.)

Deinde oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium, et voluntates cordium cognoscat in virtute causæ, quum ipse sit universale essendi principium.

1. Omne enim quod quocumque modo est, cognoscitur a Deo, in quantum suam essentiam cognoscit, ut supra (c. XXXXIX) ostensum est. Ens autem quoddam in anima est, quoddam vero in rebus extra ani-

mam. Cognoscit igitur Deus omnes hujus entis differentias, et quæ sub eis continentur. Ens autem in anima est quod est in voluntate vel cogitatione. Relinquitur ergo quod Deus ea quæ sunt in cogitatione et in voluntate cognoscat.

2. Amplius. Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causæ cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis ; nam, quum quælibet res operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse ; quum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur Deus cogitationes et affectiones mentis.

Hoc autem testimonio sacræ Scripturæ confirmatur ; dicitur enim : *Scrutans corda et renes Deus,* Psalm. VII, 10 Et : *Infernus et perditio coram Deo* [1] *; quanto magis corda filiorum hominum.* Prov., XV, 11. Et : *Opus ei non erat ut quis testimonium perhiberet de homine ; ipse enim sciebat quid esset in homine*, Joann., II, 25.

Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causæ exterius agentis ; non autem excludit influentiam superioris causæ, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quæ Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit.

CAPUT LXIX

Quod Deus cognoscit infinita (I, q. XIV, a. XII ; I. D. XXXIX, q. XI, a. III, *de verit.* q. XI. a. IX.)

Post hoc ostendendum est quod Deus infinita cognoscat.

1. Cognoscendo enim se esse causam rerum, alia a se cognoscit, ut ex superioribus (c. XLIX) patet. Ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia : est enim omnium rerum quæ sunt causa. Est igitur infinitorum cognoscitivus.

2. Item. Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supradictis (c. XLVII et XLIX) patet. Virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia in quæ potest, quum, secundum ea, quantitas

1. *Domino.*

virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus, quum sit infinita, ut ostensum est supra (c. XLIII), ad infinita se extendit. Est igitur Deus infinitorum cognitor.

3. Amplius. Si Dei cognitio ad omnia se extendit quæ qualicumque modo sunt, ut ostensum est (c. LXVI), oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens in potentia. Sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, ut probat Philosophus, *Physic.* III, c. VI. Cognoscit igitur Deus infinita; sicut unitas, quæ est principium numeri infinitas species numerum cognosceret, si cognosceret quidquid est in se in potentia; est enim unitas potentia omnis numerus.

4. Amplius. Deus per essentiam suam, sicut quodam medio exemplari, alia cognoscit. Sed, quum sit perfectionis infinitæ, ut supra (c. XLIII) ostensum est, ab ipso exemplari possunt infinita habentia infinitas perfectiones; quia nec aliquod unum eorum, nec quælibet plura exemplata perfectionem exemplaris adæquare possunt; et sic semper remanet novus modus quo aliquid exemplatum ipsum imitari possit. Nihil igitur prohibet Ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

5. Item. Quum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia, potest enim in infinitum species numerorum multiplicare, si intellectus divinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quod vel plurium esset cognoscitivus intellectus humanus quam divinus, vel quod intellectus divinus non cognosceret omnia actu, quorum est cognoscitivus in potentia; quorum utrumque est impossibile, ut ex supradictis (c. LV et LVI), patet.

6. Adhuc. Infinitum cognitione repugnat, in quantum repugnat numerationi; nam partes infiniti numerari, secundum se, impossibile est, quasi contradictionem implicans. Cognoscere autem aliquid, per numerationem suarum partium, est intellectus successive cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diversas partes apprehendentis. Quum igitur divinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita.

7. Amplius. Omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit, et propter hoc numerus est prima quantitatum. Ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur aliquam differentiam facit. In cognitione autem Dei plura hoc modo cognoscuntur ut unum, quum non per diversas species, sed per unam speciem, quæ est Dei essentia, cognoscuntur. Unde et simul multa cognoscuntur a Deo; et ita in Dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit; ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur. Nihil ergo differt, ad intellectum divinum, infi-

nitorum et finitorum cognitio. Et sic, quum cognoscat finita, nihil prohibet etiam eum cognoscere infinita. Huic autem consonat quod dicitur : *Et sapientiæ ejus non est numerus*, Psalm. CXLVI, 5.

Patet etiam, ex prædictis, quare intellectus noster infinitum non cognoscit, sicut intellectus divinus. Differt autem intellectus noster ab intellectu divino, quantum ad quatuor, quæ hanc differentiam faciunt.

Primum est, quod intellectus noster simpliciter finitus est, divinus autem infinitus.

Secundum est quod, quum intellectus noster diversa per diversas species cognoscat, non potest in infinita secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus.

Tertium est, ex hoc proveniens, quod intellectus noster, quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere. Et ita infinita cognoscere non posset, nisi successive ea numerando ; quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur, quasi per unam speciem visa.

Quartum est, quod intellectus divinus est eorum quæ sunt et eorum quæ non sunt, ut ostensum est (c. LXVI).

Patet etiam quomodo verbum Philosophi, *Analyt. poster.* I, c. III, quo dicit quod infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum, præsenti sententiæ non obviat ; quia, quum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit, infinitum ut infinitum cognosceretur, si per mensurationem suarum partium notum esset. Hæc enim est propria cognitio quantitatis. Sic autem Deus non cognoscit. Unde, ut ita dicatur, non cognoscit infinitum, secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est.

Sciendum est tamen quod Deus infinita [1] non cognoscit scientia visionis, ut verbis aliorum utamur, quia infinita non sunt actu, nec fuerunt, nec erunt ; quum generatio ex neutra parte sit infinita, secundum fidem catholicam. Scit tamen infinita scientia simplicis intelligentiæ, prout scit etiam quæ non sunt. Scit enim Deus infinita quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, quæ tamen sunt in potentia creaturæ; et scit etiam infinita, quæ sunt in potentia sua, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

Unde, quantum ad quæstionem de cognitione singularium pertinet, responderi potest, per interemptionem majoris ; non enim singularia sunt infinita ; si tamen essent, nihilominus Deus ea cognosceret.

[1]. In *Summa theol.*, I p., q. XIV, art. XII, S. Doctor modum ponit huic sententiæ, dicens quod aliquo modo Deus infinita cognoscit etiam scientia visionis, quum omnes futuras animarum cogitationes et affectiones videat, animæ autem sine fine manebunt.

CAPUT LXX

Quod Deus cognoscit vilia (I, q. XXII, a. III, ad 3um).

Hoc autem habito, ostendendum est quod Deus cognoscit vilia, et quod hoc nobilitati scientiæ ejus non repugnat.

1. Quanto enim aliqua virtus activa est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit, ut etiam in sensibilium actionibus apparet Vis autem divini intellectus, in cognoscendo res, similatur virtuti activæ ; intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit. Quum igitur sit infinitæ virtutis in intelligendo, ut ex supradictis (c. XLIII) patet, oportet quod ejus cognitio usque ad remotissima extendatur. Sed gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam a Deo, qui est in fine nobilitatis. Ergo quantumcumque vilissima in entibus Deus, propter maximam virtutem sui intellectus, cognoscit.

2. Præterea. Omne quod est in eo quod est, vel quale quid est actu est, et similitudo primi actus est, ex hoc nobilitatem habet ; quod etiam potentia est, ex ordine ad actum nobilitatis est particeps : sic enim esse dicitur. Relinquitur igitur quod unumquodque in se consideratum nobile est ; sed vile dicitur, respectu nobilioris. A Deo autem distant nobilissimæ aliarum rerum, non minus quam ultimæ rerum creatarum distant a supremis. Si igitur hæc distantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa ; et sic sequeretur quod nihil Deus cognosceret aliud a se ; quod supra improbatum est (c. XLIX). Si igitur aliquid aliud a se cognosceret, quantumcumque nobilissimum, pari ratione cognosceret quodlibet quantumcumque dicatur vilissimum.

3. Amplius. Bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi, quum partes singulæ ordinentur ad bonum ordinis, qui est in toto sicut ad finem, ut per Philosophum patet, *Metaphys.*, XII, c. X. Si igitur Deus cognosceret aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognosceret ordinem universi. Hoc autem cognosci non potest, nisi cognoscantur nobiliora et viliora, in quorum distantiis et habitudinibus ordo universi consistit. Relinquitur igitur quod Deus cognoscit non solum nobilia, sed etiam quæ vilia reputantur.

4. Adhuc. Vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se ; hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti, secundum modum suum. Per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum ; vel eo quod, dum vilia

considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitandis ; vel eo quod, ex consideratione vilium, in aliquas indebitas affectiones inclinatur; quod quidem in Deo esse non potest, ut ex dictis (c. XXXVIII et XXXIX) patet. Non igitur derogat divinæ nobilitati vilium rerum cognitio ; sed magis pertinet ad divinam perfectionem, secundum quod omnia in seipsa habet, ut supra (c. XXXI et LIV) ostensum est.

Huic autem consonat quod dicitur de divina Sapientia, quod *Attingit ubique propter suam munditiam... et ideo nihil inquinatum incurrit* [1] *in illam*, Sap. VII, 24 et 25.

CAPUT LXXI

Quod Deus cognoscit mala. (I, q. XIV, a. X).

Item. Restat ostendere quod Deus etiam cognoscat mala.

1. Bono enim cognito, malum oppositum cognoscitur. Sed Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur. Cognoscit igitur Deus mala.

2. Præterea. Contrariorum rationes in anima non sunt contrariæ; alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. Ratio ergo, qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in Deo, propter suam absolutam perfectionem, inveniuntur omnes rationes bonitatis, ut supra (c. XL) ostensum est, relinquitur quod in Ipso sit ratio qua malum cognoscitur. Et sic est etiam malorum cognoscitivus.

3. Item. Verum est bonum intellectus ; ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus, quod verum cognoscit. Verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum ; sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. Sed, quum divinus intellectus sit perfectus bonitate (c. XXVIII), non potest illi deesse aliqua intellectualium perfectionum. Adest igitur illi malorum cognitio.

4. Præterea. In nobis malorum cognitio numquam vituperatur, secundum id quod per se scientiæ est, id est, secundum judicium quod habetur de malis ; sed per accidens, secundum quod per considerationem malordum interum aliquis ad malum inclinatur. Hoc autem non est in Deo, quia immutabilis est, ut supra (c. XIII) ostensum est. Nihil igitur prohibet quin Deus mala cognoscat.

[1]. *In eam incurrit.*

Huic autem consonat quod dicitur quod Dei *sapientiam non vincit malitia,* Sap. VII, 30. *Infernus et perditio coram Domino*, Prov. XV, 11. *Delicta mea a te non sunt abscondita*, Psalm. LXVIII, 6. Et dicitur: *Ipse enim novit hominum vanitatem ; et videns iniquitatem nonne considerat ?* Job. XI, 11.

CAPUT LXXII

Quod Deus sit volens (I, q. XIX, a. 1.)

Expeditis his, quæ ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate.

1. Ex hoc enim quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens. Quum enim bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis, oportet quod bonum intellectum, in quantum hujusmodi, sit volitum. Intellectum autem dicitur ad intelligentem. Necesse est igitur quod intelligens bonum in quantum hujusmodi sit volens. Deus autem intelligit bonum ; quum enim sit perfecte intelligens, ut ex supradictis (c. XLIV) patet, intelligit ens simul cum ratione boni. Est igitur volens.

2. Item. In virtutibus motivis et habentibus intellectum, primo invenitur voluntas; nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum. Intelligimus enim, quia volumus ; imaginamur, quia volumus; et sic de aliis. Et hoc habet, quia objectum ejus est finis ; quamvis intellectus, non secundum modum causæ efficientis et moventis, sed secundum modum causæ finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum objectum, quod est finis. Primo ergo moventi convenit maxime habere voluntatem.

3. Præterea, Liberum est quod sui causa est; et sic liberum habet rationem ejus quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo; in quantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo agitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime competit per se agere

Hanc autem Dei voluntatem sacræ Scripturæ testimonia confitentur ; dicitur enim : *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit*, Psalm. CXXXIV, 6. Et : *Voluntati ejus quis resistit?* Rom, IX, 19.

CAPUT LXXIII

Quod voluntas Dei sit ejus essentia. (I, q. XIX, a. I, ad 3um, q. XX, a. III, ad 2um.)

Ex hoc autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia.

1. Deo enim convenit esse volentem, in quantum est intelligens, ut ostensum est (c. LXXII). Est autem intelligens per essentiam suam, ut supra probatum est (c. XLIV et XLV); ergo et volens. Est igitur voluntas Dei ipsa ejus essentia.

2. Amplius. Quum omne agens agat in quantum actu est, oportet quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Velle autem est quædam Dei operatio. Oportet igitur quod Deus per essentiam suam sit volens. Sua igitur voluntas est sua essentia.

3. Item. Si voluntas esset aliquid additum divinæ substantiæ, quum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subjecto; sequeretur etiam quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum, et quod esset compositio in Deo; quæ omnia supra (c. XXIII, XVI et XVIII) improbata sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinæ essentiæ.

CAPUT LXXIV

Quod principale volitum Dei est divina essentia. (I, q. XIX, a. I ad 3um; *De pot.* q. III, a. XVII, ad 14um.)

Ex hoc autem ulterius apparet quod principale divinæ voluntatis volitum est ejus essentia.

1. Bonum enim intellectum est objectum voluntatis, ut supra (c. LXXII) dictum est. Id autem quod a Deo principaliter intelligitur est divina essentia, ut probatum est (c. XLVIII). Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas.

2. Item. Appetibile comparatur ad appetitum, sicut movens ad motum, ut supra (c. XLIV) dictum est; et similiter se habet volitum ad volentem, quum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum in nobis. Si igitur voluntatis divinæ sit aliud principale volitum quam Dei essentia, sequitur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet; cujus contrarium ex prædictis (c. XLIV) patet.

3. Præterea. Principale volitum unicuique volenti est causa volendi; quum enim dicimus : Volo ambulare ut saner, causam nos reddere arbitramur; et, si quæratur : Quare vis sanari? procedetur in assignatione causarum, quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud velit principaliter quam seipsum, sequitur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse, ut ostensum est (c. LXIII). Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi; quod est contra rationem primi entis.

4. Adhuc. Unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis; nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus, quia ipse est summum bonum, ut ostensum est (c. XLI). Ipse igitur est principale volitum suæ voluntatis.

CAPUT LXXV

Quod Deus, volendo se, vult etiam alia a se. (I, q. XIX, a. II)

Hinc autem ostendi potest quod Deus, volendo se, vult etiam alia.

1. Cujus enim est velle finem, ejus est velle ea quæ sunt ad finem, ratione finis. Est autem Deus ultimus rerum finis, ut ex prædictis (c. LXXIV) aliquatenus patet. Ex hoc igitur quod vult se esse, etiam alia vult quæ in ipsum sicut in finem ordinantur.

2. Item. Unusquisque ejus quod est propter seipsum ab ipso volitum et amatum perfectionem desiderat; quæ enim propter se amamus, volumus esse optima et semper meliora, et multiplicari, quantum possibile est. Ipse autem Deus suam essentiam propter seipsam vult et amat; non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex supradictis (c. XLII) manifestum est; sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quæ a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem, ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat.

3. Præterea. Voluntas consequitur intellectum. Sed Deus suo intellectu intelligit se principaliter, et in se intelligit omnia alia. Igitur simul principaliter vult se et volendo se vult omnia alia.

Hoc autem auctoritate sacræ Scripturæ confirmatur. Dicitur enim : *Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti*, Sap., XI, 25.

CAPUT LXXVI

Quod Deus, uno actu voluntis, se et omnia alia velit. (I, q. xix, a. ii, ad 4um.)

Hoc autem habito, sequitur quod Deus, uno actu voluntatis, se et alia velit.

1. Omnis enim virtus una operatione vel uno actu fertur in objectum et in rationem formalem objecti, sicut eadem visione videmus lumen et colorem qui fit visibilis actu per lumen. Quum autem aliquid velimus propter finem tantum, id quod propter finem desideratur accipit rationem voliti ex fine; et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad objectum, ut lumen ad colorem. Quum igitur Deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, ut ostensum est (c. lxxv), uno actu voluntatis vult se et alia.

2. Adhuc. Sicut ex supradictis (c. lvii) patet, in actu cognoscitivæ virtutis discursus attenditur secundum quod semotim cognoscimus principia et ex eis in conclusiones venimus; si enim in ipsis principiis intueremur conclusiones, ipsa principia cognoscendo, non esset discursus, sicut nec quando aliquid videmus in speculo. Sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculativis, ita finis ad ea quæ sunt ad finem in operativis et appetitivis; nam, sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedunt appetitus et operatio eorum quæ sunt ad finem. Si igitur aliquis semotim velit finem et ea quæ sunt ad finem, erit quidam discursus in ejus voluntate. Hoc autem in Deo esse est impossibile, quum sit extra omnem motum. Relinquitur igitur quod, simul et eodem actu voluntatis, Deus vult se et alia.

3. Amplius. Velle Dei est suum esse ut probatum est (c. lxxiii). Sed in Deo non est nisi unum esse. Ergo non est ibi nisi unum velle.

4. Item. Velle competit Deo secundum quod est intelligens. Sicut igitur uno actu intelligit se et alia, in quantum essentia sua est exemplar omnium, ita uno actu vult se et alia, in quantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis.

CAPUT LXXVII

Quod volitorum multitudo non repugnat simplicitati divinæ substantiæ (I, q. x, a, ii, ad 2um.)

Ex hoc autem sequitur quod volitorum multitudo non repugnat unitati et simplicitati divinæ substantiæ.

INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES ST. MICHAEL'S COLLEGE

1. Nam actus secundum objecta distinguuntur. Si igitur volita plura, quæ Deus vult inducerent in ipso aliquam multitudinem sequeretur quod non esset in eo una tantum operatio voluntatis; quod est contra præostensa (c. LXXV).

2. Præterea. Divinus intellectus et voluntas sunt æqualis simplicitatis, quia utrumque divina est substantia, ut probatum est (c. LXXIII). Multitudo autem intellectorum non inducit multitudinem in essentia divina neque compositionem in intellectu ejus. Ergo neque multitudo volitorum inducit aut diversitatem in essentia divina aut compositionem in voluntate.

CAPUT LXXVIII

Quod divina voluntas ad singularia bona se extendit.

Ex quo etiam apparet quod non oportet nos dicere, ad conservandam simplicitatem divinam, quod velit alia bona in quadam universitate, in quantum vult se esse principium bonorum quæ possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari.

1. Nam velle est secundum comparationem volentis ad rem volitam. Non autem prohibet divina simplicitas quin possit comparari etiam ad multa particularia; dicitur enim Deus optimum vel primum, etiam respectu singularium. Ergo sua simplicitas non prohibet quin, in speciali vel particulari, alia a se velit.

2. Item. Voluntas Dei ad alia comparatur, in quantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quæ est ratio volend Deo. Sed non solum universitas bonorum, sed et singulum eorum a bonitate divina bonitatem sortitur, sicut et esse. Voluntas igitur Dei ad singula bonorum se extendit.

Hoc autem auctoritate Scripturæ confirmatur, quæ ad singula opera complacentiam divinæ voluntatis ostendit, dicens : *Vidit Deus lucem, quod esset bona*, Genes., I, 4. Similiter de aliis operibus, et postea de omnibus simul : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*, Genes., I, 31.

CAPUT LXXIX

Quod Deus velit etiam quæ nondum sunt. (De verit. q. XXIII, a. I, ad 9um.)

Si autem velle est per comparationem volentis ad volitum, forte alicui potest videri quod Deus non velit nisi ea quæ sunt.

1 Nam relativa oportet simul esse, ut, uno interempto, interimatur alterum, ut Philosophus docet, *Categ.*, art. *De iis quæ cum aliquo conferuntur*. Si igitur velle est per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quæ sunt.

2. Amplius. Voluntas dicitur ad volita sicut creatura et Creator. Non autem potest dici Deus creator, vel Dominus, vel pater, nisi eorum quæ sunt. Ergo non potest dicit velle nisi ea quæ sunt.

3. Rursus. Si voluntas comparatur ad rem volitam per suum objectum, quod est bonum intellectum (intellectus autem non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura), voluntas comparabitur ad volitum, non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in seipso.

Dicamus igitur quod, quum bonum apprehensum moveat voluntatem, oportet quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis, sicut et motus aliorum mobilium sequuntur conditiones moventis quod est causa motus. Relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam; per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum, quod apprehendit ipsum. Non autem solum apprehendens apprehendit rem secundum quod est in seipso, sed secundum quod est in propria natura; quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis (quod est eam esse in intellectu), sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura. Licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam, non prout est in cognoseente, sed prout est secundum propriam naturam quam apprehendit apprehendens.

Voluntatis igitur divinæ relatio est ad rem non existentem, secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus, et non solum secundum quod est in Deo cognoscente; vult enim Deus rem, quæ non est nunc, esse secundum aliquod tempus; et non solum vult, secundum quod ipse eam intelligit.

Nec est simile de relatione volentis ad volitum et creantis ad creatum et facientis ad factum, aut Domini ad subjectam creaturam. Nam velle est actio in volente manens; unde contingit intelligi aliquid non extra exsistens actu. Sed facere, creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cujus existentia hujusmodi actio non potest intelligi

CAPUT LXXX

Quod Deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem.
(I, q. XIX, a. III).

Ex his autem quæ supra (c. LXXIV) ostensa sunt, sequitur quod Deus de necessitate velit suum esse et suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

1. Ostensum est enim supra (c. LXXIV) quod Deus vult suum esse et suam bonitatem ut principale objectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito suum esse et suam bonitatem vult, sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu; esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, quum suum velle sit suum esse (c. LXXIII). Necesse igitur est quod velit suum esse et suam bonitatem.

2. Item. Quilibet volens, de necessitate vult suum ultimum finem; sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse sicut ultimum finem, ut ex prædictis (c. LXXV) patet. Necessario igitur vult se esse, nec potest velle se non esse.

3. Amplius. In appetitivis et in operativis, finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculativis. Sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire. Ergo voluntas necessario inhæret fini ultimo, ut non possit contrarium velle. Et sic, si divinæ voluntati non est alius finis quam Ipse, de necessitate vult se esse.

CAPUT LXXXI

Quod Deus non de necessitate vult alia a se. (I, q. XIX, a. III).

Si autem divina voluntas est divinæ bonitatis et divini esse ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate est, quum omnia alia velit volendo suam bonitatem, ut supra (c. LXXV) probatum est. Sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate.

1. Est enim aliorum ut ordinatorum ad finem suæ bonitatis. Vo-

luntas autem non ex necessitate fertur in ea quæ sunt ad finem, si finis sine his esse possit ; non enim habet necesse medicus, ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo sine quibus potest nihilominus infirmum sanare. Quum igitur divina bonitas sine aliis esse possit, quinimo nec per alia ei aliquid accrescat, nulla inest ei necessitas ut alia velit, ex hoc quod vult suam bonitatem.

2. Adhuc. Quum bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis, cujuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas, ubi salvatur ratio boni ; unde, quamvis esse cujuslibet, in quantum hujusmodi, bonum sit, non esse autem malum, ipsum tamen non esse alicujus potest cadere sub voluntate, ratione alicujus boni adjuncti quod salvatur, licet non ex necessitate ; est enim bonum aliquid esse, etiam alio non existente. Solum igitur illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non exsistente, tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum est, præter Deum. Potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quamcumque rem, præter Deum. Sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem ; omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta. Potest igitur Deus velle non esse quamcumque rem aliam præter se. Non igitur de necessitate vult esse alia a se.

3. Amplius. Deus, volendo bonitatem suam, vult etiam alia a se, prout bonitatem ejus participant. Quum autem divina bonitas sit infinita, est infinitis modis participabilis (et aliis modis quam ab his creaturis quæ nunc sunt participetur) ; si ex hoc quod vult bonitatem suam vellet de necessitate ea quæ ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem ; quod patet esse falsum, quia, si vellet, essent, quum sua voluntas sit principium essendi rebus, ut infra (l. II, c. xxiii) ostendetur. Non igitur ex necessitate vult etiam ea quæ nunc sunt.

Est ergo considerandum quare Deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit, quum tamen, ex hoc quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia.

Hujus autem ratio est. Quod enim intelligens intelligat aliquid, ex hoc est quod intellectus se habet quodam modo ; ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur, est ejus similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet ; volumus enim aliquid, vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possint, ex necessitate requirit divina perfectio ; non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse, quæ in ipsam ordinentur ut in finem ; et ob hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle. Unde nec omnia vult quæ ad bonitatem Ipsius ordinem habere possent ; omnia autem scit quæ ad essentiam ejus, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent.

CAPUT LXXXII

Rationes contra præmissa, et earum solutiones.

Videntur tamen sequi inconvenientia, si Deus ea quæ vult non ex necessitate velit.

1. Si enim Dei voluntas, respectu aliquorum volitorum, non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet habere. Omnis autem virtus quæ est ad utrumlibet, est quodammodo in potentia ; nam « ad utrumlibet » species est possibilis contingentis. Erit ergo Dei voluntas in potentia ; non igitur erit Dei substantia, in qua nulla est potentia, ut supra (c. XVI) ostensum est.

2. Adhuc. Si ens in potentia, in quantum hujusmodi, natum est moveri, quia quod potest esse potest non esse, sequitur ulterius divinam voluntatem esse variabilem.

Horum autem nullum necesse est sequi.

1. Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: Uno modo, ex parte sui ; alio modo, ex parte ejus ad quod dicitur. — Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur ; unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa, sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur.

Ex parte autem ejus ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest ; sicut aliquis qui diversis instrumentis uti potest æqualiter ad idem opus perficiendum.

Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad ejus eminentiam, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, se ad utrumlibet habens. Sic autem est in divina voluntate, respectu aliorum a se; nam finis ejus a nullo aliorum dependet, quum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate ponere.

2. Similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum præaccipit circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu, sed semper est volens actu quidquid vult, non solum circa se, sed etiam circa causata : sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quæ est proprium objectum divinæ voluntatis, per modum quo non necessaria sed possibilia, enuntiabilia dicimus,

quum non est necessarius ordo prædicati ad subjectum. Unde quum dicitur : Deus vult hoc causatum, manifestum est esse enuntiabile non necessarium sed possibile, illo modo quo dicitur aliquid possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quod non necesse est esse nec impossibile est esse, ut Philosophus tradit, *Metaphys.* V, c. 12 ; sicut Triangulum habere duo latera æqualia, est enuntiabile, non tamen secundum aliquam potentiam, quum in mathematicis non sit potentia neque motus.

Exclusio igitur necessitatis prædictæ immutabilitatem divinæ voluntatis non tollit ; quod etiam Scriptura sacra profitetur : *Triumphator in Israel non parcet et pœnitudine non flectetur,* I Reg., xv, 29.

CAPUT LXXXIII

Quod Deus vult aliquid aliud a se, necessitate suppositionis.

Ex his autem haberi potest quod, licet Deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex conditione vel suppositione.

1. Ostensum est enim (c. LXXXII) divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse ; hoc enim moveri dicimus, quod aliter se habet nunc et prius. Si igitur divina volunta est immutabilis, posito quod aliquid velit necesse est, ex suppositione, eam hoc velle.

2. Amplius. Quicumque vult aliquid, necessario vult ea quæ necessario requiruntur ad illud, nisi sit ex parte ejus defectus, vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione ejus quod est ad finem interdum abducitur per aliquam passionem ; quæ de Deo dici non possunt. Si igitur Deus, volendo se, vult aliquid aliud a se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo de necessitate requiritur ; sicut necessarium est Deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse.

CAPUT LXXXIV

Quod voluntas Dei non est impossibilium secundum se

Ex hoc apparet quod voluntas Dei non potest esse eorum quæ secundum se sunt impossibilia.

1. Hujusmodi enim sunt quæ in seipsis repugnantiam habent, ut Hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale,

Quod autem repugnat alicui excludit aliquid eorum quæ ad ipsum requiruntur, sicut Esse asinum excludit hominis rationem. Si igitur necessario vult ea quæ requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quæ eis repugnant. Et sic impossibile est eum velle ea quæ sunt impossibilia simpliciter.

2. Item. Sicut supra (c. LXXV) ostensum est, Deus, volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia, in quantum habent ejus similitudinem. Secundum quod autem aliquid repugnat rationi entis, in quantum hujusmodi, non potest in eo servari similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. Non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis, in quantum hujusmodi. Sicut autem rationi hominis, in quantum est homo, repugnat esse irrationale, ita rationi entis, in quantum hujusmodi, repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens. Non potest igitur Deus velle quod affirmatio et negatio sint simul veræ. Hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet, in quantum contradictionem implicat. Voluntas igitur Dei non potest esse per se impossibilium.

CAPUT LXXXV

Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus (I, q. XIX, a. VIII).

Ex prædictis autem haberi potest quod divina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit.

1. Vult enim Deus omnia quæ requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est (c. LXXXIII). Sed aliquibus rebus, secundum, modum suæ naturæ, competit quod sint contingentes, non necessariæ. Igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinæ voluntatatis exigit ut non solum sit quod Deus vult sed etiam ut hoc modo sit sicut Deus vult esse illud; nam et in agentibus naturalibus, quum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum, non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quæ sunt quidam modi ipsius rei. Igitur efficacia divinæ voluntatis contingentiam non tollit.

2. Amplius. Principalius vult Deus bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare, quanto in illo completior invenitur suæ bonitatis similitudo. Completio autem universi exigit ut sint aliqua contingentia; alias non omnes gradus entium in universo continerentur. Vult igitur Deus aliqua esse contingentia.

3. Præterea, Necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura, non necessitate absoluta sed solum necessitate quæ est ex

suppositione, ut supra (c. LXXXIII) ostensum est. Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta : hæc autem sola excludit contingentiam; nam etiam contingentia ad utrumlibet redduntur ex suppositione necessaria, sicut Socratem moveri si currit est necessarium. Divina ergo voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam ; non igitur sequitur, si Deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat, sed quod hæc conditionalis sit vera et necessaria : Si Deus aliquod vult, illud erit consequens ; tamen non opportet esse necessarium.

CAPUT LXXXVI

Quod divinæ voluntatis potest ratio assignari (I, q. XIX a. V.)

Colligere autem ex prædictis possumus quod divinæ voluntatis ratio assignari potest.

1. Finis enim est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem ; omnia autem alia vult tanquam ea quæ sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quæ sunt diversa ab Ipso.

2. Rursus. Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate, secundum quod se habent in ordine boni. Relinquitur igitur quod bonum universi sit ratio quare Deus vult unumquodque bonum particulare in universo.

3. Item. Sicut supra (c. LXXXIII) ostensum est, supposito quod Deus aliquid velit, sequitur ex necessitate quod velit ea quæ ad illud requiruntur. Quod autem aliis necessitatem imponit est ratio quare illud sit. Ratio igitur quare Deus vult ea quæ requiruntur ad unumquodque est ut sit illud ad quod requiruntur.

Sic igitur procedere possumus in assignando divinæ voluntatis rationem : Deus vult hominem habere rationem, ad hoc ut homo sit ; vult autem hominem esse ad hoc quod completio universi sit ; vult autem bonum universi esse, quia decet bonitatem ipsius. Non tamen prædicta triplex ratio secundum eamdem habitudinem procedit. Nam bonitas divina neque dependet a perfectione universi, neque ex ea aliquid sibi accrescit. Perfectio autem universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quæ sunt essentiales partes universi, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate ; sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit universo, sicut ex his quæ sunt solum ad munimentum vel decorem aliarum partium universi.

Particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quæ abso-

lute ad ipsum requiruntur ; licet et hæc etiam habeant quædam quæ sunt propter melius ipsius.

Aliquando igitur ratio divinæ voluntatis continet solum decentiam aliquando utilitatem, aliquando autem necessitatem quæ est ex suppositione ; necessitatem autem absolutam, solum quum vult seipsum.

CAPUT LXXXVII

Quod divinæ voluntatis nihil potest esse causa. (I, q. XIX, a. V ; *De verit.*, q. VI, a. II.)

Quamvis autem aliqua ratio divinæ voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis ejus sit aliqua causa.

Voluntati enim causa volendi est finis. Finis autem divinæ voluntatis est sua bonitas. Ipsa igitur est Deo causa volendi, quæ est etiam ipsum suum velle. — Aliorum autem a Deo volitorum nullum est Deo causa volendi, sed unum eorum est alteri causa, ut ordinem habeat ad divinam voluntatem ; et sic intelligitur Deus propter unum eorum aliud velle.

Patet autem quod non oportet discursum aliquem ponere in Dei voluntate. Nam ubi est unus actus, non consideratur discursus, ut supra (c. LVII) circa intellectum ostensum est. Deus autem uno actu vult suam bonitatem et omnia alia, quum sua actio sit sua essentia.

Per prædicta autem excluditur error quorumdam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem ; ut de nulla oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult. Quod etiam divinæ Scripturæ contrariatur, quæ Deum perhibet, secundum ordinem sapientiæ suæ omnia fecisse, secundum illud : *Omnia in sapientia fecisti*, Psalm. CIII, 24. Et : *Effudit* sapientiam suam *super omnia opera sua*, Eccli., I, 10.

CAPUT LXXXVIII

Quod in Deo est liberum arbitrium. (I, q. XIX, a. X ; I, D, XXV ; *De verit.* q. XXIV, a. III.)

Ex prædictis autem ostendi potest quod in Deo liberum arbitrium invenitur.

1. Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quæ non necessitate quis vult, sed propria sponte ; unde in nobis liberum arbitrium est respectu ejus quod volumus, ut currere vel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut supra (c. LXXXI) ostensum est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

2. Adhuc. Voluntas divina, in his ad quæ non secundum naturam suam determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum ut supra (c. LXXXII) ostensum est. Sed ex hoc homo dicitur præ cæteris animalibus liberum arbitrium habere, quia ad volendum judicio rationis inclinatur, non impetu naturæ, sicut bruta. Ergo in Deo est liberum arbitrium.

3. Item. Secundum Philosophum, *Ethic.* I, c. VII, voluntas est finis, electio autem eorum quæ ad finem sunt. Quum igitur Deus seipsum tanquam finem velit, alia vero sicut ea quæ ad finem sunt, sequitur quod, respectu sui, habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum, electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit.

4. Præterea. Homo, per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur suorum actuum dominus. Hoc autem maxime competit primo agenti, cujus actus ab alio non dependet. Ipse igitur Deus liberum arbitrium habet.

Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. Nam liberum est quod sui causa est, ut patet per Philosophum, *Metaphys* I, c. II. Hoc autem nulli magis competit quam primæ causæ, quæ Deus est.

CAPUT LXXXIX

Quod in Deo non sunt passiones affectuum.

Ex præmissis autem sciri potest quod passiones affectuum in Deo non sunt.

1. Secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed solum secundum sensitivam, ut probatur in septimo *Physicorum*, c. II et III. Nulla autem talis affectio in Deo esse potest, quum desit sibi sensitiva cognitio, ut per supradicta (c. XLIV et LIV) est manifestum. Relinquitur igitur quod in Deo non sit affectiva passio.

2. Præterea. Omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit, puta secundum constrictionem vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid hujusmodi ; quorum nullum in Deo possibile est accidere, eo quod non sit corpus neque virtus in corpore, ut supra (c. XX) ostensum est. Non est igitur in Ipso affectiva passio.

3. Item. In omni affectiva passione, patiens aliqualiter trahitur extra suam conditionem essentialem vel connaturalem dispositionem ; cujus signum est quod hujusmodi passiones, si intendantur, animalibus inferunt mortem. Sed non est possibile Deum extra suam naturalem conditionem aliqualiter trahi, quum sit omnino immutabilis, ut

supra (c. XIII) ostensum est. Patet igitur quod hujusmodi passiones in Deo esse non possunt.

4. Adhuc. Omnis passio est alicujus in potentia exsistentis. Deus autem est omnino liber a potentia, quum sit actus purus (c. XVI). Est igitur agens tantum, et nullo modo aliqua passio in Ipso locum habet. Sic igitur omnis passio, et nomine et re, a Deo removetur.

5. Quædam autem passiones removentur a Deo, non solum ratione sui generis, sed etiam ratione suæ speciei. Omnis enim passio ex objecto speciem recipit. Cujus igitur objectum omnino Deo est incompetens, talis passio a Deo removetur etiam secundum rationem propriæ speciei. Tales autem sunt tristitia et dolor; nam ejus objectum est malum jam inhærens, sicut gaudii objectum est bonum præsens et habitum. Tristitia igitur et dolor, ex ipsa sui ratione, in Deo esse non possunt.

6. Adhuc. Ratio objecti alicujus passionis non solum sumitur ex bono et malo, sed etiam ex hoc quod aliqualiter quis se habet ad alterum horum; sic enim spes et gaudium differunt. Si igitur modus ipse se habendi ad objectum, qui in ratione passionis includitur, Deo non competit, nec ipsa passio Deo convenire potest, etiam ex ratione propriæ speciei. Spes autem, quamvis habeat objectum bonum, non tamen bonum obtentum, sed obtinendum; quod quidem Deo non potest competere, ratione suæ perfectionis, quæ tanta est ut ei additio fieri non possit. Spes igitur in Deo esse non potest, etiam ratione suæ speciei, et similiter neque desiderium alicujus non habiti.

7. Amplius. Sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicujus boni obtinendi a Deo, ita etiam multo amplius excludit potentiam ad malum. Timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut, spes bonum obtinendum. Duplici ergo ratione suæ speciei timor a Deo excluditur, et quia non est nisi existentis in potentia, et quia habet objectum malum quod potest inesse.

8. Item. Pœnitentia mutationem affectus importat. Igitur et ratio pœnitentiæ Deo repugnat, non solum quia species tristitiæ est, sed etiam quia mutationem voluntatis importat.

9. Præterea. Absque errore cognitivæ virtutis esse non potest ut illud quod est bonum apprehendatur ut malum; nec est nisi in particularibus bonis ut alterius malum possit bonum existere alteri, in quibus corruptio unius est generatio alterius. Universali autem bono ex nullo bono particulari deperit aliquid, sed per unumquodque repræsentatur. Deus autem est universale bonum, cujus similitudinem participando omnia dicuntur bona. Nullius igitur malum sibi potest esse bonum, nec potest esse etiam ut id, quod est simpliciter bonum et non est sibi malum, appprehendat ut malum, quia sua scientia est absque errore, ut supra (c. LXI) ostensum est. Invidiam igitur in Deo

impossibile est esse, etiam secundum suæ speciei rationem, non solum quia invidia species tristitiæ est, sed etiam quia tristatur de bono alterius et sic accipit bonum alterius tanquam sibi malum,

10. Adhuc. Ejusdem rationis est tristari de bono et appetere malum; nam primum est ex hoc quod bonum æstimatur malum, secundum vero est ex hoc quod malum æstimatur bonum. Ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. Ira igitur a Deo longe est, secundum rationnem suæ speciei, non solum quia effectus tristitiæ est, sed etiam quia est appetitus vindictæ propter tristitiam ex injuria illata conceptam.

11. Rursus. Quæcumque aliæ passiones harum specierum sunt vel ab eis causantur pari ratione a Deo excluduntur.

CAPUT XC

Quod in Deo sint delectatio et gaudium.

Sunt autem quædam passiones quæ, licet Deo non conveniant secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione suæ speciei important repugnans divinæ perfectioni; harum autem sunt gaudium et delectatio.

1. Est enim gaudium præsentis boni; neque igitur ratione objecti quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad objectum quod est actu habitum, gaudium, secundum suæ speciei rationem, divinæ perfectioni repugnat. Ex hoc autem manifestum est quod gaudium vel delectatio proprie in Deo sit. Sicut enim bonum et malum apprehensum sunt objectum appetitus sensibilis, ita et appetitus intellectivi (utriusque enim est prosequi bonum et fugere malum, vel secundum veritatem, vel secundum æstimationem), nisi quod objectum intellectivi appetitus est communius quam sensitivi; quia intellectivus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum vel malum secundum sensum; sicut etiam et intellectus objectum est communius quam sensus.

Sed operationes appetitus speciem ex objectis sortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, operationes similes, secundum rationem speciei, operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes quod in appetitu sensitivo sunt passiones propter communicationem ejus ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices; sicut enim per passionem timoris, quæ est in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione intellectivus appetitus idem operatur. Quum igitur gaudium et delectatio Deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum in quantum

passiones sunt, in voluntate autem sint secundum suam speciem, non autem ut passiones, relinquitur quod etiam divinæ voluntati non desint.

2. Item. Gaudium et delectatio est quædam quietatio voluntatis in suo volito. Deus autem in seipso, qui est principale suum volitum, maxime quietatur, utpote omnem sufficientiam in se habens. Ipse igitur per suam voluntatem in se maxime gaudet et delectatur.

Differunt autem gaudium et delectatio ratione. Nam delectatio provenit ex bono realiter conjuncto ; gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis sufficit ad gaudii rationem. Unde delectatio est solum de conjuncto bono, si proprie sumatur ; gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quod Deus proprie in seipso delectatur, gaudet autem in se et in aliis.

CAPUT XCI

Quod in Deo sit amor. (I, q. xx, a. 1).

Similiter autem oportet et amorem in Deo esse, secundum actum voluntatis ejus.

1. Hoc enim est proprie de ratione amoris quod amans bonum amati velit. Deus autem vult bonum suum et aliorum, ut ex dictis (c. LXXIV) patet. Secundum hoc igitur Deus et se et alia amat.

2. Amplius. Quum unumquodque naturaliter velit et appetat, suo modo, proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est cum eo, aliquo modo, unum ; ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum, sicut in unum cum ipso, aliquo modo ; propter quod a Dionysio, *De divin. nomin.*, c. IV, dicitur quod « Amor est unitiva virtus. »

Quanto ergo id unde amans est unum cum amato est majus, tanto est amor intensior ; magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut conversationis usus, aut aliquid hujusmodi, quam eos quos nobis solum unit humanæ naturæ societas. Et rursus, quanto id, ex quo est unio, est magis intimum vel unitum amanti, tanto amor fit firmior ; unde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine vel ex aliquo habitu, sed facilius transit. Id autem unde omnia Deo uniuntur, scilicet ejus bonitas quam omnia imitantur, est maximum et intimum Deo, quum ipse sit sua bonitas (c. XXXVIII). Est igitur in Deo amor, non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus.

Patet igitur, ex prædictis, quod de nostris affectionibus nulla est quæ in Deo possit proprie esse, nisi gaudium et amor; quamvis etiam hæc in eo non secundum passionem, sicut in nobis, sint.

Quod autem in Deo sit gaudium vel delectatio, auctoritate sacræ Scripturæ confirmatur; dicitur enim: *Delectationes in dextera tua usque ad*[1] *finem*, Psalm. xv, 11. *Delectabar per singulos dies, ludens coram eo,* Prov., viii, 30, dicit divina Sapientia, quæ Deus est, ut ostensum est. *Gaudium* est in cœlo *super uno peccatore pœnitentiam agente*, Luc. xv, 10. — Philosophus etiam dicit *Ethic.*, VII, c. xv, quod « Deus semper gaudet una et simplici delectatione. »

Amorem etiam Dei Scriptura commemorat: *Dilexit populos,* Deuter., xxxiii, 3. *In charitate perpetua dilexi te.* Jerem., xxxi, 3. *Ipse enim Pater amat vos*, Joann., xvi, 27.

Sciendum tamen etiam alias affectiones quæ, secundum speciem suam, divinæ perfectioni repugnant, in sacra Scriptura de Deo dici, non quidem proprie, ut probatum est, sed metaphorice, propter similitudinem vel effectuum vel alicujus affectionis præcedentis.

Dico autem effectuum, quia interdum voluntas ex sapientiæ ordine in illum effectum tendit, in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur; judex enim ex justitia punit, sicut iratus ex ira.

Deus enim aliquando dicitur iratus, in quantum ex ordine suæ sapientiæ aliquem vult punire, secundum illud: *Quum exarserit in brevi ira ejus*, Psalm. ii, 13. Misericors vero dicitur, in quantum ex sua benevolentia miserias hominum tollit, sicut et nos propter misericordiæ passionem facimus idem; unde: *Miserator et misericors Dominus, longanimis et multum misericors*, Psalm. cii, 8. Pœnitens etiam interdum dicitur, in quantum, secundum æternum et immutabilem providentiæ suæ ordinem, facit quæ prius destruxerat, vel destruit quæ prius fecit, sicut et pœnitentia moti facere inveniuntur; unde: *Pœnitet me fecisse hominem*, Genes., vi, 6, 7; quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc quod habetur: *Triumphator in Israel non parcet, et pœnitudine non flectetur*, I Reg., xv, 29.

Dico autem per similitudinem præcedentis affectionis; nam amor et gaudium, quæ in Deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum; amor quidem per modum principii moventis, gaudium vero per modum finis; unde etiam irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. Dicitur igitur Deus tristari, in quantum accidunt aliqua contraria his quæ ipse amat et approbat, sicut et in nobis tristitia est de his quæ nolentibus accidunt. Et hoc patet: *Vidit Dominus, et malum*

[1]. *In.*

apparuit in oculis ejus, quia non est judicium ; et vidit quia non est vir ; et aporiatus est, quia non est qui occurrat, Isa. LIX, 15, 16.

Ex prædictis autem excluditur error quorumdam Judæorum attribuentium Deo iram, tristitiam, pœnitentiam, et omnes hujusmodi passiones, secundum proprietatem; non distinguentes quid in Scripturis sacris proprie, et quid metaphorice dicatur.

CAPUT XCII

Quomodo in Deo ponantur esse virtutes.

Consequens est autem ex dictis ostendere quomodo virtutes in Deo ponere oportet.

Oportet enim, sicut esse ejus est universaliter perfectum (c. XXVII), omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens, ita et bonitatem ejus omnium bonitates in se quodammodo comprehendere (c. XL). Virtus autem est bonitas quædam ; virtuosus namque secundum eam dicitur bonus, et opus ejus bonum. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere. Unde nulla earum secundum habitum in Deo dicitur, sicut in nobis.

1. Deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud superadditum ei, sed per essentiam suam, quum sit omnino simplex ; nec etiam per aliquid suæ essentiæ additum agit, quum sua actio sit suum esse, ut ostensum est (c. XLV). Non est igitur virtus in Deo aliquis habitus, sed sua essentia.

2. Item. Habitus imperfectus actus est, quasi medius inter potentiam et actum ; unde et habentes habitum dormientibus comparantur. In Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus et scientia, sed sicut considerare, quod est actus ultimus et perfectus.

3. Adhuc. Habitus potentiæ alicujus perfectivus est. In Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum. In eo igitur habitus esse non potest.

4. Præterea. Habitus de genere accidentis est, quod in Deo omnino non est, ut supra (c. XXIII) ostensum est. Igitur nec virtus aliqua in Deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam.

Quum autem virtutes humanæ sint, quibus humana vita dirigitur, humana autem vita sit duplex, contemplativa et activa, quæ quidem ad activam vitam pertinent virtutes, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt. — Vita enim activa hominis in usu corporalium bonorum consistit ; unde et virtutes activam vitam dirigunt, quibus his bonis recte utimur. Hujusmodi autem Deo convenire non possunt. Igitur nec hujusmodi virtutes, prout hanc vitam dirigunt.

5. Adhuc, hujusmodi virtutes mores hominum, secundum politicam conversationem, perficiunt ; unde illis qui politica conversatione non utuntur convenire non multum videntur. Multo igitur minus Deo convenire possunt, cujus conversatio et vita longe est a modo humanæ vitæ.

Harum etiam virtutum quæ circa activam vitam sunt, quædam circa passiones nos dirigunt, quas in Deo ponere non possumus. — Virtutes enim quæ circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur, sicut ex propriis objectis ; unde et temperantia a fortitudine differt, in quantum hæc circa concupiscibilia est, illa vero circa timores et audacias. In Deo autem passiones non sunt, ut ostensum est (c. CXIX). Igitur nec hujusmodi virtutes in Deo esse possunt.

6. Item. Hujusmodi vitutes non in parte intellectiva animæ sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passiones esse possunt, ut probatur in septimo *Physicorum*, c. II, III. In Deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur quod in Deo hujusmodi virtutes esse non possunt, etiam secundum proprias rationes.

Passionum autem, circa quas virtutes sunt, quædam sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum, quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi et potus et venerea ; circa quorum concupiscentias est sobrietas, castitas, et universaliter temperantia et continentia. Unde quia corporales delectationes omnino a Deo remotæ sunt, virtutes prædictæ nec proprie Deo conveniunt, quum circa passiones sint, nec etiam metaphorice de Deo dicuntur in Scripturis, quia nec est accipere similitudinem ipsarum in Deo secundum similitudinem alicujus effectus.

Quædam vero, scilicet passiones, sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia hujusmodi ; circa quorum species et audacias et omnino appetitus sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, et aliæ hujusmodi virtutes. Quæ quidem in Deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt ; dicuntur tamen in Scriptura metaphorice de Deo, propter similitudinem effectus, ut est illud : *Non est fortis sicut Deus noster*, I Reg., II, 2. Et : *Quærite justum ; quærite mansuetum*, Sophon., II, 3.

CAPUT XCIII

Quod in Deo virtutes sunt quæ sunt circa actiones.

(I, q. xxi, a. i et ii ; q. l, xi, a. v).

Sunt autem virtutes aliquæ vitam activam hominis dirigentes, quæ non circa passiones, sed circa actiones sunt, ut veritas, justitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars.

1. Quum autem virtus ex objecto vel materia speciem sortiatur, actiones autem, quæ sunt harum virtutum materiæ vel objecta, divinæ perfectioni non repugnent, nec hujusmodi virtutes, secundum propriam speciem, habent aliquid propter quod a divina perfectione excludantur.

2. Item. Hujusmodi virtutes perfectiones quædam voluntatis et intellectus sunt, quæ sunt principia operationum absque passione. In Deo autem sunt voluntas et intellectus nulla carentia perfectione. Igitur hæc Deo deesse non possunt.

3. Amplius. Eorum omnium quæ a Deo in esse procedunt ratio propria in divino intellectu est, ut supra (c. lxvi) ostensum est. Ratio autem rei fiendæ in mente facientis ars est; unde Philosophus dicit, *Ethic.* VI, c. iv, quod ars est recta ratio factibilium. Est igitur. proprie ars in Deo; et ideo dicitur : *Omnium enim artifex docuit me Sapientia*, Sap. vii, 21.

4. Item. Divina voluntas, in his quæ sunt alia ab Ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam, ut supra (c. lxxxii) ostensum est. Cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum, prudentia est; quia, secundum Philosophum, *Ethic.* VI c. v, prudentia est recta ratio agibilium. Est igitur in Deo prudentia; et hoc est quod dicitur : *Apud ipsum est prudentia,* [1] *et fortitudo,* Job, xii, 13.

5. Adhuc. Ostensum est supra (c. lxxxiii) quod ex hoc quod Deus vult aliquid, vult illa quæ requiruntur ad ipsum. Quod autem ad perfectionem alicujus requiritur, est debitum unicuique. Est igitur in Deo justitia, cujus est unicuique quod suum est distribuere ; unde : *Justus Dominus, et justitias dilexit*, Psalm, x. 8.

6. Amplius. Sicut supra (c. lxxiv et lxxv) ostensum est, finis ultimus, propter quem vult Deus omnia, nullo modo dependet ab his quæ sunt ad finem, nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem ali-

[1]. *Sapientia.*

quam ; unde non vult alicui suam bonitatem communicare, ad hoc ut sibi exinde aliquid accrescat, sed quia Ipsum communicare, est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. Dare autem, non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per Philosophum, *Ethic.*, IV, c. I, II. Deus igitur est maxime liberalis, et ut Avicenna dicit, l. II, c. XXVIII et XXIX, « Ipse solus liberalis proprie dici potest; » nam omne aliud agens præter Ipsum ex sua actione aliquod bonum appetit vel acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem ejus liberalitatem Scriptura ostendit dicens : *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate*, Psalm. CIII, 28. Et : *Qui dat omnibus affluenter et non improperat*, Jacob., I 5.

7. Item. Omnia quæ a Deo esse accipiunt, necesse est ut ejus similitudinem gerant, in quantum sunt et bona sunt et proprias rationes in divino intellectu habent, ut supra (c. LIV) ostensum est. Hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per Philosophum, *Ethic.* IV, c. XIII, patet, ut in suis factis et dictis aliquis se talem exhibeat qualis est. Est igitur in Deo veritatis virtus; unde : *Est autem Deus verax,* Rom. III, 4. Et : *Omnes viæ tuæ veritas*, Psalm. CXVIII, 151.

CAPUT XCIV

Quod in Deo sunt virtutes contemplativæ.

De contemplativis autem virtutibus dubium esse non potest quin Deo maxime conveniant.

1. Si enim sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit, secundum Philosophum, *Metaphys.* I, c. I ad finem, ipse autem Deus præcipue seipsum cognoscit, nec aliquid cognoscit nisi cognoscendo seipsum, ut probatum est (c. XLVI), qui est omnium causa prima, manifestum est quod sibi potissime sapientia debet adscribi. Unde : *Sapiens corde est,* Job. IX, 4. Et : *Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper*, Eccl., I, 1. — Philosophus etiam dicit, *Metaphys.*, I, c. II, quod est divina possessio, non humana.

2. Item. Si scientia est rei cognitio per propriam causam, Ipse autem omnium causarum et effectuum ordinem cognoscit et per hoc singulorum proprias causas novit, ut supra (c. LXV et LXVIII ostensum est, manifestum est quod in Ipso proprie scientia est; non tamen quæ sit per ratiocinationem causata, sicut scientia nostra ex demonstratione causatur. Unde : *Deus scientiarum Dominus est*, I Reg., II, 3.

3. Adhuc. Si immaterialis cognitio aliquarum rerum absque discursu intellectus est, Deus autem hujusmodi cognitionem de omnibus

habet, ut supra (c. L) ostensum est, in ipso igitur est intellectus. Unde: *Ipse habet consilium et intelligentiam*, Job, XII, 13.

Hæ etiam virtutes in Deo exemplares sunt nostrarum, sicut perfectum imperfecti.

CAPUT XCV

Quod Deus non potest velle malum. (I, q. XIX a. IX.)

Ex his quæ dicta sunt, ostendit potest quod Deus non potest velle malum.

1. Virtus enim rei est secundum quam aliquid bene operatur. Omnis autem operatio Dei est operatio virtutis, quum sua virtus sit sua essentia, ut supra (c. XCII) ostensum est. Non potest igitur malum velle.

2. Item. Voluntas numquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione exsistente, ad minus in particulari eligibili; quum enim voluntatis objectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum, nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum; et hoc sine errore esse non potest. In divina autem cognitione non potest esse error, ut supra (c. LXI) ostensum est. Non igitur voluntas ejus potest ad malum tendere.

3. Amplius. Deus est summum bonum, ut supra (c. XLI) probatum est. Summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali, sicut nec summe calidum permixtionem frigidi. Divina igitur voluntas non potest flecti ad malum.

4. Præterea. Quum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntatem nisi per aversionem a fine. Voluntas autem divina a fine averti non potest, quum nihil possit velle nisi volendo seipsum, ut supra (c. LXXVI) ostensum est. Non potest igitur velle malum; et sic patet quod liberum arbitrium, in Ipso, naturaliter stabilitum est in bono.

Hoc autem est quod dicitur: *Deus fidelis et absqne ulla iniquitate*, Deuter., XXXII, 4. Et: *Mundi sunt oculi tui, ne videas malum; et respicere ad iniquitatem non potes*, Habac., I, 13.

Per hoc autem confutatur error Judæorum, qui in Thalmud dicunt Deum quandoque peccare et a peccato purgari, et Luciferianorum, qui dicunt Deum in Luciferi dejectione peccasse.

CAPUT XCVI

Quod Deus nihil odit.

Ex hoc autem apparet quod odium alicujus rei Deo convenire non potest.

1. Sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum; nam iis quos amamus bonum volumus; iis vero quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est (c. xcv), impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat.

2. Item. Voluntas Dei in alia a se fertur, ut supra (c, lxxv) ostensum est, in quantum volendo et amando suum esse et suam bonitatem, vult eam diffundi, secundum quod possibile est, per similitudinis communicationem. Hoc igitur est quod Deus in rebus aliis a se vult, ut in eis sit suæ bonitatis similitudo. Hoc autem est bonum uniuscujusque rei ut similitudinem divinam participet; nam quælibet bonitas alia non est nisi similitudo quædam primæ bonitatis. Igitur Deus unicuique rei vult bonum; nihil igitur odit.

Hoc autem est quod dicitur: *Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti,* Sap. xi, 25.

Dicitur autem Deus aliqua odire similitudinarie, et hoc dupliciter.

Uno quidem modo, ex hoc quod Deus, amando res, volens earum bonum esse, vult contrarium bono, scilicet malum, non esse; unde malorum odium habere dicitur; nam quæ non esse volumus dicimur odio habere, secundum illud: *Unusquique malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris; et juramentum mendax ne diligatis; omnia enim hæc sunt quæ odi, dicit Dominus*, Zachar., vii, 17. Hæc autem non sunt effectus ut res subsistentes, quorum proprium est odium vel amor.

Alius autem modus est ex hoc quod Deus vult aliquod majus bonum, quod esse non potest sine privatione minoris boni; et sic dicitur odisse, quum magis hoc sit amare. Sic enim, in quantum vult bonum justitiæ vel ordinis universi (quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum), dicetur illa odisse quorum punitionem vult vel correptionem, secundum illud: *Esau odio habui,* Malach. i, 3; et illud: *Odisti omnes qui operantur iniquitaten; perdes omnes qui loquuntur mendacium. Virum sanguinum et dolosum abominabitur Dominus,* Psalm. v. 7.

CAPUT XCVII

Quod Deus sit vivens. (I, q. XIX, a. I.)

Ex his autem quæ supra ostensa sunt, de necessitate habetur quod Deus est vivens.

1. Ostensum est enim (c. LXIV et LXXII) Deum esse intelligentem et volentem; intelligere autem et velle nonnisi viventis est. Est ergo Deus vivens.

2. Adhuc. Vivere secundum hoc aliquibus attributum est, quod visa sunt per se, non ab alio, moveri ; et propter hoc illa quæ videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere, sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternæ vel stagni stantis, et argentum vivum, quod motum quemdam habere videtur. Proprie enim illa sola per se moventur quæ movent seipsa, composita ex motore et moto, sicut animata; unde hæc sola proprie vivere dicimus ; alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur, vel generante vel removente prohibens, vel impellente. Et, quia operationes sensibiles cum motu sunt, ulterius omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sit cum motu, dicitur vivere ; unde intelligere, appetere et sentire, actiones vitæ sunt. Sed Deus maxime, non ab alio, sed a seipso, operatur, quum sit prima causa agens. Maxime ergo competit ei vivere.

Hoc autem etiam auctoritate divinæ Scripturæ confirmatur. Dicitur enim ex ore Domini : *Levabo ad cœlum manum meam et dicam : Vivo ego in æternum,* Deuter., XXXII, 40. Et : *Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum*, Psalm. LXXXIII, 2.

CAPUT XCVIII

Quod Deus sit sua vita. (I, q. XVIII, a. III, ad 2um.)

Ex hoc patet ulterius quod Deus sit sua vita.

1. Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione signatum ; sicut cursus, secundum rem, non est aliud quam currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum, ut patet per Philosophum, *De anima*, II, c. IV : quum enim ex hoc animal dicatur vivens, quod habet animam, secundum quam habet esse, utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali for-

ma proveniens. Deus autem est suum esse, ut supra probatum est (c.xxii). Est ergo suum vivere et sua vita.

2. Item. Suum intelligere est quoddam vivere, ut patet per Philosophum, *De anima*, II, c. ii; nam intelligere est actus viventis. Deus autem est suum intelligere, ut supra (c. xlv) ostensum est. Ergo est suum vivere et sua vita.

3. Amplius. Si Deus non esset sua vita, quum sit vivens, ut ostensum est (c. xcvii), sequeretur quod esset vivens per participationem vitæ. Omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum. Deus ergo reduceretur in aliquod prius, per quod viveret; quod est impossibile, ut ex dictis (c. xiii) patet.

4. Adhuc. Si sit vivens Deus, ut ostensum est (c. xcvii), oportet in ipso vitam esse. Si ergo non sit Ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse; et sic erit compositus; quod supra (c. xviii) improbatum est. Est igitur Deus sua vita.

Et hoc est quod dicitur : *Ego sum vita,* Joann., xiv, 6.

CAPUT XCIX

Quod vita Dei sit sempiterna.

Ex hoc autem apparet quod vita Ejus sit sempiterna.

1. Nihil enim desinit vivere, nisi per separationem vitæ. Nihil autem a seipso separari potest; omnis enim separatio fit per divisionem alicujus ab alio. Impossibile est ergo quod Deus desinat vivere, quum ipse sit sua vita, ut ostensum est (c. cxviii).

2. Item. Omne illud quod quandoque est et quandoque non est, est per aliquam causam ; nihil enim seipsum de non esse ad esse adducit, quia quod nondum est non agit. Divina autem vita non habet aliquam causam, sicut nec divinum esse. Non igitur quandoque est vivens et quandoque non vivens, sed semper vivit. Est ergo vita ejus sempiterna.

3. Amplius. Deus omnino immobilis est, ut supra (c. xiii) ostensum est. Quod autem incipit aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est; nam vita alicujus incipit per generationem, desinit autem per corruptionem ; successio autem propter motum aliquem est. Deus ergo neque incipit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur. Est ergo Deus vita sempiterna.

Hinc est quod dicitur ex ore Domini : *Vivo ego in æternum*, Deuter., xxxii, 40 ; Et : *Hic est verus Deus et vita æterna*, I Joan. v, 20.

CAPUT C

Quod Deus sit beatus.

Restat autem ex præmissis ostendere Deum esse beatum.

1. Cujuslibet enim intellectualis naturæ proprium bonum est beatitudo. Quum ergo Deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo. Non autem comparatur ad proprium bonum sicut quod in bonum nondum habitum tendit (hoc enim est naturæ mobilis et in potentia exsistentis), sed sicut quod jam obtinet proprium bonum. Igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut et nos, sed ea fruitur. Est igitur beatus.

2. Amplius. Illud est maxime desideratum vel volitum ab intellectuali natura, quod est perfectissimum in ipsa ; et hoc est ejus beatitudo. Perfectissimum autem in unoquoque est sua perfectissima operatio ; nam potentia et habitus per operationem perficiuntur ; unde Philosophus dicit : « Felicitatem esse perfectam operationem, » *Ethic.*, X, c. VIII.

Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. Primo, ex suo genere, ut scilicet sit manens in ipso operante ; dico autem operationem in ipso manentem per quam non fit aliud præter ipsam operationem, sicut videre et audire ; hujusmodi enim perfectiones sunt eorum quorum sunt operationes et possunt esse ultimæ, quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis ; operatio vero vel actio ex qua sequitur aliquid actum præter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem ; et ideo talis operatio intellectualis naturæ non est beatitudo sive felicitas.

Secundo, ex principio operationis, ut sit altissimæ potentiæ ; unde, secundum operationem sensus, non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus et per habitum perfecti.

Tertio, ex operationis objecto ; et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile.

Quarto, ex forma operationis, ut scilicet perfecte, faciliter, et delectabiliter operetur. Talis autem est Dei operatio, quum sit intelligens et suus intellectus altissima virtutum sit, nec indigeat habitu perficiente, quia in seipso perfectus est, ut supra (c. XXVIII) ostensum est. Ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibilium, perfecte, absque omni difficultate, et delectabiliter. Est igitur Deus beatus.

3. Adhuc. Per beatitudinem desiderium omne quietatur, quia, ea

habita, non restat aliud desiderandum, quum sit ultimus finis. Oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est, quantum ad omnia quæ desiderare potest ; unde Boetius dicit, *De cons.*, l. III, prosa secunda, quod beatitudo « est status omnium bonorum congregatione perfectus. » Sed talis est divina perfectio, quæ omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ut supra (c. XXVIII et XLIV) ostensum est. Ipse igitur vere beatus est.

Ejus autem beatitudinem sacra Scriptura protestatur : *Quem ostendet* Deus *suis temporibus, beatus et solus potens,* I Tim. VI, 15.

CAPUT CI

Quod Deus sit sua beatitudo. (I, q. LXII, a. II, ad 1um).

Ex his autem apparet quod Deus sit sua beatitudo.

1. Beatitudo enim ejus est intellectualis operatio Ipsius, ut ostensum est (c. C). Supra autem ostendimus (c. XLV) quod ipsum Dei intelligere sit sua substantia. Ipse igitur est sua beatitudo.

2. Item. Beatitudo, quum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult. Ostensum est autem supra (LXXIV) quod Deus principaliter vult suam essentiam. Sua igitur essentia est sua beatitudo.

3. Adhuc. Unusquisque in beatitudinem suam ordinat quidquid vult ; ipsa enim est quæ propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. Quum igitur Deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quæ est sua essentia, oportet quod, sicut ipse est sua essentia et sua bonitas, ita sit sua beatitudo.

CAPUT CII

Quod Divina beatitudo perfectissima sit, omnemque aliam beatitudinem excedat. (I, q. XXVI, a. IV).

Ulterius autem ex præmissis considerari potest beatitudinis divinæ excellentia.

1. Quanto enim aliquid propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum est ; unde, etsi aliquis, propter aliquam spem beatitudinis obtinendæ, beatus dicatur, nullo modo tamen sua beatitudo compara-

tur ejus beatitudini, qui eam jam actu consecutus est. Propinquissimum est autem beatitudini quod est ipsa beatitudo, quod de Deo ostensum est (c. ci). Ipse igitur est singulariter perfecte beatus.

2. Item. Quum delectatio ex amore causetur, ut ostensum est (c. xci), ubi est major amor, ibi est major delectatio in consecutione amati. Sed unumquodque, cæteris paribus, plus se amat quam aliquid aliud; cujus signum est quod, quanto aliquid alicui est propinquius, tanto naturalius amatur. Plus igitur delectatur Deus in sua beatitudine quæ est Ipsemet, quam alii beati in beatitudine quæ non est quod ipsi sunt. Magis igitur desiderium Dei quiescit, et perfectior est beatitudo.

3. Præterea. Quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur; sicut natura ignis perfectius invenitur in ipso igne quam in rebus ignitis. Deus autem per essentiam suam beatus est, quod nulli alii competere potest; nihil enim aliud præter ipsum potest esse summum bonum, ut ex prædictis (c. xli) patere potest; et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est, participative dicatur beatus. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit.

4. Amplius. Beatitudo perfecta in operatione intellectus consistit, ut ostensum est (c. c.). Nulla autem alia intellectualis operatio operationi ejus comparari potest; quod patet, non solum ex hoc quod est sua operatio subsistens, sed quia una operatione Deus seipsum ita perfecte intelligit sicut est, et omnia alia quæ sunt et quæ non sunt, bona et mala; in aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis; nec ipsum Deum, qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere sicut ipse perfectus est, quum nullius esse perfectum sit sicut esse divinum, nec alicujus operatio possit esse perfectior quam sua substantia; nec est aliquis alius intellectus qui omnia, etiam quæ Deus facere potest, cognoscat, quia sic divinam essentiam comprehenderet; illa etiam quæ intellectus alius cognoscit, non omnia una et eadem operatione cognoscit. Incomparabiliter igitur Deus super omnia beatus est.

5. Amplius. Perfectio divinæ beatitudinis considerari potest ex hoc quod omnes beatitudines complectitur secundum perfectissimum modum; de contemplativa quidem felicitate, habet perfectissimum sui et aliorum perpetuam considerationem; de activa vero vita, non unius hominis, aut domus, aut civitatis, aut regni, sed totius universi gubernationem. Falsa enim felicitas et terrena non habet nisi quamdam umbram illius felicitatis perfectissimæ.

Consistit enim in quinque, secundum Boetium, *De cons.*, l. III, pros. ii, tom. I, col. 224, 727, 726, scilicet in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama. Habet etiam Deus excellentissimam delectationem de se et universale gaudium de omnibus bonis absque contrarii

admixtione. Pro divitiis vero, habet omnimodam sufficientiam in seipso omnium bonorum, ut supra (c. XLI) ostensum est. Pro potestate habet infinitam virtutem ; pro dignitate, habet omnium entium primatum et regimen, pro fama, admirationem omnis intellectus ipsum utcumque cognoscentis.

Ipsi igitur, qui singulariter beatus est honor sit et gloria, in secula seculorum. Amen.

ANTONII GOUDIN

THEOLOGIA NATURALIS

Articulus Primus. — *De Existentia Dei*

Deus est ens a seipso, a quo proinde cætera dependent et procedunt, et in quo consequenter reperitur tota essendi plenitudo, ut in primo fonte. Dari autem ejusmodi ens omnes nationes fatentur, dum ipsum adorant, invocant, et certis ritibus colunt, qui cultus dicitur *Religio*. Imo ipsa natura fundamentalem hanc veritatem inseruit menti, quam ideo vocat Cicero *anticipationem naturæ*, *quia sine doctore*, *sine more*, *sine lege omnibus nota est*. Hanc tamen cognitionem quædam gentes immani stupiditate et feritate ad bruta declinantes in seipsis opprimunt ; et in ipsis politioribus populis quidam impietate propria excæcati ita obruunt, ut sibi persuadeant non dari Deum impietatis ultorem, ne illum timere cogantur. Sed magnum divinitatis testimonium est, ut ejus notitia nonnisi cum humanitate et virtute ab hominibus exuatur. Dubitari solum potest, utrum existentia Dei, ut mentibus nostris naturaliter indita est, sic rationibus quoque demonstrari possit, iisque ita efficacibus, ut convincant intellectum recte dispositum.

Dico : Existentia Dei naturaliter demonstrari potest. Ita tenuere famosiores antiquitatis Philosophi, et tenere debent omnes Catholici,cum dicat Apostolus *invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt*, *intelligi* ; et reprehendantur, Sapient. 13, *qui de his, quæ videntur bona*, *non potuerunt intelligere eum*, *qui est ; nec operibus attendentes cognoverunt qui esset artifex*.

Conclusio non alia via melius stabiliri potest, quam tantisper attingendo demonstrasiones, quæ naturali lumine haberi possunt de Dei existentia. Porro eæ reduci solent ad quinque capita, juxta quinque præcipua attributa, sub quibus Divinitas nobis innotescit. Hæc sunt, ratio primi motoris immobilis, ratio primæ causæ, ratio entis necessarii, item entis perfectissimi, et demum ratio supremi mundi Gubernatoris. Si demonstremus esse in mundo naturam aliquam has quinque dotes obtinentem, res confecta est, tenetur demonstrata Divinitas. Imo si vel una ex iis probe stabiliatur, statim cæteræ consequentur : neque enim esse potest primus motor immobilis, quin statim sit prima causa ; nec prima causa, quin sit a se necessario, etc. Age igitur, hæc præclarissima rationis humanæ de Divinitate testimonia tantisper attingamus ; quibus addemus aliquas confirmationes, ac postremo confutationem objectionum, quibus Athei conantur tam fulgida lumina obscurare.

§ I. — Demonstratur existentia Dei sub ratione primi Motoris immobilis

Nemini dubium est, et nos et ea quæ circa nos sunt, mutationi obnoxia esse ; id est, non uniformiter perseverare in suo *esse*, sed ab uno essendi modo ad alium transire. Ex hoc notissimo phænomeno, cui tota Physica incumbit, quodque unicum est omnium quæ in natura conspiciuntur, exploratissimum, hoc pacto erui potest existentia primi motoris immobilis.

Datur in natura fons et principium omnium mutationum, quæ in rebus cernuntur. Sed fons ille debet esse primus motor immobilis; ergo datur primus motor immobilis. Major est certa : cum enim videamus ad oculum mutationes illas procedere ab una re in aliam, ut ab anima procedit motus in manum, a manu in baculum, a baculo in lapidem, etc., necesse est istius ut ita dicam torrentis quo cuncta abripiuntur, exstare fontem et causam ; cum etiam per se notum sit nihil fieri sine causa. Minor vero, in qua totum negotium positum est, duo dicit fontem illum debere esse : primum aliquod movens ; et præterea, primum illud movens debere esse immobile, quibus semel demonstratis, res omnino confecta censebitur.

Probatur ergo prima pars. In moventibus et motis, seu quod idem est, in mutantibus et mutatis, non potest procedi in infinitum ; ergo fons motus et mutationis necessario collocandus est in aliquo primo movente. Consequentia patet ex terminis ; quippe illud in quo sistitur processus, est primum movens. Antecedens probatur tripliciter. Primo, in moventibus motis subtracto primo medium non movet ; etenim non movem nisi quia movetur, id est quia supponit aliquid prius a quo motum sit : atqui si procederetur in infinitum, omnia essent moventia mota, et nullum haberet simpliciter rationem primi moventis ; ergo nunquam movere possent ; ergo extra totam collectionem moventium motorum oportet esse aliquid movet non motum ab alio, id est primum movens. Et certe si tota collectio sit mota ab alio, vitari nequit, quin si nihil aliud sit præter collectionem, dicatur motu ab eo quod non est.

Secundo. Causa instrumentalis non movet nisi mota a principali, utpote cum de ejus ratione sit ut agat in virtute principalis. Sed si procedatur in infinitum in moventibus motis, omnia erunt instrumenta motus, et nulla ejus principalis causa ; ergo impossibile est ut procedatur in infinitum in moventibus motis, ita ut non assignetur extra illa aliquid per se movens principaliter. Declaratur minor. Etenim, id quod movet motum, se habet in motu ut instrumentum ejus a quo movetur ut moveat ; ergo si omnia sint moventia mota, et nullum movens ab alio non motum, omnia erunt instrumenta, et nulla causa principalis.

Tertio demum. Movens motum non se habet nisi ut medium, et ut canalis deferens motum, et magis ut mobile quam ut movens ; ergo vel assignandus erit fons motus a quo primo derivet in illos quasi canales, et respectu cujus tota illa multitudo se habebit et unum mobile ; vel fatendum esse aliquod mobile quod movetur sine motore, et canalem qui fluat sine fonte in illum influente ; quæ tam repugnant, quam, ut vulgo aiunt, esse baculum sine extremis, et montem sine valle.

Probatur vero secunda pars minoris principalis ; nempe primum illum mo-

torem debere esse immutabilem. Omne quod mutatur ab alio mutatur ; sed primus ille motor ab alio mutari nequit ; ergo est prorsus immutabilis. Minor patet ex terminis : neque enim esset primus motor, si priorem supponeret, a quo mutaretur. Major vero a nobis demonstrata fuit in fine Physicæ. Et præterea manifesta est tum experientia, qua videmus mobilia quiescere, donec aliquid in eis motum excitet ; tum communi animi notione, qua notum habemus, inter movens et mobile esse relationem et subjectionem, quatenus id quod mutatur dependere censetur a suo motore ; patet autem non esse relationem, dependentiam, ac subjectionem ejusdem ad seipsum ; tum demum ex ipsis fontibus mutationis : etenim per se subjectum mutationis est potentia privata actu ; at vero per se causa efficiens mutationis est actus. Patet autem quod privatio actus non potest esse per se actus efficiens et causa actus, alias *non esse* efficeret *esse* ; ergo necessario distingui debet movens a mobili, seu causa efficiens mutationis ab ejus subjecto.

§ II. — Demonstratur existentia Dei sub ratione primæ causæ, entis necessarii, entis perfectissimi, supremi Moderatoris universi.

Secunda demonstratio existentiæ Dei petita ex rationi primæ causæ hoc pacto confici potest. Manifestum est in rerum natura quædam effici, cum antea non essent, id est accipere esse ab alio, nempe a sua causa effectrice. Etenim nobismet conscii sumus, nos non semper fuisse, sed ab aliquo præexistente accepisse esse ; quod et idem merito sentire possumus de aliis vilioribus anima nostra, nempe tellure, aqua, igne, imo astris ipsis ac cœlis, quippe cum hæc sint imperfectiora mente et ratione in nobis ab aliquibus annis exorta et vigente. Atqui impossibile est omnia accepisse esse ab alio, ita ut nihil in mundo sit à se ; ergo deveniendum est ad primam causam incausatam, quæque sit prima origo essendi. Major patet. Minor ita demonstratur : Quæ habent esse ab alio, non sunt nisi sit illud aliud a quo habent esse. Sed si omnia sint ab alio, non est illud aliud a quo omnia dicuntur esse ; ergo si omnia essent ab alio, reipsa nihil esset. Major nota est. Minor declaratur ; etenim non est aliud ab omnibus ; non enim diceres *omnia,* si aliud supponeres præter illa ; ergo si omnia sunt ab alio, sunt ab eo quod non est ; seu non est id a quo supponuntur esse.

Tertia demonstratio petita ex dote entis necesarii sic breviter conficitur : Impossibile est ut omnia sint contingentia, cum enim contingens sit quod possibile est non esse, possibile esset nihil fuisse, imo nihil esse potuisset, quia quod possibile est esse, non potest sibi dare esse, ergo oportet dari in natura immobilem essendi basim, cui necessario competat esse ; imo quæ sit ipsum *esse* subsistens ; non enim ei necessario et a se competere esse, si esset solum subjectum essendi et non ipsum *esse,* quia omnis essendi potentia ab alio existente in actu debet habere esse.

Quarta demonstratio petita ex ente infinite perfecto ita proponi potest : Cum in rebus aliæ aliis perfectiores sint in essendo, ut animalia plantis, homines animalibus, oportet rem omnium perfectissimam dari, alias fieret processus in infinitum in perfectione essendi ; imo sic daretur infinita res

perfecta, quamvis ad eam numerando perveniri non posset. Sed res illa perfectissima est Deus, quippe id sibi volunt omnes qui *Deum* nominant ; ergo datur Deus et confirmatur. Etenim cum ea quæ possunt esse non sint possibilia nisi quatenus continentur in existentibus, res perfectissima omnium non est aliquid mere possibile, sed necessario debet esse existens.

Quinta demum eaque illustrissima demonstratio petitur ex ratione supremi gubernatoris. Hæc dos præcipua est Divinitatis, adeo ut, cæteris concessis, illa sola negata, negetur Deus. Quapropter Athei censeri debent illi omnes, qui etsi admittant primum fontem motus, primam causam, ens necessarium ac perfectissimum, negant tamen illud esse intellectu præditum ac regere naturam, ut Epicurei, et ex antiquis naturalistis non pauci. Cæterum, ut hæc demonstratio magni momenti est, ita non tam humano ratiocinio, quam publico totius naturæ testimonio constat. Quippe per se notum est, iis effectibus præesse summam perfectamque rationem moderatricem, in quibus relucent omnes agentis perfectissime intelligentis ac sapientissime universa disponentis characteres ; alias enim, quod absurdum est, tribueretur effectibus causa, a qua toti abhorrent, et denegaretur illa connata ac germina, quam sibi totis exigunt. Atqui in dispositione mundi ac effectibus naturæ relucent omnes agentis propter finem characteres ; ergo mundo et naturæ præsidet causa agens propter finem, id est sapientissima et intelligentissama. Minor, in qua sola est difficultas, a nobis fuit satis luculenter demonstrata in Physica, agendo de causa finali, ut nihil necesse sit jam satis inculcata repetere.

§ III, — Adduntur quædam confirmationes, solvunturque objectiones Atheorum.

Præter has quinque illustres demonstrationes, existentia Dei potest aliis rationibus confirmari ; sed quas brevitatis causa indicasse sufficiat.

Prima petitur ex consensu omnium ætatum ac nationum mundi ac veluti communi conspiratione in agnoscenda colendaque Divinitate. Ecquæ enim tanta vis colligavit tot homines, tam in aliis dissentientes, in hac sententia, coegitque etiam sapientissimos et independentiæ avidissimos, ut Divinitatis dominium sponte, constanter, lætique agnoscerent, si totum chimæricum esset ? Plane ea alia non fuit, quam ipsius Auctoris naturæ Dei, qui sui notionem omnibus inseruit, ut totius vitæ rationalis præcipuum fundamentum.

Secunda peti potest ex ipsa anima nostra, quam sentimus ratione, sensu, libertateque præditam esse, divinumque aliquid respirare, ac corporibus naturaliter præeminere, imo dum illis jungitur, præsidere ac dominari, nec tamen prorsus independentem esse, sed alicui subjici, qui et eam effecerit, et corpori alligarit, et legibus quibusdam astrinxerit, etc. Quis igitur est auctor hujus animæ ? Quis eam corpori huic mortali præfecit ? Quis alligavit ? Quis etiam repugnantem coercet ? Quis ei corpus aptavit ? Quis subjecit ? Quis utrique utriusque tantum amorem inspiravit ? An agens irrationale ac corporeum ? At ipsa naturaliter præeminet corporibus, repugnatque irrationale rationali essendi, vivendique, atque omnium perfectionum principium esse. Agnoscamus igitur Patrem illum spirituum, et rationis fontem, eumque non mortuum ac irrationalem, sed perfectissime vivum ac intelligentem.

Tertia repeti potest ex analogia mundi cum homine. Quippe sapientissime

celebrarunt antiqui, hominem esse mundi quoddam compendium. Ut igitur anima præest corpori, et ratione sua illud regit ; ita par est æstimare totam hanc molem corporum in unum universum ut plura membra in unum corpus adunatam subesse alicui universali rationi. Neque enim ratio nostra regens corpus tot tamque insignibus indiciis se prodit extrinsecus, ac ratio illa suprema regens nundum. Quippe nimium felices sumus, si in componendis nostris negotiolis, mundi naturæque ordinem vel a longe possimus imitari.

Quarta demum, ne plura accumulem, repeti potest ex illis ipsis, qui Deum ignorant aut negant. Quippe primi sunt homines stupidi, ac tantum non belluini : nam inter omnes politiores populos Divinitatis notitia et cultus semper floruere. Secundi vero sunt homines aut atrabiliosi et quodam furoris œstro correpti, qui immanem hanc impietatem ut non vulgaris ingenii audaciam affectant ; aut facinorosi ac perditissimæ conscientiæ, qui, ut omne humanum divinumque jus liberius violent, exstirpatis cæteris æqui ac boni columinibus, hoc postremum totius bonæ vitæ fundamentum in corde suo subvertere nituntur ; aut scioli quidam reipsa inepti, sed usque ad insaniam superbi ac præfidentes, quibus heroicum quoddam facinus videtur certissima quæque audacissime pernegare ; aut voluptuosi ac vitæ mollitie perditi, quorum mens sepulta in carne et sanguine nihil divinum potest sapere ; aut demum scurræ ac ridiculi nebulones, nullius frugi, nullius nisi ad malignas nugas ingenii, toti ad seria et optima quæque facetiis corrumpenda geniti. Ex hac hominum colluvie, ex his humani generis opprobriis emergunt Athei : qui omnes sublato negatoque Deo, maligne exultant, ut de quodam egregio facinore, instar seditiosorum civium, optimo principe ac reipublicæ parente obtruncato.

Igitur objici potest primo : Res tanti momenti, ut est Deus, non debet induci in rerum natura sine gravissimo fundamento : male enim consuleretur libertati hominum, si tantus tamque timendus Dominus eorum cervicibus gratis imponeretur. Atqui rationes quæ Deum probant, esto sint efficaces, non tamen omnino convincentes sunt, quippe videntur solvi posse ; ergo non videtur Deus admittendus.

Secundo : Si exstaret Deus summe bonus, nihil male fieret : non enim summe bonus est qui mala impedire non vult, aut non potest. Atqui plurima mala fiunt ; ergo non datur Deus summe bonus.

Tertio : Nemo prudens patitur sibi a subditis irrogari injuriam, si prohibere possit. Sed ab impiis et blasphemis videmus impune irrogari injuriam Deo ; ergo videtur non existere Deus qui illos coercere possit.

Quarto : Videmus res humanas pessime administrari ; malos prospere agere, bonos opprimi, seductores et hypocritas suum virus late diffundere, simplices et veraces contemni, etc.; ergo videtur non esse Deus, qui hæc curet.

Quinto : Si esset Deus, curaret utique homines, neque proinde sineret eos tot ærumnis misere confici ; ergo nullus esse videtur.

Sexto : Verus Deus vero suo cultui provideret, ac proinde tot religiones erroneas non permitteret. Atqui innumeræ sunt inter se pugnantes, ac genus humanum miserum in modum discerpentes ; ergo aut Deus non est, aut certe homines non curat.

Hæ similisque furfuris argumentationes sunt quas Athei jactare solent ut invictas demonstrationes. At quis sanæ mentis non videt puerilia ratiocinia

esse, quæque comparatione gravissimarum rationum quibus stabilitur existentia Divinitatis nullius prorsus momenti habeantur. Atque ut in singulis quam facile confutari possint, ostendamus.

Respondeo ad primam, in primis nullam veritatem, etiam eorum quibus homines maxime confidunt, tot tamque validis argumentis stabiliri, ac divinitatis existentiam. Sed nihil mirum Atheos eorum vim minime sentire; quippe qui nihil magis cordi habent, quam ut ab oculis amoliantur motiva quibus ad Deum reduci possent; cum e contra toti sint in exaggerandis iis quæ suæ perfidiæ tantisper favent. Addo tamen præterea hominem bonum ac minime protervum, etsi essent minus quam sunt valida, debere iis libenter acquiescere: qui Deus non est aliquid grave et onerosum, ut illi inepte calumniantur, sed optima ac convenientissima res quæ cogitari ac optari possit, proindeque digna quam omnes boni cupiant existere Sed radix totius mali est, quod Atheis cum sint pessimi, optimi principis potestatem ac censuram reformidant, ut rei judicem quantumvis bonum; atque idcirco nullum non moliuntur lapidem ut illum recusent. Quam melius foret, ut omnes boni esse satageremus, atque tales in quibus nemo bonus quidquam valeret reprehendere! Plane tunc sentiremus Deum non esse formidabilem Dominum; quem nobis expediat non esse, sed magis optimum patrem, quem totis votis nobis præesse cupiamus. Qui sunt hujusmodi, facile agnoscunt quam validis argumentis stabilita sit Dei existentia.

Respondeo ad secundum, decere summum bonum, ut ea mala non impediat, ex quibus majora bona redundant. Unde nihil mirum, si Deus licet optimus non omnia mala tollat, ne majora bona impediat: præcipue quia ita fert conditio rerum ob originale nihilum.

Respondeo ad tertium, Dei sapientiam decere ut unumquodque regat juxta suam conditionem. Cum igitur homo ex naturæ suæ conditione sit liber libertate defectiva, oportuit ut tantisper sibi permitteretur, suaque frueretur libertate, etiam si illa esset aliquando abusurus in contemptum Dei. Non enim contemptus ille nocet Deo: sed magis suo tempore punitus ejus justitiam commendabit.

Ad quartum respondeo, res humanas plerumque male administrari, quia administrantur ratione humana, quæ plerumque deficit; sed corrigetur suo tempore a ratione divina. Neque interim præjudicium fit bonis, quia injuriæ ipsæ transeunt illis in illustrem materiam virtutis. Unde non sunt jacturæ, sed semina copiosa messe suo tempore compensanda.

Ad quintum respondeo, admodum ingratum esse, qui videre nolit quanta bona hominibus largita sit divina benignitas. Quod si quibusdam malis permixta sint, ea fere omnia proficiscuntur ex malignitate hominum divinis beneficiis ac sua libertate abutentium ad sese mutuo devorandum ac divexandum. Sed ecce Epicuræos in hac parte sibi egregie contradicentes: quippe ex una parte celebrant miserias humanas ad eliminandam Divinitatis providentiam; cum aliunde jactitent nemini male esse, nisi propter suam insipientiam, naturamque nobis bonorum plusquam satis semper tribuere ad bene beateque vivendum.

Ad sextum respondeo, Deum satis providisse cultui suo, tum per lumen naturale, quod nos Dei agnoscendi amandique continuo admonet; tum per

specialem instructionem, quam primis parentibus commisit posteritati tradendam, atque identidem collapsam restauravit. Sed hominum socordia et malitia in causa est tot errorum utrumque lumen exstinguentium, quatenus alii quidem seducere gestiunt, alii vero seduci. Quam pruriginem, ut docet Theologia et confirmat experientia, malus quidam genius inflammat. Unde ex eo argumento nihil quidem adversus Dei providentiam colligi debet, sed tantum conjectandi locus datur, genus humanum scelere quodam in omnes vulgato iram Dei potuisse provocare, atque idcirco propriæ nequitiæ ac malorum geniorum potestati esse permissum. Sed hac de re plus quam satis.

Articulus secundus. — *De attributis Dei.*

Demonstrata Dei existentia ac posita communi illa Divinitatis notione, qua omnes intelligunt nomine *Dei* Ens a se, quod iis omnibus quæ sunt, est ut fons et principium essendi, facile deduci possunt ejus attributa ; atque ut rem, quam pro merito expendunt Theologi, tantisper solum, et ut aiunt, crassa Minerva delibemus.

In primis, cum tantopere celebraverimus actum et potentiam ut constitutiva entis, sequitur manifeste Deum esse actum purissimum, plenissimamque essendi actualitatem nulla potentialitate dilutam. Quippe cum in compositis ex actu et potentia essendi, oporteat potentiam reductam fuisse ad actum essendi ab aliquo existente in actu ; non enim ex seipsa reducta esse potest, cum magis ex seipsa dicat privationem actus cum capacitate illum ab alio recipiendi ; ergo primum essendi principium, scilicet Deus, non potest esse per constitutionem potentiæ et actus, sed per omnimodam actualitatem.

Secundo, sequitur Deum esse unicum et infinitum : quia actus non finitur et multiplicatur nisi per potentiam, in qua recipitur, ut supra ostensum est ; ergo si *esse* divinum est actus irreceptus, erit unicus et infinitus.

Tertio sequitur Deum esse immutabilem. Omnis enim mutatio supponit potentiam ad terminum mutationis, et etiam supponit causam mutantem et moventem : Deus autem nec est in potentia ad aliquid, nec subjacet causæ a qua moveri possit.

Quarto, sequitur Deum esse æternum : quia æternitas est mensura entis omni ex parte immutabilis.

Quinto, sequitur Deum esse immaterialem et spiritualem : est enim actus purus, ac proinde omnis materialitatis expers.

Sexto, sequitur Deum esse intellectu et voluntate præditum : quia istæ perfectiones conveniunt substantiis spiritualibus; ergo sicut Deus est maxime spiritualis, ita et maxime intellectualis.

Sequitur septimo Deum esse libertate præditum, proindeque omnia libere producere : quia libertas est proprietas voluntatis.

Sequitur octavo Deum esse summe bonum : quia continet in se plenitudinem omnium perfectionum, quas communicat creaturis.

Sequitur nono Deum esse omnipotentem : quia cum contineat totam essendi plenitudinem, omnia potest intra lineam entis. Non potest tamen contradictoria, quia contradictio destruit ens.

Sequitur decimo Deum esse immensum, et ubique præsentem, ac omnia cognoscentem. Cum enim sit omnium causa, necesse est, ut ubique sit præsens, et omnia cognoscat, sicut peritus artifex cognoscit sua arte facta. Verum iis leviter delibatis, solum tantisper dicendum de emanatione rerum a Deo : quippe de qua identidem mentio nobis incidit in decursu Philosophiæ.

Igitur cum omnes, qui Deum agnovere, illum semper habuerint ut omnium aliorum causam et Dominum, non omnes tamen eodem modo intellexere hanc rerum a Deo emanationem. Quippe alii cum non satis caperent immensam Dei potestatem, putavere huic emanationi præsupponendam esse materiam, quam proinde æternam habuere, et ex qua Deus cuncta conficeret. Alii vero e contra non modo Deo, sed etiam aliis rebus potestatem attribuere producendi aliquid ex nihilo. Ut utrumque confutetur,

Dico primo : Deus creavit omnia, etiam materiam primam. Conclusio est de fide.

Probatur ratione D. Thomæ. Causa universalis entis debet producere omnia quæ sunt sub linea entis participati : sed Deus est causa universalissima entis ; ergo debet causare omnia, quæ sunt sub linea entis. Atqui materia prima comprehenditur sub linea entis, est enim potentia ad essendum; ergo non solum omnia alia, sed etiam materia prima est causata a Deo.

Confirmatur : Tum quia Deus est universalior causa, quam cætera entia ab ipso producta ; ergo debet minus præsupponere, quam ipsa. Atqui cætera entia solum præsupponunt materiam primam; ex qua suos effectus producunt ; ergo Deus non debet illam supponere. Tum quia Deus producit entia immaterialia, ut Angelos, qui non producuntur ex aliqua materia, sed ex nihilo ; ergo potest educere suos effectus de nihilo, ac proinde causare totum id, quod est in rebus, etiam materiam primam.

Dico secundo : Nulla creatura potest creare per modum causæ principalis. Ita D. Thomas 1 part., quæst. 45., art. 5.

Probatur conclusio ejus ratione : Nulla creatura potest respicere ens sub universalissima ratione entis : atqui causa creans debet respicere ens sub universalissima ratione entis ; ergo nulla creatura potest creare. Minor constat : nam causa creans nihil supponit de ente ; ergo debet respicere universalissimam rationem entis comprehendentem omnes essendi modos. Major vero declaratur : etenim ens sub universalissima ratione entis est effectus proprius Dei ; oportet enim universalissimæ causæ assignare universalissimum effectum.

Dico tertio : Creatura non potest esse instrumentum physicum ad creationem. Ita expresse D. Thomas 1 part., quæst., 45, art. 5.

Probatur conclusio ratione D. Thomæ : Intantum aliqua causa cooperatur instrumentaliter alteri, inquantum per aliquam actionem sibi propriam attingit subjectum, circa quod operatur causa principalis : atqui nulla creatura potest habere actionem attingentem subjectum ipsius creationis ; ergo non potest instrumentaliter creare. Minor constat ; quia creatio non supponit subjectum. Major vero declaratur : si enim instrumentum non ageret per actionem sibi propriam circa tale subjectum, non posset dici instrumentum, sed tantum medium.

TRAITÉ DE L'EXISTENCE

ET

DES ATTRIBUTS DE DIEU

PAR FÉNELON

(ABRÉGÉ)

PREMIÈRE PARTIE

DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE DE DIEU TIRÉE DU SPECTACTE DE LA NATURE ET DE LA CONNAISSANCE DE L'HOMME

CHAPITRE Ier

Preuves de l'existence de Dieu, tirées de l'aspect général de l'univers.

Je ne puis ouvrir les yeux sans admirer l'art qui éclate dans toute la nature : le moindre coup d'œil suffit pour apercevoir la main qui fait tout. Que les hommes accoutumés à méditer les vérités abstraites et à remonter aux premiers principes connaissent la Divinité par son idée ; c'est un chemin sûr pour arriver à la source de toute vérité. Mais plus ce chemin est droit et court, plus il est rude et inaccessible au commun des hommes, qui dépendent de leur imagination. C'est une démonstration si simple qu'elle échappe, par sa simplicité, aux esprits incapables des opérations purement intellectuelles. Plus cette voie de trouver le premier Être est parfaite, moins il y a d'esprits capables de la suivre.

Mais il y a une autre voie moins parfaite, et qui est proportionnée aux hommes les plus médiocres. Les hommes les moins exercés aux raisonnements et les plus attachés aux préjugés sensibles, peuvent, d'un seul regard, découvrir celui qui se peint dans tous ses ouvrages. La sagesse et la puissance

qu'il a marquées dans tout ce qu'il a fait le font voir, comme dans un miroir, à ceux qui ne peuvent le contempler dans sa propre idée. C'est une philosophie sensible et populaire, dont tout homme sans passions et sans préjugés est capable.

Si un grand nombre d'hommes d'un esprit subtil et pénétrant n'ont pas trouvé Dieu par ce coup d'œil jeté sur toute la nature, il ne faut pas s'en étonner : les passions qui les ont agités leur ont donné des distractions continuelles, ou bien les faux préjugés qui naissent des passions ont fermé leurs yeux à ce grand spectacle.

Saint Augustin dit que ces merveilles se sont avilies par leur répétition continuelle. Cicéron parle précisément de même. A force de voir tous les jours les mêmes choses, l'esprit s'y accoutume aussi bien que les yeux ; il n'admire ni n'ose se mettre en aucune manière en peine de chercher la cause des effets qu'il voit toujours arriver de la même sorte ; comme si c'était la nouveauté, et non pas la grandeur de la chose même, qui dût nous porter à faire cette recherche.

Mais enfin toute la nature montre l'art infini de son auteur. Quand je parle d'un art, je veux dire un assemblage de moyens choisis tout exprès pour parvenir à une fin précise : c'est un ordre, un arrangement, une industrie, un dessein suivi. Le hasard est, tout au contraire, une cause aveugle et nécessaire, qui ne prépare, qui n'arrange, qui ne choisit rien, et qui n'a ni volonté ni intelligence. Or, je soutiens que l'univers porte le caractère d'une cause infiniment puissante et industrieuse. Je soutiens que le hasard, c'est-à-dire le concours aveugle et fortuit des causes nécessaires et privées de raison, ne peut avoir formé ce tout. C'est ici qu'il est bon de rappeler les célèbres comparaisons des anciens.

Qui croira que l'*Iliade* d'Homère, ce poème si parfait, n'ait jamais été composé par un effort du génie d'un grand poète, et que les caractères de l'alphabet, ayant été jetés en confusion, un coup de pur hasard, comme un coup de dé, ait rassemblé toutes les lettres précisément dans l'arrangement nécessaire pour décrire, dans des vers pleins d'harmonie et de variété, tant de grands évènements, pour les placer et pour les lier si bien tous ensemble, pour peindre chaque objet avec tout ce qu'il a de plus gracieux, de plus noble et de plus touchant ; enfin pour faire parler chaque personne selon son caractère, d'une manière si naïve et si passionnée ? Qu'on raisonne et qu'on subtilise tant qu'on voudra, jamais on ne persuadera à un homme sensé que l'*Iliade* n'ait point d'autre auteur que le hasard.

Qui trouverait, dans une île déserte et inconnue à tous les hommes une belle statue de marbre, dirait aussitôt : Sans doute il y a eu ici autrefois des hommes : je reconnais la main d'un habile sculpteur ; j'admire avec quelle délicatesse il a su proportionner tous les membres de ce corps, pour leur donner tant de beauté, de grâce, de majesté, de vie, de tendresse, de mouvement et d'action.

Que répondrait cet homme si quelqu'un s'avisait de lui dire : Non, un sculpteur ne fit jamais cette statue. Elle est faite, il est vrai, selon le goût le plus exquis, et dans les règles de la perfection ; mais c'est le hasard tout seul qui l'a faite. Parmi tant de morceaux de marbre, il y en a eu un qui s'est

formé ainsi de lui-même ; les pluies et les vents l'ont détaché de la montagne ; un orage très violent l'a jeté tout droit sur ce piédestal, qui s'était préparé de lui-même dans cette place.

Je ne puis me résoudre à quitter ces exemples sans prier le lecteur de remarquer que les hommes les plus sensés ont naturellement une peine extrême à croire que les bêtes n'aient aucune connaissance et qu'elles soient de pures machines. D'où vient cette répugnance invincible en tant de bons esprits ? C'est qu'ils supposent avec raison que des mouvements si justes, et d'une si parfaite mécanique, ne peuvent se faire sans quelque industrie, et que la matière seule sans art ne peut faire ce qui marque tant de connaissance.

CHAPITRE II

Preuves de l'existence de Dieu tirées de la considération des principales merveilles de la nature

Arrêtons-nous d'abord au grand objet qui attire nos premiers regards, je veux dire la structure générale de l'univers. Jetons les yeux sur cette terre qui nous porte ; regardons cette voûte immense des cieux qui nous couvre, ces abîmes d'air et d'eau qui nous environnent, et ces astres qui nous éclairent.

Qui est-ce qui a suspendu ce globe de la terre qui est immobile ? qui est-ce qui en a posé les fondements ? Rien n'est, ce semble, plus vil qu'elle : les plus malheureux la foulent aux pieds. Mais c'est pourtant pour la posséder qu'on donne tous les plus grands trésors. Si elle était plus dure, l'homme ne pourrait en ouvrir le sein pour la cultiver ; si elle était moins dure, elle ne pourrait le porter ; il enfoncerait partout comme il enfonce dans le sable ou dans un bourbier. C'est du sein inépuisable de la terre que sort tout ce qu'il y a de plus précieux. Cette masse informe, vile et grossière, prend toutes les formes les plus diverses, et elle seule devient tour à tour tous les biens que nous lui demandons : cette boue si sale se transforme en mille beaux objets qui charment les yeux ; en une seule année, elle devient branches, boutons, feuilles, fleurs, fruits et semences pour renouveler ses libéralités en faveur des hommes. Rien ne l'épuise : plus on déchire ses entrailles, plus elle est libérale. Après tant de siècles pendant lesquels tout est sorti d'elle, elle n'est point encore usée : elle ne ressent aucune vieillesse ; ses entrailles sont encore pleines des mêmes trésors. Mille générations ont passé dans son sein : tout vieillit, excepté elle seule ; elle se rajeunit chaque année au printemps.

Tout ce que la terre produit, se corrompant, rentre dans son sein et devient le germe d'une nouvelle fécondité. Ainsi elle reprend tout ce qu'elle a donné, pour le rendre encore. Ainsi la corruption des plantes, et les excréments des animaux qu'elle nourrit, la nourrissent elle-même et perpétuent sa fertilité. Ainsi, plus elle donne, plus elle reprend ; et elle ne s'épuise jamais, pourvu qu'on sache, dans la culture, lui rendre ce qu'elle a donné.

Tout sort de son sein, tout y rentre, et rien ne s'y perd. Toutes les semences qui y retournent se multiplient. Confiez à la terre des grains de blé ; en se pourrissant ils germent, et cette mère féconde vous rend avec usure plus d'épis qu'elle n'a reçu de grains. Creusez dans ses entrailles ; vous y trouverez la pierre et le marbre pour les plus superbes édifices. Mais qui est-ce qui a renfermé tant de trésors dans son sein, à condition qu'ils se reproduisent sans cesse ? Voyez tant de métaux précieux et utiles, tant de minéraux destinés à la commodité de l'homme.

Admirez les plantes qui naissent de la terre ; elles fournissent des aliments aux sains, et des remèdes aux malades. Leurs espèces et leurs vertus sont innombrables : elles ornent la terre ; elles donnent de la verdure, des fleurs odoriférantes et des fruits délicieux. Voyez-vous ces vastes forêts qui paraissent aussi anciennes que le monde ? Ces arbres s'enfoncent dans la terre par leurs racines, comme leurs branches s'élèvent vers le ciel ; leurs racines les défendent contre les vents, et vont chercher, comme par de petits tuyaux souterrains, tous les sucs destinés à la nourriture de leur tige ; la tige elle-même se revêt d'une dure écorce, qui met le bois tendre à l'abri des injures de l'air ; les branches distribuent en divers canaux la sève que les racines avaient réunie dans le tronc. En été, ces rameaux nous protègent de leur ombre contre les rayons du soleil ; en hiver, ils nourrissent la flamme qui conserve en nous la chaleur naturelle. Leur bois n'est pas seulement utile pour le feu ; c'est une matière douce, quoique solide et durable, à laquelle la main de l'homme donne sans peine toutes les formes qu'il lui plaît, pour les plus grands ouvrages de l'architecture et de la navigation. De plus, les arbres fruitiers, en penchant leurs rameaux vers la terre, semblent offrir leurs fruits à l'homme. Les arbres et les plantes, en laissant tomber leurs fruits ou leurs graines, se préparent autour d'eux une nombreuse postérité. La plus faible plante, le moindre légume, contient en petit volume, dans une graine, le germe de tout ce qui se déploie dans les plus hautes plantes et dans les plus grands arbres. La terre, qui ne change jamais, fait tous ces changements dans son sein.

Regardons maintenant ce qu'on appelle l'eau : c'est un corps liquide, clair et transparent. D'un côté, il coule, il échappe, il s'enfuit ; de l'autre, il prend toutes les formes des corps qui l'environnent, n'en ayant aucune par lui-même. Si l'eau était un peu plus raréfiée, elle deviendrait une espèce d'air ; toute la face de la terre serait sèche et stérile ; il n'y aurait que des animaux volatiles ; nulle espèce d'animal ne pourrait nager, nul poisson ne pourrait vivre ; il n'y aurait aucun commerce par la navigation. Quelle main industrieuse a su épaissir l'eau en subtilisant l'air, et distinguer si bien ces deux espèces de corps fluides ?

Si l'eau était un peu plus raréfiée, elle ne pourrait plus soutenir ces prodigieux édifices flottants qu'on nomme vaisseaux ; les corps les moins pesants s'enfonceraient d'abord dans l'eau. Qui est-ce qui a pris le soin de choisir une si juste configuration de parties et un degré si précis de mouvement, pour rendre l'eau si fluide, si insinuante, si propre à échapper, si incapable de toute consistance, et néanmoins si forte pour porter et si impétueuse pour entraîner les plus pesantes masses ? Elle est docile ; l'homme la

mène, comme un cavalier mène un cheval sur la pointe des rênes ; il la distribue comme il lui plaît ; il l'élève sur les montagnes escarpées, et se sert de son poids pour lui faire faire des chutes qui la font remonter autant qu'elle est descendue. Mais l'homme, qui mène les eaux avec tant d'empire, est à son tour mené par elles. L'eau est une des plus grandes forces mouvantes que l'homme sache employer, pour suppléer à ce qui lui manque, dans les arts les plus nécessaires, par la petitesse et par la faiblesse de son corps.

Mais ces eaux qui, nonobstant leur fluidité, sont des masses si pesantes, ne laissent pas de s'élever au-dessus de nos têtes, et d'y demeurer longtemps suspendues. Voyez-vous ces nuages qui volent comme sur les ailes des vents? S'ils tombaient tout à coup par de grosses colonnes d'eau, rapides comme des torrents, ils submergeraient et détruiraient tout dans l'endroit de leur chute, et le reste des terres demeurerait aride. Quelle main les tient dans ces réservoirs suspendus, et ne leur permet de tomber que goutte à goutte, comme si on les distillait par un arrosoir ? D'où vient qu'en certains pays chauds, où il ne pleut presque jamais, les rosées de la nuit sont si abondantes qu'elles suppléent au défaut de la pluie ; et qu'en d'autres pays, tels que les bords du Nil et du Gange, l'inondation régulière des fleuves en certaines saisons pourvoit, à point nommé, aux besoins des peuples pour arroser les terres ? Peut-on imaginer des mesures mieux prises pour rendre tous les pays fertiles ?

Ainsi l'eau désaltère non seulement les hommes, mais encore les campagnes arides ; et celui qui nous a donné ce corps fluide, l'a distribué avec soin sur la terre, comme les canaux d'un jardin. Les eaux tombent des hautes montagnes où leurs réservoirs sont placés ; elles s'assemblent en gros ruisseaux dans les vallées ; les rivières serpentent dans les vastes campagnes pour les mieux arroser ; elles vont enfin se précipiter dans la mer, pour en faire le centre du commerce à toutes les nations. Cet Océan, qui semble mis au milieu des terres, pour en faire une éternelle séparation, est au contraire le rendez-vous de tous les peuples, qui ne pourraient aller par terre d'un bout du monde à l'autre qu'avec des fatigues, des longueurs et des dangers incroyables. C'est par ce chemin sans traces, au travers des abîmes, que l'ancien monde donne la main au nouveau, et que le nouveau prête à l'ancien tant de commodités et de richesses.

Les eaux distribuées avec tant d'art font une circulation dans la terre, comme le sang circule dans le corps humain. Mais outre cette circulation perpétuelle de l'eau, il y a encore le flux et le reflux de la mer. Ne cherchons point les causes de cet effet si mystérieux. Ce qui est certain, c'est que la mer vous porte et vous reporte précisément aux mêmes lieux à certaines heures. Qui est-ce qui la fait se retirer et puis revenir sur ses pas avec tant de régularité ? Un peu plus ou un peu moins de mouvement dans cette masse fluide déconcerterait toute la nature ; un peu plus de mouvement dans les eaux qui remontent inonderait des royaumes entiers. Qui est-ce qui a su prendre des mesures si justes dans des corps immenses ? Qui est-ce qui a su éviter le trop et le trop peu ? Quel doigt a marqué à la mer, sur son rivage, la borne immobile qu'elle doit respecter dans la suite de tous les siècles, en lui disant : Là vous viendrez briser l'orgueil de vos vagues ?

Mais ces eaux si coulantes deviennent tout à coup, pendant l'hiver, dures comme des rochers ; les sommets des hautes montagnes ont même en tout temps des glaces et des neiges, qui sont les sources des rivières, et qui abreuvant les pâturages les rendent plus fertiles.

Après avoir considéré les eaux, appliquons-nous à examiner d'autres masses encore plus étendues. Voyez-vous ce qu'on nomme l'air ? C'est un corps si pur, si subtil et si transparent, que les rayons des astres situés dans une distance presque infinie de nous le percent tout entier sans peine, et en un seul instant, pour venir éclairer nos yeux. Un peu moins de subtilité dans ce corps fluide nous aurait dérobé le jour, ou ne nous aurait laissé tout au plus qu'une lumière sombre et confuse, comme quand l'air est plein de brouillards épais. Nous vivons plongés dans des abîmes d'air, comme les poissons dans des abîmes d'eau. De même que l'eau, si elle se subtilisait, deviendrait une espèce d'air qui ferait mourir les poissons ; l'air, de son côté, nous ôterait la respiration, s'il devenait plus épais et plus humide : alors nous nous noierions dans les flots de cet air épaissi, comme un animal terrestre se noie dans la mer. Qui est-ce qui a purifié avec tant de justesse cet air que nous respirons ? S'il était plus épais, il nous suffoquerait, comme, s'il était plus subtil, il n'aurait pas cette douceur qui fait une nourriture continuelle au dedans de l'homme : nous éprouverions partout ce qu'on éprouve sur le sommet des montagnes les plus hautes, où la subtilité de l'air ne fournit rien d'assez humide et d'assez nourrissant pour les poumons.

Mais quelle puissance invisible excite et apaise si soudainement les tempêtes de ce grand corps fluide ? Celles de la mer n'en sont que les suites. De quel trésor sont tirés les vents qui purifient l'air, qui attiédissent les saisons brûlantes, qui tempèrent la rigueur des hivers, et qui changent en un instant la face du ciel ? Sur les ailes de ces vents volent les nuées d'un bout de l'horizon à l'autre. On sait que certains vents règnent en certaines mers dans des saisons précises : ils durent un temps réglé ; et il leur en succède d'autres, comme tout exprès pour rendre les navigations commodes et régulières. Pourvu que les hommes soient patients et aussi ponctuels que les vents, ils feront sans peine les plus longues navigations.

Voyez-vous ce feu qui paraît allumé dans les astres, et qui répand partout la lumière ? Voyez-vous cette flamme que certaines montagnes vomissent, et que la terre nourrit de soufre dans ses entrailles ? Ce même feu demeure paisiblement caché dans les veines des cailloux, et il y attend à éclater jusqu'à ce que le choc d'un autre corps l'excite, pour ébranler les villes et les montagnes. L'homme a su l'allumer et l'attacher à tous ses usages, pour plier les plus durs métaux, et pour nourrir avec du bois, jusque dans les climats les plus glacés, une flamme qui lui tienne lieu du soleil, quand le soleil s'éloigne de lui. Cette flamme se glisse subtilement dans toutes les semences ; elle est comme l'âme de tout ce qui vit ; elle consume tout ce qui est impur, et renouvelle ce qu'elle a purifié. Le feu prête sa force aux hommes trop faibles ; il enlève tout à coup les édifices et les rochers. Mais veut-on le borner à un usage plus modéré ? il réchauffe l'homme, et il cuit ses aliments. Les anciens, admirant le feu, ont cru que c'était un trésor céleste que l'homme avait dérobé aux dieux.

Il est temps de lever nos yeux vers le ciel. Quelle puissance a construit au-dessus de nos têtes une si vaste et si superbe voûte? Quelle étonnante variété d'admirables objets! C'est pour nous donner un beau spectacle, qu'une main toute-puissante a mis devant nos yeux de si grands et de si éclatants objets. C'est pour nous faire admirer le ciel, dit Cicéron, que Dieu a fait l'homme autrement que le reste des animaux. Il est droit, et lève la tête, pour être occupé de ce qui est au-dessus de lui. Tantôt nous voyons un azur sombre, où les feux les plus purs étincellent; tantôt nous voyons dans un ciel tempéré les plus douces couleurs, avec des nuances que la peinture ne peut imiter; tantôt nous voyons des nuages de toutes les figures et de toutes les couleurs les plus vives, qui changent à chaque moment cette décoration par les plus beaux accidents de lumière.

La succession régulière des jours et des nuits, que fait-elle entendre? Le soleil ne manque jamais, depuis tant de siècles, à servir les hommes, qui ne peuvent se passer de lui. L'aurore, depuis des milliers d'années, n'a pas manqué une seule fois d'annoncer le jour: elle le commence à point nommé, au moment et au lieu réglés. Le soleil, dit l'Écriture, sait où il doit se coucher chaque jour. Par là il éclaire tour à tour les deux côtés du monde, et visite tous ceux auxquels il doit ses rayons. Le jour est le temps de la société et du travail: la nuit, enveloppant de ses ombres la terre, finit tour à tour toutes les fatigues et adoucit toutes les peines; elle suspend, elle calme tout; elle répand le silence et le sommeil; en délassant les corps, elle renouvelle les esprits. Bientôt le jour revient pour rappeler l'homme au travail, et pour ranimer toute la nature.

Mais outre ce cours si constant qui forme les jours et les nuits, le soleil nous en montre un autre par lequel il s'approche pendant six mois d'un pôle, et au bout de six mois revient avec la même diligence sur ses pas pour visiter l'autre. Ce bel ordre fait qu'un seul soleil suffit à toute la terre. S'il était plus grand, dans la même distance il embraserait tout le monde; la terre s'en irait en poudre; si, dans la même distance, il était moins grand, la terre serait toute glacée et inhabitable; si, dans la même grandeur, il était plus voisin de nous, il nous enflammerait; si, dans la même grandeur, il était plus éloigné de nous, nous ne pourrions subsister dans le globe terrestre, faute de chaleur. Quel compas, dont le tour embrasse le ciel et la terre, a pris des mesures si justes? Cet astre ne fait pas moins de bien à la partie dont il s'éloigne pour la tempérer, qu'à celle dont il s'approche pour la favoriser de ses rayons. Ses regards bienfaisants fertilisent tout ce qu'il voit. Ce changement fait celui des saisons, dont la variété est si agréable. Le printemps fait taire les vents glacés, montre les fleurs et promet les fruits. L'été donne les riches moissons. L'automne répand les fruits promis par le printemps. L'hiver, qui est une espèce de nuit où l'homme se délasse, ne concentre tous les trésors de la terre qu'afin que le printemps suivant les déploie avec toutes les grâces de la nouveauté. Ainsi la nature diversement parée donne tour à tour tant de beaux spectacles, qu'elle ne laisse jamais à l'homme le temps de se dégoûter de ce qu'il possède.

Mais comment est-ce que le cours du soleil peut être si régulier? Il paraît que cet astre n'est qu'un globe de flamme très subtile, et par conséquent très

fluide. Qui est-ce qui tient cette flamme, si mobile et si impétueuse, dans les bornes précises d'un globe parfait ? Quelle main conduit cette flamme dans un chemin si droit, sans qu'elle s'échappe jamais d'aucun côté ? Cette flamme ne tient à rien, et il n'y a aucun corps qui pût ni la guider ni la tenir assujettie : elle consumerait bientôt tout corps qui la tiendrait renfermée dans son enceinte. Où va-t-elle ? Qui lui a appris à tourner sans cesse et si régulièrement dans des espaces où rien ne la gêne ? Ne circule-t-elle pas autour de nous tout exprès pour nous servir ? Que si cette flamme ne tourne pas, et si au contraire c'est nous qui tournons autour d'elle, je demande d'où vient qu'elle est si bien placée dans le centre de l'univers, pour être comme le foyer ou le cœur de toute la nature ? Je demande d'où vient que ce globe, d'une matière si subtile, ne s'échappe jamais d'aucun côté dans ces espaces immenses qui l'environnent, et où tous les corps qui sont fluides semblent devoir céder à l'impétuosité de cette flamme ? Enfin je demande d'où vient que le globe de la terre, qui est si dur, tourne si régulièrement autour de cet astre, dans les espaces où nul corps solide ne le tient assujetti, pour régler son cours ? Qu'on cherche tant qu'on voudra, dans la physique, les raisons les plus ingénieuses pour expliquer ce fait : toutes ces raisons, supposé même qu'elles soient vraies, se tourneront en preuves de la Divinité. Plus le ressort qui conduit la machine de l'univers est juste, simple, constant, assuré et fécond en effets utiles, plus il faut qu'une main très puissante et très industrieuse ait su choisir ce ressort, le plus parfait de tous.

Mais regardons encore une fois ces voûtes immenses, où brillent les astres, et qui couvrent nos têtes. Si ce sont des voûtes solides, qui en est l'architecte ? Qui est-ce qui a attaché tant de grands corps lumineux à certains endroits de ces voûtes, de distance en distance ? Qui est-ce qui fait tourner si régulièrement ces voûtes autour de nous ? Si au contraire les cieux ne sont que des espaces immenses remplis de corps fluides, comme l'air qui nous environne, d'où vient que tant de corps solides y flottent sans s'enfoncer jamais, et sans se rapprocher jamais les uns des autres ? Depuis tant de siècles que nous avons des observations astronomiques, on est encore à découvrir le moindre dérangement dans les cieux. Un corps fluide donne-t-il un arrangement si constant et si régulier aux corps solides qui nagent circulairement dans son enceinte ?

Mais que signifie cette multitudes presque innombrable d'étoiles ? La profusion avec laquelle la main de Dieu les a répandues sur son ouvrage fait voir qu'elles ne coûtent rien à sa puissance. Il en a semé les cieux, comme un prince magnifique répand l'argent à pleines mains, ou comme il met des pierreries sur un habit. Que quelqu'un dise, tant qu'il lui plaira, que ce sont autant de mondes semblables à la terre que nous habitons : je le suppose pour un moment. Combien doit être puissant et sage celui qui fait des mondes aussi innombrables que les grains de sable qui couvrent le rivage des mers, et qui conduit sans peine, pendant tant de siècles, tous ces mondes errants, comme un berger conduit un troupeau ! Si au contraire ce sont seulement des flambeaux allumés pour luire à nos yeux dans ce petit globe qu'on nomme la terre, quelle puissance, que rien ne lasse, et à qui rien ne coûte !

Quelle profusion pour donner à l'homme, dans ce petit coin de l'univers, un spectacle si étonnant !

Mais parmi ces astres, j'aperçois la lune, qui semble partager avec le soleil le soin de nous éclairer. Elle se montre à point nommé, avec toutes les étoiles, quand le soleil est obligé d'aller ramener le jour dans l'autre hémisphère. Ainsi la nuit même, malgré ses ténèbres, a une lumière sombre à la vérité, mais douce et utile. Cette lumière est empruntée du soleil, quoique absent. Ainsi tout est ménagé dans l'univers avec un si bel art, qu'un globe voisin de la terre, et aussi ténébreux qu'elle par lui-même, sert néanmoins à lui renvoyer par réflexion les rayons qu'il reçoit du soleil, et que le soleil éclaire par la lune les peuples qui ne peuvent le voir, pendant qu'il doit en éclairer d'autres.

Le mouvement des astres, dira-t-on, est réglé par des lois immuables. Je suppose le fait ; mais c'est ce fait même qui prouve ce que je veux établir. Qui est-ce qui a donné à toute la nature des lois tout ensemble si constantes et si salutaires, des lois si simples qu'on est tenté de croire qu'elles s'établissent d'elles-mêmes, et si fécondes en effets utiles, qu'on ne peut s'empêcher d'y reconnaître un art merveilleux ? D'où nous vient la conduite de cette machine universelle, qui travaille sans cesse pour nous, sans que nous y pensions ? A qui attribuerons-nous l'assemblage de tant de ressorts si profonds et si bien concertés, et de tant de corps grands et petits, visibles et invisibles, qui conspirent également pour nous servir ? Le moindre atome de cette machine qui viendrait à se déranger démonterait toute la nature. Les ressorts d'une montre ne sont point liés avec tant d'industrie et de justesse. Quel est donc ce dessein si étendu, si suivi, si beau, si bienfaisant ? La nécessité de ces lois, loin de m'empêcher d'en chercher l'auteur, ne fait qu'augmenter ma curiosité et mon admiration. Il fallait qu'une main également industrieuse et puissante mît, dans son ouvrage, un ordre également simple et fécond, constant et utile. Je ne crains donc pas de dire, avec l'Ecriture, que chaque étoile se hâte d'aller où le Seigneur l'envoie ; et que, quand il parle, elles répondent avec tremblement : Nous voici : *adsumus*.

Mais tournons nos regards vers les animaux, encore plus dignes d'admiration que les cieux et les astres. Il y en a des espèces innombrables. Les uns n'ont que deux pieds, d'autres en ont quatre, d'autres en ont un très grand nombre. Les uns marchent, les autres rampent, d'autres volent, d'autres nagent, d'autres volent, marchent et nagent tout ensemble. Les ailes des oiseaux et les nageoires des poissons sont comme des rames qui fendent la vague de l'air ou de l'eau, et qui conduisent le corps flottant de l'oiseau ou du poisson, dont la structure est semblable à celle d'un navire. Mais les ailes des oiseaux ont des plumes avec un duvet qui s'enfle à l'air, et qui s'appesantirait dans les eaux : au contraire, les nageoires des poissons ont des pointes dures et sèches, qui fendent l'eau sans en être imbibées, et qui ne s'appesantissent point quand on les mouille. Certains oiseaux qui nagent, comme les cygnes, élèvent en haut leurs ailes et tout leur plumage, de peur de le mouiller, et afin qu'il leur serve comme de voile. Ils ont l'art de tourner ce plumage du côté du vent, et d'aller, comme les vaisseaux, à la bouline, quand le vent ne leur est pas favorable. Les oiseaux aquatiques, tels

que les canards, ont aux pattes de grandes peaux qui s'étendent, et qui font des raquettes à leurs pieds, pour les empêcher d'enfoncer dans les bords marécageux des rivières.

Parmi ces animaux, les bêtes féroces, telles que les lions, sont celles qui ont les muscles les plus gros aux épaules, aux cuisses et aux jambes : aussi ces animaux sont-ils souples, agiles, nerveux et prompts à s'élancer. Les os de leurs mâchoires sont prodigieux, à proportion du reste de leur corps. Ils ont des dents et des griffes, qui leur servent d'armes terribles pour déchirer et pour dévorer les autres animaux.

Par la même raison, les oiseaux de proie, comme les aigles, ont un bec et des ongles qui percent tout. Les muscles de leurs ailes sont d'une extrême grandeur et d'une chair très dure, afin que leurs ailes aient un mouvement plus fort et plus rapide. Aussi ces animaux, quoique assez pesants, s'élèvent-ils sans peine jusque dans les nues, d'où ils s'élancent comme la foudre sur toute proie qui peut les nourrir.

D'autres animaux ont des cornes : leur plus grande force est dans les reins et dans le cou. D'autres ne peuvent que ruer. Chaque espèce a ses armes offensives ou défensives. Leurs chasses sont des espèces de guerres qu'ils font les uns contre les autres, pour les besoins de la vie.

Ils ont aussi leurs règles et leur police. L'un porte, comme la tortue, sa maison dans laquelle il est né ; l'autre bâtit la sienne, comme l'oiseau, sur les plus hautes branches des arbres, pour préserver ses petits de l'insulte des animaux qui ne sont point ailés. Il pose même son nid dans les feuillages les plus épais, pour le cacher à ses ennemis. Un autre, comme le castor, va bâtir jusqu'au fond des eaux d'un étang l'asile qu'il se prépare, et sait élever des digues pour le rendre inaccessible par l'inondation. Un autre, comme la taupe, naît avec un museau si pointu et si aiguisé, qu'il perce en un moment le terrain le plus dur, pour se faire une retraite souterraine. Le renard sait creuser un terrier avec deux issues, pour n'être point surpris, et pour éluder les piéges du chasseur.

Les animaux reptiles sont d'une autre fabrique. Ils se plient, ils se replient ; par les évolutions de leurs muscles, ils gravissent, ils embrassent, ils serrent, ils accrochent les corps qu'ils rencontrent, ils se glissent subtilement partout. Leurs organes sont presque indépendants les uns des autres : aussi vivent-ils encore après qu'on les a coupés.

Certains animaux paraissent faits pour l'homme. Le chien est né pour le caresser, pour se dresser comme il lui plaît, pour lui donner une image agréable de société, d'amitié, de fidélité et de tendresse, pour garder tout ce qu'on lui confie, pour prendre à la course beaucoup d'autres bêtes avec ardeur, et pour les laisser ensuite à l'homme, sans en rien retenir. Le cheval et les autres animaux semblables se trouvent sous la main de l'homme, pour le soulager dans son travail, et pour se charger de mille fardeaux. Ils sont nés pour porter, pour marcher, pour soulager l'homme dans sa faiblesse, et pour obéir à tous ses mouvements. Les bœufs ont la force et la patience en partage, pour traîner la charrue et pour labourer. Les vaches donnent des ruisseaux de lait. Les moutons ont, dans leur toison, un superflu qui n'est pas pour eux, et qui se renouvelle pour inviter l'homme à les tondre toutes

les années. Les chèvres mêmes fournissent un crin long qui leur est inutile, et dont l'homme fait des étoffes pour se couvrir. Les peaux des animaux fournissent à l'homme les plus belles fourrures dans les pays les plus éloignés du soleil. Ainsi l'auteur de la nature a vêtu ces bêtes selon leur besoin, et leurs dépouilles servent encore ensuite d'habits aux hommes pour les réchauffer dans ces climats glacés.

Considérons maintenant les merveilles qui éclatent également dans les plus grands corps et dans les plus petits. D'un côté je vois le soleil, tant de milliers de fois plus grand que la terre, je le vois qui circule dans des espaces en comparaison desquels il n'est lui-même qu'un atome brillant. Je vois d'autres astres, peut-être encore plus grands que lui, qui roulent dans d'autres espaces encore plus éloignés de nous. Au-delà de tous ces espaces, qui échappent déjà à toute mesure, j'aperçois encore confusément d'autres astres qu'on ne peut plus compter ni distinguer. La terre où je suis n'est qu'un point par proportion à ce tout, où l'on ne trouve jamais aucune borne. Ce tout est si bien arrangé qu'on n'y pourrait déplacer un seul atome sans déconcerter toute cette immense machine ; et elle se meut avec un si bel ordre que ce mouvement même en perpétue la variété et la perfection. Il faut qu'une main à qui rien ne coûte ne se lasse point de conduire cet ouvrage depuis tant de siècles, et que ses doigts se jouent de l'univers, pour parler comme l'Écriture.

D'un autre côté, l'ouvrage n'est pas moins admirable en petit qu'en grand. Je ne trouve pas moins en petit une espèce d'infini qui m'étonne et qui me surmonte. Trouver dans un ciron, comme dans un éléphant ou dans une baleine, des membres parfaitement organisés ; y trouver une tête, un corps, des jambes, des pieds formés comme ceux des plus grands animaux ! Il y a, dans chaque partie de ces atomes vivants, des muscles, des nerfs, des veines, des artères, du sang ; dans ce sang, des esprits, des parties rameuses et des humeurs ; dans ces humeurs, des gouttes composées elles-mêmes de diverses parties, sans qu'on puisse jamais s'arrêter dans cette composition infinie d'un tout si fini.

Le microscope nous découvre dans chaque objet connu mille objets qui ont échappé à notre connaissance. Combien y a-t-il, en chaque objet découvert par le microscope, d'autres objets que le microscope lui-même ne peut découvrir ! Que ne verrions-nous pas, si nous pouvions subtiliser toujours de plus en plus les instruments qui viennent au secours de notre vue, trop faible et trop grossière ! Mais suppléons par l'imagination à ce qui nous manque du côté des yeux ; et que notre imagination elle-même soit une espèce de microscope qui nous représente en chaque atome mille mondes nouveaux et invisibles. Elle ne pourra pas nous figurer sans cesse de nouvelles découvertes dans les petits corps, elle se lassera ; il faudra qu'elle s'arrête, qu'elle succombe, et qu'elle laisse enfin dans le plus petit organe d'un ciron mille merveilles inconnues.

Renfermons-nous dans la machine de l'animal : elle a trois choses qui ne peuvent être trop admirées : 1° elle a en elle-même de quoi se défendre contre ceux qui l'attaquent pour la détruire ; 2° elle a de quoi se renouveler par

la nourriture ; 3° elle a de quoi perpétuer son espèce par la génération. Examinons un peu ces trois choses.

1° Les animaux ont ce qu'on nomme un instinct, pour s'approcher des objets utiles et pour fuir ceux qui peuvent leur nuire. Ne cherchons point en quoi consiste cet instinct ; contentons-nous du simple fait sans raisonner.

Que penserait-on d'une montre qui fuirait à propos, qui se replierait, se défendrait, et échapperait, pour se conserver, quand on voudrait la rompre ? N'admirerait-on pas l'art de l'ouvrier ? Croirait-on que les ressorts de cette montre se seraient formés, proportionnés, arrangés et unis par un pur hasard? Croirait-on avoir expliqué nettement ces opérations si industrieuses, en parlant de l'instinct et de la nature de cette montre, qui marquerait précisément les heures à son maître, et qui échapperait à ceux qui voudraient briser ses ressorts ?

2° Qu'y a-t-il de plus beau qu'une machine qui se répare et se renouvelle sans cesse elle-même ? L'animal, borné dans ses forces, s'épuise bientôt par le travail ; mais plus il travaille, plus il se sent pressé de se dédommager de son travail par une abondante nourriture. Les aliments lui rendent chaque jour la force qu'il a perdue. Il met au-dedans de son corps une substance étrangère, qui devient la sienne par une espèce de métamorphose. D'abord elle est broyée, et se change en une espèce de liqueur ; puis elle se purifie, comme si on la passait par un tamis pour en séparer tout ce qui est trop grossier ; ensuite elle parvient au centre ou foyer des esprits, où elle se subtilise et devient du sang ; enfin elle coule et s'insinue par des rameaux innombrables pour arroser tous les membres ; elle se filtre dans les chairs ; elle devient chair elle-même ; tant d'aliments, de figures et de couleurs si différentes ne sont plus qu'une même chair. L'aliment, qui était un corps inanimé, entretient la vie de l'animal, et devient l'animal même.

Les parties qui le composaient autrefois se sont exhalées par une insensible et continuelle transpiration. Ce qui était, il y a quatre ans, un tel cheval, n'est plus que de l'air ou du fumier. Ce qui était alors du foin et de l'avoine est devenu ce même cheval si fier et si vigoureux : du moins il passe pour le même cheval, malgré ce changement insensible de sa substance.

A la nourriture se joint le sommeil. L'animal interrompt non seulement tous les mouvements extérieurs, mais encore toutes les principales opérations du dedans qui pourraient agiter et dissiper trop les esprits. Il ne lui reste que la respiration et la digession, c'est-à-dire que tout mouvement qui userait ses forces est suspendu, et que tout mouvement propre à les renouveler s'exerce seul et librement. Ce repos, qui est une espèce d'enchantement, revient toutes les nuits, pendant que les ténèbres empêchent le travail. Qui est-ce qui a inventé cette suspension ? Qui est-ce qui a si bien choisi les opérations qui doivent continuer ; et qui est-ce qui a exclu, avec un si juste discernement, toutes celles qui ont besoin d'être interrompues ? Le lendemain, toutes les fatigues passées sont comme anéanties. L'animal travaille comme s'il n'avait jamais travaillé, et il a une vivacité qui l'invite à un travail nouveau.

3° Qu'y a-t-il de plus admirable que la multiplication des animaux ? Regardez les individus : nul animal n'est immortel ; tout vieillit, tout passe, tout

disparaît, tout est anéanti. Regardez les espèces : tout subsiste, tout est permanent et immuable dans une vicissitude continuelle. Depuis qu'il y a sur la terre des hommes soigneux de conserver la mémoire des faits, on n'a vu ni lion, ni tigre, ni sanglier, ni ours se former par hasard dans les antres ou dans les forêts. On ne voit point aussi de productions fortuites de chiens ou de chats ; les bœufs et les moutons ne naissent jamais d'eux-mêmes dans les étables ou dans les pâturages. Chacun de ces animaux doit sa naissance à un certain mâle et à une certaine femelle de son espèce. Toutes ces différentes espèces se conservent à peu près de même dans tous les siècles. On ne voit point que depuis trois mille ans aucune soit périe ; on ne voit point aussi qu'aucune se multiplie avec un excès incommode pour les autres. Si les espèces des ours, des lions et des tigres se multipliaient à un certain point, ils détruiraient les espèces des cerfs, des daims, des moutons, des chèvres et des bœufs ; ils prévaudraient même sur le genre humain, et dépeupleraient la terre. Qui est-ce qui tient la mesure si juste pour n'éteindre jamais ces espèces, et pour ne les laisser jamais trop multiplier ?

Mais enfin, cette propagation continuelle de chaque espèce est une merveille à laquelle nous sommes trop accoutumés. Que penserait-on d'un horloger, s'il savait faire des montres qui d'elles-mêmes en produisissent d'autres à l'infini, en sorte que deux premières montres fussent suffisantes pour multiplier et perpétuer l'espèce sur toute la terre ? Que dirait-on d'un architecte, s'il avait l'art de faire des maisons qui en fissent d'autres, pour renouveler l'habitation des hommes, avant qu'elles fussent prêtes à tomber en ruine ? Voilà ce qu'on voit parmi les animaux.

Dites tant qu'il vous plaira que cette génération d'animaux se fait par des moules ou par une configuration expresse de chaque individu. Lequel des deux qu'il vous plaise de dire, vous n'épargnez rien, et l'art de l'ouvrier n'en éclate pas moins.

Quoi ! on s'imagine des moules dans les animaux qui vivaient il y a quatre mille ans, et on assurera qu'is étaient tellement renfermés les uns dans les autres à l'infini, qu'il y en a eu pour toutes les générations de ces quatre mille années, et qu'il y en a encore de préparés pour la formation de tous les animaux qui continueront l'espèce dans la suite de tous les siècles ?

Ce qu'il y a de manifeste et d'incontestable, indépendamment de tous les divers systèmes des philosophes, c'est que le concours fortuit des atomes ne produit jamais sans génération, en aucun endroit de la terre, ni lions, ni tigres, ni ours, ni éléphants, ni cerfs, ni bœufs, ni moutons, ni chats, ni chiens, ni chevaux; ils ne sont jamais produits que par l'accouplement de leurs semblables. Les deux animaux qui en produisent un troisième ne sont point les véritables auteurs de l'art qui éclate dans la composition de l'animal engendré par eux. Loin d'avoir l'industrie de l'exécuter, ils ne savent pas même comment est composé l'ouvrage qui résulte de leur génération ; ils n'en connaissent aucun ressort particulier ; ils n'ont été que des instruments aveugles et involontaires, appliqués à l'exécution d'un art merveilleux qui leur est absolument étranger et inconnu. D'où vient-il cet art si merveilleux qui n'est point le leur ? Quelle puissance et quelle industrie sait employer, pour des ouvrages d'un dessin si ingénieux, des instruments si incapables de savoir ce

qu'ils font, ni d'en avoir aucune vue ? Il est inutile de supposer que les bêtes ont de la connaissance. Donnez-leur-en tant qu'il vous plaira dans les autres choses, du moins il faut avouer qu'elles n'ont, dans la génération, aucune part à l'industrie qui éclate dans la composition des animaux qu'elles produisent.

Tout de même, quand je vois des bêtes qui font à toute heure des choses où il paraît une industrie plus sûre que la mienne, j'en conclus aussitôt que cette industrie si merveilleuse doit être nécessairement ou dans la machine, ou dans l'inventeur qui l'a fabriquée. Est-elle dans l'animal même ? Quelle apparence y a-t-il qu'il soit si savant et si infaillible en certaines choses ? Si cette industrie n'est pas en lui, il faut qu'elle soit dans l'ouvrier qui a fait cet ouvrage, comme tout l'art de la montre est dans la tête de l'horloger.

Ne nous arrêtons pas davantage aux animaux inférieurs à l'homme ; il est temps d'étudier le fond de l'homme même, pour découvrir en lui celui dont on dit qu'il est l'image. Je ne connais dans toute la nature que deux sortes d'êtres : ceux qui ont de la connaissance, et ceux qui n'en ont pas. L'homme rassemble en lui ces deux manières d'être : il a un corps comme les êtres corporels les plus inanimés ; il a un esprit, c'est-à-dire une pensée, par laquelle il se connaît et aperçoit ce qui est autour de lui. S'il est vrai qu'il y ait un premier être qui ait tiré tous les autres du néant, l'homme est véritablement son image, car il rassemble comme lui, dans sa nature, tout ce qu'il y a de perfection réelle dans ces deux diverses manières d'être ; mais l'image n'est qu'une image ; elle ne peut être qu'une ombre du véritable être parfait.

Commençons l'étude de l'homme par la considération de son corps. Je ne sais, disait une mère à ses enfants, dans l'Ecriture sainte, comment vous vous êtes formés dans mon sein. En effet, ce n'est point la sagesse des parents qui forme un ouvrage si composé et si régulier ; ils n'ont aucune part à cette industrie. Laissons-les donc et remontons plus haut.

Ce corps est pétri de boue ; mais admirons la main qui l'a façonné. Le sceau de l'ouvrier est empreint sur son ouvrage : il semble avoir pris plaisir à faire un chef-d'œuvre avec une matière si vile. Jetons les yeux sur ce corps, où les os soutiennent les chairs qui les enveloppent ; les nerfs qui y sont tendus en font toute la force ; et les muscles, où les nerfs s'entrelacent, en s'enflant ou en s'allongeant, font les mouvements les plus justes et les plus réguliers. Les os sont brisés de distance en distance ; ils ont des jointures où ils s'emboîtent les uns dans les autres, et ils sont liés par des nerfs et par des tendons. Cicéron admire avec raison le bel artifice qui lie ces os. Qu'y a-t-il de plus souple pour tous les divers mouvements ? mais qu'y a-t-il de plus ferme et de plus durable ? Après même qu'un corps est mort et que ses parties sont séparées par la corruption, on voit encore ces jointures et ces liaisons qui ne peuvent qu'à peine se détruire. Ainsi cette machine est droite ou repliée, raide ou souple, comme l'on veut. Du cerveau, qui est la source de tous les nerfs, partent les esprits. Ils sont si subtils qu'on ne peut les voir, et néanmoins si réels et d'une action si forte qu'ils font tous les mouvements de la machine et toute sa force. Ces esprits sont en un instant envoyés jusqu'aux extrémités des membres : tantôt ils coulent doucement et avec uni-

formité ; tantôt ils ont, selon les besoins, une impétuosité irrégulière ; et ils varient à l'infini les postures, les gestes et les autres actions du corps.

Regardons cette chair : elle est couverte en certains endroits d'une peau tendre et délicate, pour l'ornement du corps. Si cette peau, qui rend l'objet si agréable et d'un si doux coloris, était enlevée, le même objet serait hideux, ferait horreur.

On trouve dans le corps humain des rameaux innombrables : les uns portent le sang du centre aux extrémités, et se nomment artères ; les autres le rapportent des extrémités au centre, et se nomment veines. Par ces divers rameaux coule le sang, liqueur douce, onctueuse, et propre, par cette onction, à retenir les esprits les plus déliés, comme on conserve dans les corps gommeux les essences les plus subtiles et les plus spiritueuses. Ce sang arrose la chair, comme les fontaines et les rivières arrosent la terre. Après s'être filtré dans les chairs il revient à sa source plus lent et moins plein d'esprits ; mais il se renouvelle et se subtilise encore de nouveau dans cette source pour circuler sans fin.

La digestion n'est pas moins nécessaire pour préparer les aliments à être changés en sang. Le sang est une liqueur propre à s'insinuer partout, et à s'épaissir en chair dans les extrémités, pour réparer dans tous les membres ce qu'ils perdent sans cesse par la transpiration et par la dissipation des esprits. Les poumons sont comme de grandes enveloppes qui, étant spongieuses, se dilatent et ce compriment facilement ; et comme ils prennent et rendent sans cesse beaucoup d'air, ils forment une espèce de soufflet en mouvement continuel.

L'estomac a un dissolvant qui cause la faim, et qui avertit l'homme du besoin de manger. Ce dissolvant, qui picote l'estomac, lui prépare par ce mésaise un plaisir très vif lorsqu'il est apaisé par les aliments. Alors l'homme se remplit délicieusement d'une matière étrangère, qui lui ferait horreur s'il la pouvait voir dès qu'elle est introduite dans son estomac, et qui lui déplaît même, quand il la voit étant déjà rassasié. L'estomac est fait comme une poche. Là, les aliments, changés par une prompte coction, se confondent tous en une liqueur douce, qui devient ensuite une espèce de lait nommé chyle, et qui, parvenant enfin au cœur, y reçoit, par l'abondance des esprits, la forme, la vivacité et la couleur du sang. Mais pendant que le suc le plus pur des aliments passe de l'estomac dans les canaux destinés à faire le chyle et le sang, les parties grossières de ces mêmes aliments sont séparées, comme le son l'est de la fleur de farine, par un tamis ; et elles sont rejetées en bas, pour en délivrer le corps par les issues les plus cachées et les plus reculées des organes des sens, de peur qu'ils n'en soient incommodés. Ainsi les merveilles de cette machine sont si grandes, qu'on en trouve d'inépuisables, même jusque dans les fonctions les plus humiliantes, que l'on n'oserait expliquer en détail.

Il est vrai que les parties internes de l'homme ne sont pas agréables à voir comme les extérieures, mais remarquez qu'elles ne sont pas faites pour être vues. Il fallait même, selon le but de l'art, qu'elles ne pussent être découvertes sans horreur ; et qu'ainsi un homme ne pût les découvrir, et entamer cette machine dans un autre homme, qu'avec une violente répugnance.

C'est cette horreur qui prépare la compassion et l'humanité dans les cœurs, quand un homme en voit un autre qui est blessé. Ajoutez, avec saint Augustin, qu'il y a dans ces parties internes une proportion, un ordre et une industrie qui charment encore plus l'esprit attentif que la beauté extérieure ne saurait plaire aux yeux du corps. Ce dedans de l'homme, qui est tout ensemble si hideux et si admirable, est précisément comme il doit être pour montrer une boue travaillée de main divine. On y voit tout ensemble également et la fragilité de la créature, et l'art du Créateur.

Parmi les organes des sensations, les principaux sont doubles, pour conserver dans un côté ce qui pourrait manquer dans l'autre par quelque accident. Ces deux organes d'une même sensation sont mis en symétrie, sur le devant ou sur les côtés, afin que l'homme en puisse faire un plus facile usage, ou à droite ou à gauche, ou vis-à-vis de lui, c'est-à-dire vers l'endroit où ses jointures dirigent sa marche et toutes ses actions. D'ailleurs la flexibilité du cou fait que tous ces organes se tournent en un instant de quelque côté qu'il veut.

Mais le corps de l'homme, qui paraît le chef-d'œuvre de la nature, n'est point comparable à sa pensée. Il est certain qu'il y a des corps qui ne pensent pas ; on n'attribue aucune connaissance à la pierre, au bois, aux métaux, qui sont néanmoins certainement des corps. Il est même si naturel de croire que la matière ne peut penser, que tous les hommes sans prévention ne peuvent s'empêcher de rire, quand on leur sontient que les bêtes ne sont que de pures machines ; parce qu'ils ne sauraient concevoir que de pures machines puissent avoir les connaissances qu'ils prétendent apercevoir dans les bêtes ; ils trouvent que c'est faire des jeux d'enfants qui parlent avec leurs poupées, que de vouloir donner quelque connaissance à de pures machines. De là vient que les anciens mêmes, qui ne connaissaient rien de réel qui ne fût un corps, voulaient néanmoins que l'âme de l'homme fût d'un cinquième élément, ou d'une espèce de quintessence sans nom, inconnue ici-bas, indivisible et immuable, toute céleste et toute divine, parce qu'ils ne pouvaient concevoir que la matière terrestre des quatre éléments pût penser et se connaître elle-même.

Mais supposons tout ce qu'on voudra, et ne contestons contre aucune secte de philosophes. Voici une alternative que nul philosophe ne peut éviter. Ou la matière peut devenir pensante, sans y rien ajouter, ou bien la matière ne saurait penser, et ce qui pense en nous est un être distingué d'elle, qui lui est uni. Si la matière peut devenir pensante sans y rien ajouter, il faut au moins avouer que toute matière n'est point pensante, et que la matière même qui pense aujourd'hui, ne pensait point il y a cinquante ans. Par exemple, la matière du corps d'un jeune homme ne pensait point dix ans avant sa naissance ; il faudra donc dire que la matière peut acquérir la pensée par un certain arrangement et par un certain mouvement de ses parties. Prenons, par exemple, la matière d'une pierre ou d'un amas de sable : cette portion de matière ne pense nullement ; pour la faire commencer à penser, il faut figurer, arranger, mouvoir en un certain sens et à un certain degré toutes ses parties. Qui est-ce qui a su trouver avec tant de justesse cette proportion, cette configuration, cet arrangement, ce mouvement en un tel sens et point dans

un autre, ce mouvement à un tel degré, au-dessus et au-dessous duquel la matière ne penserait jamais ? Qui est-ce qui a donné toutes ces modifications si justes et si précises à une matière vile et informe, pour en former le corps d'un enfant et pour le rendre peu à peu raisonnable ?

Si au contraire on dit que la matière ne peut être pensante sans y rien ajouter, et qu'il faut un autre être qui s'unisse à elle, je demande quel sera cet autre être qui pense, pendant que la matière à laquelle il est uni ne fait que se mouvoir. Voilà deux natures bien dissemblables. Nous ne connaissons l'une que par des figures et des mouvements locaux ; nous ne connaissons l'autre que par des perceptions et par des raisonnements ; l'une ne donne point l'idée de l'autre, et leurs idées n'ont rien de commun.

D'où vient que des êtres si dissemblables sont si intimement unis ensemble dans l'homme ? d'où vient que les mouvements du corps donnent si promptement et si infailliblement certaines pensées à l'âme ? d'où vient que les pensées de l'âme donnent si promptement et si infailliblement certains mouvements au corps ? d'où vient que cette société si régulière dure soixante-dix ou quatre-vingts ans sans aucune interruption ? d'où vient que cet assemblage de deux êtres et de deux opérations si différentes fait un composé si juste, que tant de gens sont tentés de croire que c'est un tout simple et indivisible ? Quelle main a pu lier ces deux extrémités ? Elles ne se sont point liées d'elles-mêmes. La matière n'a pu faire un pacte avec l'esprit ; car elle n'a par elle-même ni pensée, ni volonté pour faire des conditions. D'un autre côté, l'esprit ne se souvient point d'avoir fait un pacte avec la matière ; et il ne pourrait être assujetti à ce pacte, s'il l'avait oublié. S'il avait résolu librement et par lui-même de s'assujettir à la matière, il ne s'y assujettirait que quand il s'en souviendrait et quand il lui plairait. Cependant il est certain qu'il dépend malgré lui du corps, et qu'il ne peut s'en délivrer, à moins qu'il ne détruise les organes du corps par une mort violente.

D'ailleurs, quand même l'esprit se serait assujetti volontairement à la matière, il ne s'en suivrait pas que la matière fût mutuellement assujettie à l'esprit. L'esprit aurait, à la vérité, certaines pensées quand le corps aurait certains mouvements ; mais le corps ne serait point déterminé à avoir à son tour certains mouvements dès que l'esprit aurait certaines pensées. Or, il est certain que cette dépendance est réciproque. Rien n'est plus absolu que l'empire de l'esprit sur le corps. L'esprit veut, et tous les membres du corps se remuent à l'instant, comme s'ils étaient entraînés par les plus puissantes machines. D'un autre côté, rien n'est plus manifeste que le pouvoir du corps sur l'esprit. Le corps se meut, et à l'instant l'esprit est forcé de penser avec plaisir ou avec douleur à certains objets. Quelle main également puissante sur ces deux natures si diverses a pu leur imposer le joug et les tenir captives dans une société si exacte et si inviolable ? Dira-t-on que c'est le hasard ? Si on le dit, entendra-t-on ce qu'on dira, et le pourra-t-on faire entendre aux autres ? Le hasard a-t-il accroché, par un concours d'atomes, les parties du corps avec l'esprit ? Si l'esprit peut s'accrocher à des parties du corps, il faut qu'il ait des parties lui-même, et par conséquent qu'il soit un vrai corps ; auquel cas nous retombons dans la première réponse, que j'ai déjà réfutée.

Si au contraire l'esprit n'a point de parties, rien ne peut l'accrocher avec celles du corps, et le hasard n'a pas de quoi les attacher ensemble.

Remarquez que l'empire de mon esprit sur mon corps est souverain, et qu'il est néanmoins aveugle. Il est souverain dans son étendue bornée, puisque ma simple volonté, sans effort et sans préparation, fait mouvoir tout à coup immédiatement tous les membres de mon corps, selon les règles de cette machine.

Nous ne saurions trop admirer cet empire absolu de l'âme sur des organes corporels qu'elle ne connaît pas, et l'usage continuel qu'elle en fait sans les discerner. Cet empire se montre principalement par rapport aux images tracées dans notre cerveau. Je connais tous les corps de l'univers qui ont frappé mes sens depuis un grand nombre d'années : j'en ai des images distinctes qui me les représentent, en sorte que je crois les voir lors même qu'ils ne sont plus. Mon cerveau est comme un cabinet de peintures dont tous les tableaux se remueraient et se rangeraient au gré du maître de la maison. Les peintres, par leur art, n'atteignent jamais qu'à une ressemblance imparfaite pour les portraits que j'ai dans la tête ; ils sont si fidèles que c'est en les consultant que j'aperçois les défauts de ceux des peintres, et que je les corrige en moi-même. Ces images, plus ressemblantes que les chefs-d'œuvre de l'art des peintres se gravent-elles dans ma tête sans aucun art ? est-ce un livre dont tous les caractères se soient rangés d'eux-mêmes ? S'il y a de l'art, il ne vient pas de moi ; car je trouve au-dedans de moi ce recueil d'images, sans avoir jamais pensé ni à les graver, ni à les mettre en ordre. Mais encore toutes ces images se présentent et se retirent comme il me plaît, sans faire aucune confusion : je les appelle, elles viennent ; je les renvoie, elles se renfoncent je ne sais où : elles s'assemblent ou se séparent, comme je le veux. Je ne sais ni où elles demeurent ; ni ce qu'elles sont ; cependant je les trouve toujours prêtes.

Finissons ces remarques par une courte réflexion sur le fond de notre esprit. J'y trouve un mélange incompréhensible de grandeur et de faiblesse. Sa grandeur est réelle : il rassemble sans confusion le passé avec le présent, et il perce par ses raisonnements jusque dans l'avenir ; il a l'idée des corps et celle des esprits ; il a l'idée de l'infini même, car il en affirme tout ce qui lui convient, et il en nie tout ce qui ne lui convient pas. Dites-lui que l'infini est triangulaire, il vous répondra sans hésiter que ce qui n'a aucune borne ne peut avoir aucune figure. Demandez-lui qu'il vous assigne la première des unités qui composent un nombre infini, il vous répondra d'abord qu'il ne peut y avoir ni premier ni dernier, ni commencement ni fin, ni nombre dans l'infini, parce que, si on pouvait y marquer une première ou une dernière unité, on pourrait ajouter quelque autre unité auprès de celle-là, et par conséquent augmenter le nombre. Or un nombre ne peut être infini, lorsqu'il peut recevoir quelque addition et qu'on peut lui assigner une borne du côté où il peut recevoir un accroissement.

Oh ! que l'esprit de l'homme est grand ! il porte en lui de quoi s'étonner et se surpasser infiniment lui-même ; ses idées sont universelles, éternelles et immuables. Elles sont universelles, car lorsque je dis : Il est impossible d'être et de n'être pas ; le tout est plus grand que sa partie ; une ligne parfaitement circulaire n'a aucune partie droite ; entre deux points donnés, la ligne

droite est la plus courte ; le centre d'un cercle parfait est également éloigné de tous les points de la circonférence ; un triangle équilatéral n'a aucun angle obtus ni droit ; toutes ces vérités ne peuvent souffrir aucune exception ; il ne pourra jamais y avoir d'être, de ligne, de cercle, d'angle qui ne soit suivant ces règles. Ces règles sont de tous les temps, ou, pour mieux dire, elles sont avant tous les temps et seront toujours au-delà de toute durée compréhensible. Que l'univers se bouleverse et s'anéantisse, qu'il n'y ait plus même aucun esprit pour raisonner sur les êtres, sur les lignes, sur les cercles et sur les angles ; il sera toujours également vrai en soi que la même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas, qu'un cercle parfait ne peut avoir aucune portion de ligne droite, que le centre d'un cercle parfait ne peut être plus d'un côté de la circonférence que de l'autre, etc. On peut bien ne penser pas actuellement à ces vérités, et il pourrait même se faire qu'il n'y aurait ni univers, ni esprit capable de penser à ces vérités ; mais enfin ces vérités n'en seraient pas moins constantes en elles-mêmes, quoique nul esprit ne les connût ; comme les rayons du soleil n'en seraient pas moins véritables, quand même tous les hommes seraient aveugles, et que personne n'aurait des yeux pour en être éclairé.

Mais de peur qu'une grandeur si réelle ne nous éblouisse et ne nous flatte dangereusement, hâtons-nous de jeter les yeux sur notre faiblesse. Ce même esprit qui voit sans cesse l'infini, et dans la règle de l'infinie toutes les choses finies, ignore aussi à l'infini tous les objets qui l'environnent. Il s'ignore profondément lui-même, il marche comme à tâtons dans un abîme de ténèbres ; il ne sait ni ce qu'il est, ni comment il est attaché à un corps, ni comment il a tant d'empire sur tous les ressorts de ce corps qu'il ne connaît point. Il ignore ses propres pensées et ses propres volontés ; il ne sait avec certitude ni ce qu'il croit, ni ce qu'il veut. Souvent il s'imagine croire et vouloir ce qu'il n'a ni cru ni voulu. Il se trompe, et ce qu'il a de meilleur c'est de le reconnaître. Il joint à l'erreur des pensées le dérèglement de la volonté ; il est réduit à gémir dans l'expérience de sa corruption.

Voilà l'esprit de l'homme, faible, incertain, borné, plein d'erreurs. Qui est-ce qui a mis l'idée de l'infini, c'est-à-dire du parfait dans un sujet si borné et si rempli d'imperfection ? Se l'est-il donnée lui-même, cette idée si haute et si pure, cette idée qui est elle-même une espèce d'infini en représentation ? Quel être fini distingué de lui a pu lui donner ce qui est si disproportioné avec tout ce qui est renfermé dans quelque borne ? Supposons que l'esprit de l'homme est comme un miroir où les images de tous les corps voisins viennent s'imprimer ; quel être a pu mettre en nous l'image de l'infini, si l'infini ne fut jamais ? Qui peut mettre dans un miroir l'image d'un objet chimérique qui n'a jamais été vis-à-vis de la glace de ce miroir ? Cette image de de l'infini n'est point un amas confus d'objets finis, que l'esprit prenne mal à propos pour un infini véritable ; c'est le vrai infini dont nous avons la pensée. Nous le connaissons si bien que nous le distinguons précisément de tout ce qui n'est pas et que nulle subtilité ne peut nous mettre aucun autre objet en sa place. Nous le connaissons si bien que nous rejetons de lui toute propriété qui marque la moindre borne. Enfin nous le connaissons si bien que c'est en lui seul que nous connaisons tout le reste, comme on connaît la nuit par le jour et la maladie par la santé.

Encore une fois, d'où vient une image si grande ? La prend-on dans le néant ? L'être borné peut-il imaginer et inventer l'infini, si l'infini n'est point ? Notre esprit si faible et si court ne peut se former par lui-même cette image, qui n'aurait aucun patron. Aucun des objets extérieurs qui nous environnent ne peut nous donner cette image, car ils ne peuvent nous donner l'image que de ce qu'ils sont, et ils ne sont rien que de borné et d'imparfait. Où la prenons-nous donc, cette image distincte qui ne ressemble à rien de tout ce que nous sommes, et de tout ce que nous connaissons ici-bas hors de nous ? D'où nous vient-elle ? Où est donc cet infini que nous ne pouvons comprendre par ce qu'il est réellement infini, et que nous ne pouvons néanmoins méconnaître, parce que nous le distinguons de tout ce qui lui est inférieur ? Où est-il ? S'il n'était pas, pourrait-il venir se graver au fond de notre esprit ?

Mais outre l'idée de l'infini, j'ai encore des notions universelles et immuables qui sont la règle de tous mes jugements. Je ne puis juger d'aucune chose qu'en les consultant, et il ne dépend pas de moi de juger contre ce qu'elles me représentent. Mes pensées, loin de pouvoir corriger ou forcer cette règle, sont elles-mêmes corrigées malgré moi par cette règle supérieure, et elles sont invinciblement assujetties à sa décision. Quelque effort d'esprit que je fasse, je ne puis jamais parvenir, comme je viens de le remarquer, à douter que deux et deux ne fassent quatre, que le tout ne soit plus grand que sa partie, que le centre d'un cercle parfait ne soit également distant de tous les points de la circonférence. Je ne suis point libre de nier ces propositions ; et, si je nie ces vérités, ou d'autres à peu près semblables, j'ai en moi quelque chose qui est au-dessus de moi, et qui me ramène par force au but. Cette règle fixe et immuable est si intérieure et si intime que je suis tenté de la prendre pour moi-même ; mais elle est au-dessus de moi, puisqu'elle me corrige, me redresse, me met en défiance contre moi-même, et m'avertit de mon impuissance. C'est quelque chose qui m'inspire à toute heure, pourvu que je l'écoute ; et je ne me trompe jamais qu'en ne l'écoutant pas. Ce qui m'inspire me préserverait sans cesse de toute erreur, si j'étais docile et sans précipitation ; car cette inspiration intérieure m'apprendrait à bien juger des choses qui sont à ma portée, et sur lesquelles j'ai besoin de former quelque jugement. Pour les autres, elle m'apprendrait à n'en juger pas ; et cette seconde sorte de leçon n'est pas moins importante que la première. Cette règle intérieure est ce que je nomme ma raison ; mais je parle de ma raison, sans pénétrer la force de ce terme, comme je parle de la nature et de l'instinct, sans entendre ce que signifient ces expressions.

A la vérité ma raison est en moi, car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver ; mais la raison supérieure qui me corrige dans le besoin, et que je consulte, n'est point à moi, et elle ne fait point partie de moi-même. Cette règle est parfaite et immuable : je suis changeant et imparfait. Quand je me trompe, elle ne perd point sa droiture : quand je me détrompe, ce n'est pas elle qui revient au but : c'est elle qui, sans s'en être jamais écartée, a l'autorité sur moi de m'y rappeler et de m'y faire revenir. C'est un maître intérieur qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugements : en l'écoutant, je m'instruis ; en m'écoutant moi-même, je m'égare,

Ce maître est partout, et sa voix se fait entendre, d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autre hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique et dans le Pérou, par les mêmes principes.

Ainsi, ce qui paraît le plus à nous, et être le fond de nous-mêmes, je veux dire notre raison, est ce qui nous est le moins propre, et qu'on doit croire le plus emprunté. Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison supérieure à nous, comme nous respirons sans cesse l'air, qui est un corps étranger, ou comme nous voyons sans cesse tous les objets voisins de nous à la lumière du soleil, dont les rayons sont des corps étrangers à nos yeux.

Cette raison supérieure domine jusqu'à un certain point, avec un empire absolu, tous les hommes les moins raisonnables, et fait qu'ils sont toujours tous d'accord, malgré eux, sur ces points. C'est elle qui fait qu'un sauvage du Canada pense beaucoup de choses comme les philosophes grecs et romains les ont pensées. C'est elle qui fait que les géomètres chinois ont trouvé à peu près les mêmes vérités que les Européens, pendant que ces peuples si éloignés étaient inconnus les uns aux autres. C'est elle qui fait qu'on juge au Japon comme en France, que deux et deux font quatre ; et il ne faut pas craindre qu'aucun peuple change d'opinion là-dessus. C'est elle qui fait que les hommes pensent encore aujourd'hui sur divers points comme on pensait il y a quatre mille ans. C'est elle qui donne des pensées uniformes aux hommes les plus jaloux et les plus irréconciliables entre eux : c'est elle par qui les hommes de tous les siècles et de tous les pays sont comme enchaînés autour d'un certain centre immobile, et qui les tient unis par certaines règles invariables, qu'on nomme les premiers principes, malgré les variations infinies d'opinions qui naissent en eux de leurs passions, de leurs distractions et de leurs caprices pour tous leurs autres jugements moins clairs. C'est elle qui fait que les hommes, tout dépravés qu'ils sont, n'ont point encore osé donner ouvertement le nom de vertu au vice, et qu'ils sont réduits à faire semblant d'être justes, sincères, modérés, bienfaisants, pour s'attirer l'estime les uns des autres.

Le maître intérieur et universel dit donc toujours et partout les mêmes vérités. Nous ne sommes point ce maître.

Chacun sent en soi une raison bornée et subalterne, qui s'égare dès qu'elle échappe à une entière subordination, et qui ne se corrige qu'en rentrant sous le joug d'une autre raison supérieure, universelle et immuable.

Voilà donc deux raisons que je trouve en moi : l'une est moi-même ; l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi est très imparfaite, fautive, incertaine, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée ; enfin, elle ne possède jamais rien que d'emprunt. L'autre est commune à tous les hommes et supérieure à eux : elle est parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux, et à redresser tous les esprits qui se trompent, enfin incapable d'être jamais ni épuisée ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est cette raison parfaite, qui est si près de moi et si différente de moi ? où est-elle ? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel ; car le néant ne peut être

parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle, cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche?

Mais voici un autre mystère que je porte au dedans de moi, et qui me rend incompréhensible à moi-même : c'est que d'un côté je suis libre, et que de l''autre je suis dépendant. Examinons ces deux choses pour voir s'il est possible de les accorder.

Je suis un être dépendant : l'indépendance est la suprême perfection. Être par soi même, c'est porter en soi-même la source de son propre être, c'est ne rien emprunter d'aucun être différent de soi. Supposez un être qui rassemble toutes les perfections que vous pourrez concevoir, mais qui sera un être emprunté et dépendant, il sera moins parfait qu'un autre être en qui vous ne mettrez que la simple indépendance ; car il n'y a aucune comparaison à faire entre un être qui est par soi, et un être qui n'a rien que d'emprunté, et qui n'est en lui que comme par prêt.

Ceci me sert à reconnaître l'imperfection de ce que j'appelle mon âme. Si elle était par elle-même, elle n'emprunterait rien d'autrui, elle n'aurait besoin ni de s'instruire dans ses ignorances ni de se redresser dans ses erreurs ; rien ne pourrait ni la corriger de ses vices, ni lui inspirer aucune vertu, ni rendre sa volonté meilleure qu'elle ne se trouverait d'abord ; cette âme possèderait toujours tout ce qu'elle serait capable d'avoir, et ne pourrait jamais rien recevoir du dehors. En même temps, il serait certain qu'elle ne pourrait rien perdre ; car ce qui est par soi est toujours nécessairement tout ce qu'il est. Ainsi mon âme ne pourrait tomber ni dans l'ignorance, ni dans l'erreur, ni dans le vice, ni dans aucune diminution de bonne volonté ; elle ne pourrait aussi ni s'instruire, ni se corriger, ni devenir meilleure qu'elle n'est. Or, j'éprouve tout le contraire : j'oublie, je me trompe, je m'égare ; je perds la vue de la vérité et l'amour du bien ; je me corromps, je me diminue. D'un autre côté, je m'augmente en acquérant la sagesse et la bonne volonté que je n'avais jamais eues. Cette expérience intime me convainc que mon âme n'est point un être par soi et indépendant, c'est-à-dire néceesaire et immuable en tout ce qu'il possède. Par où me peut venir cette augmentation de moi-même ? qui est-ce qui peut perfectionner mon être en me rendant meilleur, et par conséquent en me faisant être plus que je n'étais ?

Tout ceci prouve évidemment ce que dit l'Apôtre, savoir, que Dieu donne le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. Voilà la dépendance de l'homme ; cherchons sa liberté.

Je suis libre, et je n'en puis douter : j'ai une conviction intime et inébranlable que je puis vouloir et ne vouloir pas ; qu'il y a en moi une élection, non seulement entre le vouloir et le non-vouloir, mais encore entre diverses volontés, sur la variété des objets qui se présentent.

En disant que je suis libre, je dis donc que mon vouloir est pleinement en ma puissance, et que Dieu même me le laisse pour le tourner où je voudrai ; que je ne suis point déterminé comme les autres êtres, et que je me détermine moi-même.

Rassemblons maintenant ces deux vérités également certaines : Je suis dépendant d'un premier être dans mon vouloir même, et néanmoins je suis libre. Quelle est donc cette liberté dépendante ? Comment peut-on compren-

dre un vouloir qui est libre et qui est donné par un premier être ? Je suis dans mon vouloir comme Dieu dans le sien. C'est en cela principalement que je suis son image et que je lui ressemble. Quelle grandeur qui tient de l'infini ! Voilà le trait de la divinité même. C'est une espèce de puissance divine que j'ai sur mon vouloir : mais je ne suis qu'une simple image de cet être si libre et si puissant.

L'image de l'indépendance divine n'est pas la réalité de ce qu'elle représente ; ma liberté n'est qu'une ombre de celle de ce premier être par qui je suis et par qui j'agis. D'un côté, le pouvoir que j'ai de vouloir mal est moins un vrai pouvoir qu'une faiblesse et une fragilité de mon vouloir : c'est un pouvoir de déchoir, de me dégrader, de diminuer mon degré de perfection et d'être. D'un autre côté, le pouvoir que j'ai de bien vouloir n'est point un pouvoir absolu, puisque je ne l'ai point de moi-même. La liberté n'étant donc autre chose que ce pouvoir, le pouvoir emprunté ne peut faire qu'une liberté empruntée et dépendante. Un être si imparfait et si emprunté ne peut donc être que dépendant. Comment est-il libre ? Quel profond mystère ! Sa liberté, dont je ne puis douter, montre sa perfection ; sa dépendance montre le néant dont il est sorti.

Nous venons de voir les traces de la Divinité, ou, pour mieux dire, le sceau de Dieu même, dans tout ce qu'on appelle les ouvrages de la nature. Quand on ne veut point subtiliser, on remarque du premier coup d'œil une main qui est le premier mobile dans toutes les parties de l'univers. Les cieux, la terre, les astres, les plantes, les animaux, nos corps, nos esprits, tout marque un ordre, une mesure précise, un art, une sagesse, un esprit supérieur à nous, qui est comme l'âme du monde entier, et qui mène tout à ses fins avec une force douce et insensible, mais toute-puissante. Nous avons vu, pour ainsi dire, l'architecture de l'univers, la juste proportion de toutes ses parties ; et le simple coup d'œil nous a suffi partout pour trouver dans une fourmi, encore plus que dans le soleil, une sagesse et une puissance qui se plaît à éclater en façonnant ses plus vils ouvrages. Voilà ce qui se présente d'abord sans discussion aux hommes les plus ignorants. Que serait-ce si nous entrions dans les secrets de la physique, et si nous faisions la dissection des parties internes des animaux, pour y trouver la plus parfaite mécanique ?

CHAPITRE III.

Réponse aux objections des épicuriens.

J'entends certains philosophes qui me répondent que tout ce discours, sur l'art qui éclate dans toute la nature, n'est qu'un sophisme perpétuel. Toute la nature, me diront-ils, est à l'usage de l'homme, il est vrai ; mais vous en concluez mal à propos qu'elle a été faite avec art pour l'usage de l'homme. C'est être ingénieux à se tromper soi-même pour trouver ce qu'on cherche, et qui ne fut jamais. Il est vrai, continueront-ils, que l'industrie de l'homme se sert d'une infinité de choses que la nature lui fournit, et qui lui sont commodes ; mais la nature n'a point fait tout exprès ces choses pour sa commodité. Par

exemple, des villageois grimpent tous les jours par certaines pointes de rochers au sommet d'une montagne ; il ne s'ensuit pas néanmoins que ces pointes de rochers aient été taillées avec art comme un escalier pour la commodité des hommes. Tout de même, quand on est à la campagne pendant un orage, et qu'on rencontre une caverne, on s'en sert comme d'une maison pour se mettre à couvert : il n'est pourtant pas vrai que cette caverne ait été faite exprès pour servir de maison aux hommes. Il en est de même du monde entier : il a été formé par le hasard, et sans dessein ; mais les hommes le trouvant tel qu'il est, ont eu l'invention de le tourner à leurs usages. Ainsi l'art que vous voulez admirer dans l'ouvrage et dans son ouvrier n'est que dans les hommes, qui savent après coup se servir de tout ce qui les environne. Voilà sans doute la plus forte objection que ces philosophes puissent faire ; et je crois qu'ils ne peuvent point se plaindre que je l'aie affaiblie. Mais nous allons voir combien elle est faible en elle-même, quand on l'examine de près : la simple répétition de ce que j'ai déjà dit suffira pour le démontrer.

Que dirait-on d'un homme qui se piquerait d'une philosophie subtile, et qui, entrant dans une maison, soutiendrait qu'elle a été faite par le hasard, et que l'industrie n'y a rien mis pour en rendre l'usage commode aux hommes, à cause qu'il y a des cavernes qui ressemblent en quelque chose à cette maison, et que l'art des hommes n'a jamais creusées ?

Un voyageur entrant dans le Saïde, qui est le pays de l'ancienne Thèbes à cent portes, et qui est maintenant désert, y trouverait des colonnes, des pyramides, des obélisques avec des inscriptions en caractères inconnus. Dirait-il aussitôt : Les hommes n'ont jamais habité ces lieux ; aucune main d'homme n'a travaillé ici ; c'est le hasard qui a formé ces colonnes, qui les a posées sur leurs piédestaux, et qui les a couronnées de leurs chapiteaux avec des proportions si justes ; c'est le hasard qui a lié si solidement les morceaux dont les pyramides sont composées ; c'est le hasard qui a taillé ces obélisques d'une seule pierre, et qui y a gravé tous ces caractères ? Ne dirait-il pas, au contraire, avec toute la certitude dont l'esprit des hommes est capable : Ces magnifiques débris sont les restes d'une architecture majestueuse qui florissait dans l'ancienne Égypte ?

Voilà ce que la simple raison fait dire au premier coup d'œil, et sans avoir besoin de raisonner. Il en est de même du premier coup d'œil jeté sur l'univers. On peut s'embrouiller soi-même après coup par de vains raisonnements pour obscurcir ce qu'il y a de plus clair ; mais le simple coup d'œil est décisif. Un ouvrage tel que le monde ne se fait jamais de lui-même : les os, les tendons, les veines, les artères, les nerfs, les muscles qui composent le corps de l'homme ont plus d'art et de proportion que toute l'architecture des anciens Grecs et Égyptiens. L'œil du moindre animal surpasse la mécanique de tous les artisans ensemble. Si on trouvait une montre dans les sables d'Afrique, on n'oserait dire sérieusement que le hasard l'a formée dans ces lieux déserts, et on n'a point de honte de dire que les corps des animaux, à l'art desquels nulle montre ne peut jamais être comparée, sont des caprices du hasard !

Je n'ignore pas un raisonnement que les épicuriens peuvent faire. Les ato-

mes, diront-ils, ont un mouvement éternel ; leur concours fortuit doit avoir déjà épuisé dans cette éternité des combinaisons infinies. Qui dit l'infini dit quelque chose qui comprend tout sans exception. Parmi ces combinaisons infinies des atomes qui sont déjà arrivées successivement, il faut nécessairement qu'on y trouve toutes celles qui sont possibles. S'il y en avait une seule de possible au-delà de celles qui sont contenues dans cet infini, il ne serait plus un infini véritable, parce qu'on pourrait y ajouter quelque chose, et que ce qui peut être augmenté, ayant une borne par le côté susceptible d'accroissement, n'est point véritablement infini. Il faut donc que la combinaison des atomes, qui fait le système présent du monde, soit une des combinaisons que les atomes ont eues successivement. Ce principe étant posé, faut-il s'étonner que le monde soit tel qu'il est ? Il a dû prendre cette forme précise un peu plus tôt ou un peu plus tard. Il fallait bien qu'il parvînt, dans quelqu'un de ces changements infinis, à cette combinaison qui le rend aujourd'hui si régulier.

Un exemple achèvera d'éclaircir ceci. Je suppose un nombre infini de combinaisons des lettres de l'alphabet formées successivement par le hasard : toutes les combinaisons possibles sont sans doute renfermées dans ce total, qui est véritablement infini. Or est-il que l'*Iliade* d'Homère n'est qu'une combinaison de lettres ? L'*Iliade* d'Homère est donc renfermée dans ce recueil infini de combinaisons des caractères de l'alphabet. Le hasard ou concours fortuit des caractères les assemblant tour à tour avec une variété infinie, il a fallu que la combinaison précise qui fait l'*Iliade* vînt à son tour, un peu plus tôt ou un peu plus tard. Elle est enfin venue, et l'*Iliade* entière se trouve parfaite, sans que l'art d'un Homère s'en soit mêlé. Voilà l'objection rapportée de bonne foi, sans l'affaiblir en rien. Je demande au lecteur une attention suivie pour les réponses que j'y vais faire.

1° Rien n'est plus absurde que de parler de combinaisons successives des atomes qui soient infinies en nombre. L'infini ne peut jamais être successif ni divisible. Donnez-moi un nombre que vous prétendrez être infini ; je pourrai toujours faire deux choses qui démontreront que ce n'est pas un infini véritable. 1° J'en puis retrancher une unité : alors il deviendra moindre qu'il n'était, et sera certainement fini ; car tout ce qui est moindre que l'infini a une borne par l'endroit où l'on s'arrête, et où l'on pourrait aller au-delà : or le nombre qui est fini, dès qu'on en retranche une seule unité, ne pouvait pas être infini avant ce retranchement. Une seule unité est certainement finie : or un fini joint à un autre fini ne saurait faire l'infini. Si une seule unité ajoutée à un nombre fini faisait l'infini, il faudrait dire que le fini égalerait presque l'infini ; ce qui est le comble de l'absurdité. 2° Je puis ajouter une unité à ce nombre, et par conséquent l'augmenter ; or ce qui peut être augmenté n'est point infini ; car l'infini ne peut avoir aucune borne ; et ce qui peut recevoir de l'augmentation est borné par l'endroit où l'on s'arrête, pouvant aller plus loin, et y ajouter quelque unité. Il est donc évident que nul composé divisible ne peut être l'infini véritable.

Ce fondement étant posé, tout le roman de la philosophie épicurienne disparaît en un moment. Il ne peut jamais y avoir aucun corps divisible qui soit véritablement infini en étendue, ni aucun nombre, ni aucune succession

qui soit un infini véritable. De là il s'ensuit qu'il ne peut jamais y avoir un nombre successif de combinaisons d'atomes qui soit infini.

2° Les philosophes épicuriens sont si faibles dans leur système, qu'ils ne peuvent venir à bout de former, qu'autant qu'on leur donne, sans preuve tout ce qu'ils demandent de plus fabuleux. Ils supposent d'abord des atomes éternels ; c'est supposer ce qui est en question. Où prennent-ils que les atomes ont toujours été et sont par eux-mêmes ? Être par soi-même, c'est la suprême perfection. De quel droit supposent-ils, sans preuve, que les atomes ont un être parfait, éternel, immuable dans leur propre fond ? Trouvent-ils cette perfection dans l'idée qu'ils ont de chaque atome en particulier ? Un atome n'étant pas l'autre, et étant absolument distingué de lui, il faudrait que chacun d'eux portât en soi l'éternité et l'indépendance à l'égard de tout autre être. Encore une fois, est-ce dans l'idée qu'ils ont de chaque atome que ces philosophes trouvent cette perfection ? Mais donnons-leur là-dessus tout ce qu'ils demanderont, et ce qu'ils ne devraient pas même oser demander. Supposons donc que les atomes sont éternels, existants par eux-mêmes, indépendants de tout autre être, et par conséquent entièrement parfaits.

Faudra-t-il supposer encore qu'ils ont par eux-mêmes le mouvement ? Le supposera-t-on à plaisir, pour réaliser un système plus chimérique que les contes des fées ? consultons l'idée que nous avons d'un corps ; nous le concevons parfaitement sans supposer qu'il se meuve : nous nous le représentons en repos ; et l'idée n'en est pas moins claire en cet état ; il n'en a pas moins ses parties, sa figure et ses dimensions,

Je dois donc conclure que les corps sont parfaits dans leur essence, sans qu'on leur attribue aucun mouvement : s'ils ne l'ont point par leur essence, ils ne l'ont que par accident ; s'ils ne l'ont que par accident, il faut remonter à la vraie cause de cet accident. Il faut, ou qu'ils se donnent eux-mêmes le mouvement, ou qu'ils le reçoivent de quelque autre être. Il est évident qu'ils ne se le donnent point eux-mêmes ; nul être ne se peut donner ce qu'il n'a pas en soi. Nous voyons même qu'un corps qui est en repos demeure toujours immobile, si quelque autre corps voisin ne vient l'ébranler. Il est donc vrai que nul corps ne se meut par soi-même et n'est mû que par quelque autre corps qui lui communique son mouvement.

Mais d'où vient qu'un corps en peut mouvoir un autre ? d'où vient qu'une boule qu'on fait rouler sur une table unie ne peut en aller toucher une autre sans la remuer ? Pourquoi n'aurait-il pas pu se faire que le mouvement ne se communiquât jamais d'un corps à un autre ? En ce cas, une boule mue s'arrêterait auprès d'une autre en la rencontrant et ne l'ébranlerait jamais.

On me répondra que les lois du mouvement entre les corps décident que l'un ébranle l'autre. Mais où sont-elles écrites, ces lois du mouvement ? qui est-ce qui les a faites, et qui les rend si inviolables ? Elles ne sont point dans l'essence des corps ; car on peut concevoir les corps en repos, et on conçoit même des corps dont les uns ne communiqueraient point leur mouvement aux autres, si ces règles, dont la source est inconnue, ne les y assujettissaient. D'où vient cette police, pour ainsi dire arbitraire, pour le mouvement entre tous les corps ? D'où viennent ces lois si ingénieuses, si justes, si bien assor-

ties les unes aux autres, et dont la moindre altération renverserait tout à coup tout le bel ordre de l'univers ?

Ne nous lassons point de suivre les épicuriens dans leurs suppositions les plus fabuleuses ; poussons la fiction jusqu'au dernier excès de complaisance. Mettons le mouvement dans l'essence des corps. Supposons à leur gré que le mouvement en ligne directe est encore de l'essence de tous les atomes. Donnons aux atomes une intelligence et une volonté, comme les poètes en ont donné aux rochers et aux fleuves. Accordons-leur le choix du sens dans lequel ils commenceront leur ligne droite. Quel fruit tireront ces philosophes de tout ce que je leur aurai donné contre toute évidence ? Il faudra, 1° que tous les atomes se meuvent de toute éternité ; 2° qu'ils se meuvent tous également ; 3° qu'ils se meuvent tous en ligne droite ; 4° qu'ils le fassent par une règle immuable et essentielle.

Ces atomes de tant de bizarres figures, les uns ronds, les autres crochus, les autres en triangles, etc., sont obligés par leur essence d'aller toujours tout droit, sans pouvoir jamais tant soit peu fléchir ni à droite ni à gauche. Ils ne peuvent donc jamais s'accrocher, ni faire ensemble aucune composition. Les deux lignes droites qu'on suppose parallèles, quoique immédiatement voisines, ne se couperont jamais, quand même on les pousserait à l'infini. Ainsi pendant toute l'éternité, il ne peut résulter aucun accrochement, ni par conséquent aucune composition de ce mouvement des atomes en ligne directe.

Les épicuriens ne pouvant fermer les yeux à l'évidence de cet inconvénient, qui sape les fondements de tout leur système, ont encore inventé comme une dernière ressource ce que Lucrèce nomme *clinamen*. C'est un mouvement qui décline un peu de la ligne droite, et qui donne moyen aux atomes de se rencontrer. Ainsi ils les tournent en imagination comme il leur plaît, pour parvenir à quelque but. Mais où prennent-ils cette petite inflexion des atomes, qui vient si à propos pour sauver leur système ? Si la ligne droite pour le mouvement est essentielle aux corps, rien ne peut les fléchir, ni par conséquent les joindre pendant toute l'éternité ; le *clinamen* viole l'essence de la matière, et ces philosophes se contredisent sans pudeur. Si au contraire la ligne droite pour le mouvement n'est pas essentielle à tous les corps, pourquoi nous allègue-t-on d'un ton si affirmatif des lois éternelles, nécessaires et immuables pour le mouvement des atomes, sans recourir à un premier moteur ? et pourquoi élève-t-on tout un système de philosophie sur le fondement d'une fable si ridicule ? Sans le *clinamen*, la ligne droite ne peut jamais rien faire, et le système tombe par terre. Avec le *clinamen*, inventé comme les fables des poètes, la ligne droite est violée, et le système se tourne en dérision. L'un et l'autre, c'est-à-dire la ligne droite et le *clinamen*, sont des suppositions en l'air et de purs songes. Mais ces deux songes s'entre-détruisent ; et voilà à quoi aboutit la licence effrénée que les esprits se donnent de supposer comme vérité éternelle tout ce que leur imagination leur fournit pour autoriser une fable, pendant qu'ils refusent de reconnaître l'art avec lequel toutes les parties de l'univers ont été formées et mises en leurs places.

Pour dernier prodige d'égarement, il fallait que les épicuriens osassent expliquer encore par ce *clinamen*, qui est lui-même si inexplicable, ce que nous appelons l'âme de l'homme et son libre arbitre. Ils sont donc réduits à dire que c'est dans ce mouvement où les atomes sont dans une espèce d'équilibre entre la ligne droite et la ligne un peu courbée que consiste la volonté humaine.

Étrange philosophie! les atomes, s'ils ne vont qu'en ligne droite, sont inanimés, incapables de tout degré de connaissance et de volonté : mais les mêmes atomes, s'ils ajoutent à la ligne droite un peu de déclinaison, deviennent tout à coup animés, pensants et raisonnables ; ils sont eux-mêmes des âmes intelligentes, qui se connaissent, qui réfléchissent, qui délibèrent, qui sont libres dans ce qu'elles font. Quelles métamorphoses plus absurdes que que celles des poètes ! Que dirait-on de la religion, si elle avait besoin, pour être prouvée, de principes aussi puérils que ceux de la philosophie, qui ose la combattre sérieusement.

Tout porte donc la marque divine dans l'univers : les cieux, la terre, les plantes, les animaux, et les hommes plus que tout le reste. Tout nous montre un dessein suivi, un enchaînement de causes subalternes conduites avec ordre par une cause supérieure.

Il n'est point question de critiquer ce grand ouvrage. Les défauts qu'on y trouve viennent de la volonté libre et déréglée de l'homme, qui les produit par son dérèglement ; ou de celle de Dieu, toujours sainte et toujours juste, qui veut tantôt punir les hommes infidèles, et tantôt exercer par les méchants les bons qu'il veut perfectionner. Souvent même ce qui paraît défaut à notre esprit borné, dans un endroit séparé de l'ouvrage, est un ornement par rapport au dessein général, que nous ne sommes pas capables de regarder avec des vues assez étendues et assez simples pour connaître la perfection du tout. N'arrive-t-il pas tous les jours qu'on blâme témérairement certains morceaux des ouvrages des hommes, faute d'avoir assez pénétré toute l'étendue de leurs desseins ? C'est ce qu'on éprouve tous les jours pour les ouvrages des peintres et des architectes.

Mais qu'est-ce que les faibles desseins des hommes, si on les compare avec celui de la création et du gouvernement de l'univers ? Autant que le ciel est élevé au dessus de la terre, autant, dit Dieu dans les Écritures, mes voies et mes pensées sont-elles élevées au-dessus des vôtres. Que l'homme admire donc ce qu'il entend, et qu'il se taise sur ce qu'il n'entend pas.

Mais après tout, les vrais défauts mêmes de cet ouvrage ne sont que des imperfections que Dieu y a laissées pour nous avertir qu'il l'avait tiré du néant. Il n'y a rien dans l'univers qui ne porte et qui ne doive porter également ces deux caractères si opposés : d'un côté le sceau de l'ouvrier sur son ouvrage ; de l'autre côté, la marque du néant d'où il est tiré, et où il peut retomber à toute heure. C'est un mélange incompréhensible de bassesse et de grandeur, de fragilité dans la matière, et d'art dans la façon. La main de Dieu éclate partout, jusque dans un ver de terre. Le néant se fait sentir partout, jusque dans les plus vastes et les plus sublimes génies. Tout ce qui n'est point Dieu ne peut avoir qu'une perfection bornée, et ce qui n'a qu'une perfection bornée demeure toujours imparfait par l'endroit où la

borne se fait sentir, et avertit que l'on y pourrait encore beaucoup ajouter. La créature serait le créateur même, s'il ne lui manquait rien ; car elle aurait la plénitude de la perfection, qui est la Divinité même. Dès qu'elle ne peut être infinie, il faut qu'elle soit bornée en perfection, c'est-à-dire imparfaite par quelque côté. Elle peut avoir plus ou moins d'imperfection ; mais enfin il faut qu'elle soit toujours imparfaite. Il faut qu'on puisse toujours marquer l'endroit précis où elle manque, et que la critique puisse dire : Voilà ce qu'elle pourrait avoir encore, et qu'elle n'a pas.

Concluons-nous qu'un ouvrage de peinture est fait par le hasard, quand on y remarque des ombres, ou même quelques négligences de pinceau ? Le peintre, dit-on, aurait pu finir davantage ces carnations, ces draperies, ces lointains. Il est vrai que ce tableau n'est point parfait selon les règles ; mais quelle folie serait-ce de dire : Ce tableau n'est point absolument parfait ; donc ce n'est qu'un amas de couleurs formé par le hasard, et la main d'aucun peintre n'y a travaillé ! Ce qu'on rougirait de dire d'un tableau mal fait et presque sans art, on n'a pas de honte de le dire de l'univers, où éclate une foule de merveilles incompréhensibles avec tant d'ordre et de proportion.

Qu'on étudie le monde tant qu'on voudra ; qu'on descende au dernier détail ; qu'on fasse l'anatomie du plus vil animal ; qu'on regarde de près le moindre grain de blé semé dans la terre, et la manière dont ce germe se multiplie ; qu'on observe attentivement les précautions avec lesquelles un bouton de rose s'épanouit au soleil, et se referme vers la nuit : on y trouvera plus de dessein, de conduite et d'industrie, que dans tous les ouvrages de l'art. Ce qu'on appelle même l'art des hommes n'est qu'une faible imitation du grand art qu'on nomme les lois de la nature, et que les impies n'ont pas eu de honte d'appeler le hasard aveugle.

O mon Dieu ! si tant d'hommes ne vous découvrent point dans ce beau spectacle que vous leur donnez de la nature entière, ce n'est pas que vous soyez loin de chacun de nous. Chacun de nous vous touche comme avec la main ; mais les sens, et les passions qu'ils excitent, emportent toute l'application de l'esprit. Ainsi, Seigneur, votre lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres sont si épaisses, qu'elles ne la comprennent pas : vous vous montrez partout, et partout les hommes distraits négligent de vous apercevoir. Toute la nature parle de vous, et retentit de votre saint nom ; mais elle parle à des sourds, dont la surdité vient de ce qu'ils s'étourdissent toujours eux-mêmes. Vous êtes auprès d'eux, et au-dedans d'eux ; mais ils sont fugitifs et errants hors d'eux-mêmes. Ils vous trouveraient, ô douce lumière ! ô éternelle beauté, toujours ancienne et toujours nouvelle ! ô fontaine des chastes délices ! ô vie pure et bienheureuse de tous ceux qui vivent véritablement, s'ils vous cherchaient au-dedans d'eux-mêmes !

SECONDE PARTIE

DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE ET DES ATTRIBUTS DE DIEU, TIRÉE DES IDÉES INTELLECTUELLES

CHAPITRE PREMIER

Méthode qu'il faut suivre dans la recherche de la vérité.

Il me semble que la seule manière d'éviter toute erreur est de douter sans exception de toutes les choses dans lesquelles je ne trouverai pas une pleine évidence. Je me défie donc de tous mes préjugés ; la clarté avec laquelle j'ai cru jusqu'ici voir diverses choses n'est point une raison de les supposer vraies.

Cette règle posée, je ne compte plus sur aucun des êtres que j'ai cru jusqu'ici apercevoir autour de moi ; peut-être ne sont-ils que des illusions.

Si le sommeil dans un certain degré peut causer une illusion que la veille fait découvrir, qui est-ce qui me répondra que la veille elle-même n'est pas une autre espèce de sommeil dans un autre degré, d'où je ne sors jamais, et dont aucun autre état ne me peut découvrir l'illusion ?

Il y a d'autres illusions encore plus longues, et qui durent même toute la vie. Un insensé qui est incurable passera sa vie à croire voir ce qui n'est point devant ses yeux ; jamais il ne s'apercevra de son illusion ; c'est un songe de toute la vie qu'on fait les yeux ouverts et sans être endormi. Comment pourrai-je m'assurer que je ne suis point dans ce cas ?

Une autre chose est peut-être encore possible, qui est que l'illusion que je vois plus longue dans un fou que dans un homme qui dort, sera encore plus longue et plus constante dans l'homme qui ne dort ni n'extravague. Peut-être que dans la veille et dans le plus grand sang-froid je suis le jouet d'une illusion qui ne se dissipera jamais, et que nul autre état ne me tirera de cette tromperie perpétuelle. Que ferai-je ? du moins je veux tâcher de me préserver de l'illusion, en doutant de tout. Mais quoi ! peut-on toujours douter de tout ? Est-ce un état sérieux et possible ? Ne serait-ce point une folie pire que l'illusion même que je veux tâcher d'éviter ? Non, il ne peut point y avoir de folie à n'assurer pas ce qu'on ne trouve point entièrement assuré. Si la pratique m'entraîne à supposer les choses dont je n'ai point de preuve évidente, je me regarderai comme un homme qu'un torrent entraîne toujours insensiblement, et qui se prend toujours, pour se retenir, aux branches des arbres plantés sur le rivage.

Jusqu'à ce que je trouve quelque chose d'invincible par pure raison pour me montrer la certitude de tout ce qu'on appelle nature et univers, l'univers

entier doit m'être suspect de n'être qu'un songe et une fable. Toute la nature n'est peut-être qu'un vain fantôme. Cet état de suspension, il est vrai, m'étonne et m'effraie ; il me jette au dedans de moi dans une solitude profonde et pleine d'horreur ; il me gêne, il me tient comme en l'air : il ne saurait durer, j'en conviens, mais il est le seul état raisonnable. Ma pente à supposer les choses dont je n'ai point de preuve est semblable au goût des enfants pour les fables et les métamorphoses. On aime mieux supposer le mensonge que de se tenir dans cette violente suspension, pour ne se rendre qu'à la seule vérité exactement démontrée.

O raison ! où me jetez-vous ? où suis-je ? que suis-je ? Tout m'échappe ; je ne puis me defendre de l'erreur qui m'entraîne ni renoncer à la vérité qui me fuit. Jusques à quand serai-je dans ce doute qui est une espèce de tourment, et qui est pourtant le seul usage que je puisse faire de la raison ? O abîme de ténèbres qui m'épouvante ! ne croirai-je jamais rien ? croirai-je sans être assuré ? Qui me tirera de ce trouble ?

Il me vient une pensée que je dois examiner. S'il y a un être de qui je tienne le mien, ne doit-il pas être bon et véritable ? pourrait-il l'être s'il me trompait, et s'il ne m'avait mis au monde que pour une illusion perpétuelle ? Mais qui m'a dit qu'un être puissant, malin et trompeur, ne m'ait point formé ? Qui est-ce qui m'a dit que je n'ai point été formé par le hasard dans un état qui porte l'illusion par lui-même ? De plus, comment sais-je si je ne suis pas moi-même la cause volontaire de mon illusion ? Pour éviter l'erreur, je n'ai qu'à ne juger jamais, et à demeurer dans un doute universel sans exception. C'est en voulant juger que je m'expose à me tromper moi-même. Peut-être que celui qui m'a mis au monde ne m'y a mis que pour demeurer toujours dans le doute ; peut-être que j'abuse de ma raison, que je passe au-delà des bornes qui me sont marquées, et que je me livre moi-même à l'erreur toutes les fois que je veux juger. Je ne jugerai donc plus ; mais j'examinerai toutes choses en me défiant de moi-même et de celui qui m'a formé, supposé que j'aie été formé par un être supérieur à moi.

Dans cette incertitude, que je veux pousser aussi loin qu'elle peut aller, il y a une chose qui m'arrête tout court. J'ai beau vouloir douter de toutes choses, il m'est impossible de pouvoir douter si je suis. Le néant ne saurait douter ; et, quand même je me tromperais, il s'ensuivrait par mon erreur même que je suis quelque chose, puisque le néant ne peut se tromper. Douter et se tromper, c'est penser. Ce moi qui pense, qui doute, qui craint de se tromper, qui n'ose juger de rien, ne saurait faire tout cela, s'il n'était rien.

Mais d'où vient que je m'imagine que le néant ne saurait penser ? Je me réponds aussitôt à moi-même : C'est que qui dit néant exclut sans réserve toute propriété, toute action, toute manière d'être, et par conséquent la pensée ; car la pensée est une manière d'être et d'agir. Cela me paraît clair.

Je conclus donc trois choses sur l'idée claire que j'ai de mon existence par ma pensée : la première est que nul homme de bonne foi ne peut douter contre une idée entièrement claire ; la seconde, que, quand même nos idées seraient trompeuses, elles nous entraîneraient invinciblement toutes les fois qu'elles auraient cette clarté parfaite ; la troisième, que nous n'avons rien en nous qui nous mette en droit de douter de la certitude de nos idées claires.

Ce serait douter sans savoir pourquoi, et ce doute n'aurait rien de vraisemblable ; car toute l'étendue de notre raison, loin de nous révolter contre nos idées, ne consiste qu'à les consulter comme une règle supérieure et immuable.

Je fais une extrême différence entre mes opinions libres et variables et mes idées claires que je ne suis jamais libre de changer. Quand même elles seraient fausses, il m'est impossible de les redresser, et je suis sans ressource dévoué à l'erreur. Ceux mêmes qui m'accuseront de me tromper, si c'est une tromperie, sont dans la nécessité de se tromper toujours aussi bien que moi. Cette erreur n'est point un accident ; c'est un état fixe où nous sommes nés : c'est leur nature, c'est la mienne. Cette raison qui nous trompe n'est point une inspiration étrangère, ni quelque chose de dehors qui vienne porter la séduction au dedans de nous, ou qui nous pousse pour nous égarer : cette raison trompeuse est nous-mêmes ; et s'il est vrai que nous soyons quelque chose, nous sommes précisément cette raison qui se trompe. Puisque cette raison est le fond de notre nature même, il faudrait que l'esprit supérieur qui nous tromperait nous eût donné lui-même une nature fausse toute tournée à l'erreur et incapable de la vérité ; il faudrait qu'il nous eût donné, pour ainsi dire, une raison à l'envers, et qui s'attacherait toujours au contre-pied de la vérité. Un esprit qui aurait fait le mien de la sorte serait non seulement supérieur, mais tout-puissant. Un esprit qui fait des esprits, qui les fait de rien, qui ne trouve rien de fait en eux par une règle droite et simple, mais qui y fait et qui y met tout suivant son dessein, et qui fait à son gré une raison qui n'est point une raison, une raison qui renverse la raison même, doit être un esprit tout-puissant. Il faut qu'il soit créateur, et qu'il ait fait son ouvrage de rien : s'il avait fait son ouvrage de quelque chose, il aurait été assujetti à cette chose dont il se serait servi dans sa production : ce qu'il aurait trouvé déjà fait aurait été dans la règle droite et primitive de la simple nature. Mais pour faire en sorte que tout ce qui est en nous et que tout nous-mêmes ne soit qu'erreur et illusion, il faut, pour ainsi dire, qu'il n'ait rien pris dans la nature, et qu'il ait formé tout exprès de rien un être tout nouveau qui soit l'antipode de la vraie raison. N'est-ce pas être créateur ? n'est-ce pas être tout-puissant ?

Si cet esprit est tout-puissant, il ne peut donc m'avoir donné l'être qu'autant qu'il m'aura donné la vraie intelligence ; car il n'y a que le réel et le véritable qui soit intelligible. Ainsi, supposé que je sois quelque chose, et quelque chose d'intelligent, un créateur tout-puissant n'a pu me créer qu'en me rendant intelligent de la vérité. Il n'est pas question de savoir s'il a voulu me tromper ou non : quand même il l'aurait voulu, il ne l'aurait pas pu. Il a bien pu me donner une intelligence bornée, et l'exclure de connaître les vérités infinies ; mais il n'a pu me donner quelque degré d'être, sans me donner aussi quelque degré d'intelligence de la vérité. La raison est, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, que le néant est aussi incapable d'être connu qu'il est incapable de connaître. Si je pense, il faut que je sois quelque chose, et il faut que ce que je pense soit quelque chose aussi.

Ce que je dis d'un être tout-puissant, il faut à plus forte raison le dire du hasard. Supposé même que le hasard pût former un être intelligent, et faire,

par un assemblage fortuit, que ce qui ne pensait point commençât à penser ; du moins il ne pourrait pas faire qu'un être qui penserait pensât sans penser rien de vrai ; car le mensonge est un néant, et le néant n'est point l'objet de la pensée.

Tout se réduit donc à ce désespoir absolu et à ce naufrage universel de la raison humaine, de dire : Une même chose peut tout ensemble être et n'être pas ; penser et n'être rien ; penser et ne penser rien : ou bien il faut conclure qu'un premier être, quoique tout-puissant, n'a pu nous donner l'intelligence à quelque degré, sans nous donner en même temps quelque portion de vérité intelligible pour objet de notre pensée.

Voilà ce que ma raison me représente sur elle-même, et voilà ce que je trouve, ce me semble, clairement toutes les fois que je la consulte. Le doute universel et absolu dans lequel je m'étais retranché n'est-il pas plus sûr ? Nullement ; car on se trompe autant à douter lorsqu'il faudrait croire, que l'on se trompe à croire lorsqu'il faudrait encore douter.

Il vaut donc mieux suivre cette évidence qui m'entraîne nécessairement, qui ne peut m'être suspecte d'aucun côté, qui est conforme à tout ce que je puis concevoir de l'être tout puissant qui peut m'avoir fait, enfin contre laquelle je ne saurais trouver aucun fondement de doute solide, que de me livrer au doute vague, qui peut être lui-même une erreur et une hésitation de mon faible esprit, qui demeure incertain, faute de savoir saisir la vérité par une vue ferme et constante.

Me voilà donc enfin résolu à croire que je pense, puisque je doute ; et que je suis, puisque je pense ; car le néant ne saurait penser, et une même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas. Ces vérités que je commence à connaître, et dont la découverte a tant coûté à mon esprit, sont en bien petit nombre. Si j'en demeure là, je ne connais dans toute la nature que moi seul, et cette solitude me remplit d'horreur. De plus, si je me connais, je ne me connais guère. Il est vrai que je suis quelque chose qui se connaît soi-même, et dont la nature est de connaître ; mais d'où est-ce que je viens ? est-ce du néant que je suis sorti ? ou bien ai-je toujours été ? qui est-ce qui a pu commencer en moi la pensée ? ce qu'il me semble voir autour de moi est-il quelque chose ? O vérité ! vous commencez à luire à mes yeux. Je vois poindre un faible rayon de lumière naissante sur l'horizon, au milieu d'une profonde et affreuse nuit : achevez de percer mes ténèbres ; débrouillez peu à peu le chaos où je suis enfoncé. Il me semble que mon cœur est droit devant vous : je ne crains que l'erreur ; je crains autant de résister à l'évidence, et de ne pas croire ce qui mérite d'être cru, que de croire trop légèrement ce qui est incertain. O vérité ! venez à moi : montrez-vous toute pure ! que je vous voie, et je serai rassassié en vous voyant [1].

[1]. On éprouve quelque peine à voir Fénelon subir à ce point l'influence de Descartes. Voyez la *Métaphysique* de S. Thomas, liv. IV, c. 2 et 3, et notre *Histoire de la Philosophie*, p. 282, 286 et 360.

CHAPITRE II

Preuves métaphysiques de l'existence de Dieu.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

Tous mes soins pour douter ne me peuvent donc plus empêcher de croire certainement plusieurs vérités. La première est que je pense quand je doute. La seconde, que je suis un être pensant, c'est-à-dire dont la nature est de penser ; car je ne connais encore que cela de moi. La troisième, d'où les deux autres premières dépendent, est qu'une même chose ne peut tout ensemble exister et n'exister pas ; car si je pouvais tout ensemble être et n'être pas, je pourrais aussi penser et n'être pas. La quatrième, que ma raison ne consiste que dans mes idées claires, et qu'ainsi je puis affirmer d'une chose tout ce qui est clairement renfermé dans l'idée de cette chose-là ; autrement je ne pourrais conclure que je suis, puisque je pense. Ce raisonnement n'a aucune force, qu'à cause que l'existence est clairement renfermée dans l'idée de la pensée. Penser est une action et une manière d'être ; donc il est évident, par cet exemple, qu'on peut assurer d'une chose tout ce qui est clairement renfermé dans son idée : hésiter encore là-dessus, ce n'est plus exactitude et force d'esprit pour douter de ce qui est douteux, c'est légèreté et irrésolution ; c'est inconstance d'un esprit flottant qui ne sait rien saisir par un jugement ferme, qui n'embrasse ni ne suit rien, à qui la vérité connue échappe, et qui se laisse ébranler contre ses plus parfaites convictions, par toutes sortes de pensées vagues.

Ce fondement immobile étant posé, je me réjouis de connaître quelques vérités ; c'est là mon véritable bien : mais je suis bien pauvre, mon esprit se trouve rétréci dans quatre vérités ; je n'oserais passer au-delà sans crainte de tomber dans l'erreur. Ce que je connais n'est presque rien, ce que j'ignore est infini, mais peut-être que je tirerai insensiblement du peu que je connais déjà quelque partie de cet infini qui m'est jusqu'ici inconnu.

PREMIÈRE PREUVE

Tirée de l'imperfection de l'être humain.

Ces principes posés, je reviens à l'être qui serait par lui-même, et je trouve qu'il serait dans la suprême perfection. Ce qui a l'être par soi est éternel et immuable, car il porte toujours également dans son propre fonds la cause et la nécessité de son existence. Il ne peut rien recevoir de dehors : ce qu'il recevrait de dehors ne pourrait jamais faire une même chose avec lui, ni par conséquent le perfectionner ; car ce qui serait d'une nature communiquée et variable ne peut jamais faire un même être avec ce qui est par soi et inca-

pable de changement. La distance et la disproportion entre de telles parties serait infinie : donc elles ne pourraient jamais entre elles composer un vrai tout. On ne peut donc rien ajouter à sa vérité, à sa bonté et à sa perfection ; il est par lui-même tout ce qu'il peut être, et il ne peut jamais être moins que ce qu'il est. Être ainsi, c'est exister au suprême degré de l'être, et par conséquent au suprême degré de vérité et de perfection.

Il reste à savoir si ce que j'appelle moi, qui pense, qui raisonne, et qui se connaît soi-même, est cet être immuable qui subsiste par lui-même, ou non.

S'il est manifeste que je ne suis point infiniment parfait, il est manifeste aussi que je ne suis point par moi-même. Si je ne suis point par moi même, il faut que je sois par autrui ; car j'ai déjà reconnu clairement que je n'ai pu me produire moi-même. Si je suis par autrui, il faut que cet autrui, qui m'a fait passer du néant à l'être, soit par lui-même, et par conséquent infiniment parfait. Ce qui fait passer une chose du néant à l'être, non seulement doit avoir l'être par soi-même, mais encore une puissance infinie de le communiquer ; car il y a une distance infinie depuis le néant jusqu'à l'existence. Si quelque chose pouvait ajouter à l'infini, il faut avouer que la fécondité de créer ajouterait infiniment à la perfection infinie de l'être qui est par lui-même ; donc cet être qui est par lui-même, et par qui je suis, est infiniment parfait, et c'est ce qu'on appelle Dieu.

Voilà donc enfin le premier rayon de vérité qui luit à mes yeux. Mais quelle vérité, celle du premier être ! O vérité plus précieuse elle seule que toutes les autres ensemble que je puis découvrir ! vérité qui me tient lieu de toutes les autres ! Non, je n'ignore plus rien, puisque je connais ce qui est tout, et que tout ce qui n'est pas lui n'est rien. O vérité universelle, infinie, immuable, c'est donc vous-même que je connais ; c'est vous qui m'avez fait, et qui m'avez fait par vous même ! Je serais comme si je n'étais pas, si je ne vous connaissais point. Pourquoi vous ai-je si longtemps ignorée ? Tout ce que j'ai cru voir sans vous n'était point véritable ; car rien ne peut avoir aucun degré de vérité que par vous seule, ô vérité première ! Je n'ai vu jusqu'ici que des ombres ; ma vie entière n'a été qu'un songe. J'avoue que je connais jusqu'à présent peu de vérités ; mais ce n'est pas la multitude que je cherche.

DEUXIÈME PREUVE

Tirée de l'idée que nous avons de l'infini

Toutes les choses que j'ai déjà remarquées me font voir que j'ai en moi l'idée de l'infini et d'une infinie perfection. Il est vrai que je ne saurais épuiser l'infini ni le comprendre, c'est-à-dire le connaître autant qu'il est intelligible. Je ne dois pas m'en étonner, car j'ai déjà reconnu que mon intelligence est finie ; par conséquent elle ne saurait égaler ce qui est infiniment intelligible. Il est néanmoins constant que j'ai une idée précise de l'infini ; je discerne très nettement ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas, je n'hésite jamais à en exclure toutes les propriétés des nombres et des quantités finies. L'idée même que j'ai de l'infini n'est ni confuse ni négative ; car ce n'est point en excluant indéfiniment toutes bornes que je me représente l'in-

fini. Qui dit borne dit une négation toute simple ; au contraire, qui nie cette négation affirme quelque chose de très positif. Donc le terme d'infini, quoiqu'il paraisse dans ma langue un terme négatif, et qu'il veuille dire *non fini*, est néanmoins très positif. C'est le mot de *fini* dont le vrai sens est très négatif. Rien n'est si négatif qu'une borne ; car qui dit borne dit négation de toute étendue ultérieure. Il faut donc que je m'accoutume à regarder toujours le terme de *fini* comme étant négatif ; par conséquent celui d'infini est très positif. La négation redoublée vaut une affirmation ; d'où il s'ensuit que la négation absolue de toute négation est l'expression la plus positive qu'on puisse concevoir et la suprême affirmation : donc le terme d'infini est infiniment affirmatif par sa signification, quoiqu'il paraisse négatif dans le tour grammatical.

En niant toutes bornes, ce que je conçois est si précis et si positif qu'il est impossible de me faire jamais prendre aucune autre chose pour celle-là.

Non seulement j'ai l'idée de l'infini, mais encore j'ai celle d'une perfection infinie. Parfait et bon, c'est la même chose. La bonté et l'être sont encore la même chose. Être infiniment bon et parfait, c'est être infiniment. Il est certain que je conçois un être infini et infiniment parfait. Je distingue nettement de lui tout être d'une perfection bornée, et je ne me laisserais non plus éblouir à une perfection indéfinie qu'à un corps indéfini. Il est donc vrai, et je ne me trompe point, que je porte toujours au dedans de moi, quoique je sois fini, une idée qui me représente une chose infinie.

Où l'ai-je prise, cette idée qui est si fort au dessus de moi, qui me surpasse infiniment, qui m'étonne, qui me fait disparaître à mes propres yeux, qui me rend l'infini présent ? d'où vient-elle ? où l'ai je prise ? dans le néant ? Rien de ce qui est fini ne peut me la donner ; car le fini ne représente point l'infini, dont il est infiniment dissemblable. Si nul fini, quelque grand qu'il soit, ne peut me donner l'idée du vrai infini, comment est-ce que le néant me la donnerait ? Il est manifeste d'ailleurs que je n'ai pu me la donner moi-même, car je suis fini comme toutes les autres choses dont je puis avoir quelques idées. Bien loin que je puisse comprendre que j'invente l'infini, s'il n'y en a aucun de véritable, je ne puis pas même comprendre qu'un infini réel hors de moi ait pu imprimer en moi, qui suis borné, une image ressemblante à la nature infinie. Il faut donc que l'idée de l'infini me soit venue du dehors, et je suis même bien étonné qu'elle ait pu y entrer.

Si ce que j'aperçois est l'infini même immédiatement présent à mon esprit, cet infini est donc ; si au contraire ce n'est qu'une représentation de l'infini qui s'imprime en moi, cette ressemblance de l'infini doit être infinie ; car le fini ne ressemble en rien à l'infini et n'en peut être la vraie représentation. Il faut donc que ce qui représente véritablement l'infini ait quelque chose d'infini pour lui ressembler et pour le représenter.

Cette image de la Divinité même sera donc un second Dieu semblable au premier en perfection infinie : comment sera-t-il reçu et contenu dans mon esprit borné ? D'ailleurs, qui aura fait cette représentation infinie de l'infini pour me la donner ? Se sera-t-elle faite elle-même ? L'image infinie de l'infini n'aura-t-elle ni original sur lequel elle soit faite, ni cause réelle qui l'ait produite ? Où en sommes-nous ? et quel amas d'extravagances ! Il faut donc con-

clure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi quand je le conçois, et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui [1].

Je l'avais déjà trouvé, lorsque j'ai reconnu qu'il y a nécessairement dans la nature un être qui est par lui-même, et par conséquent infiniment parfait. J'ai reconnu que je ne suis point cet être, parce que je suis infiniment au-dessous de l'infinie perfection. J'ai reconnu qu'il est hors de moi et que je suis par lui. Maintenant, je découvre qu'il m'a donné l'idée de lui, en me faisant concevoir une perfection infinie sur laquelle je ne puis me méprendre; car quelque perfection bornée qui se présente à moi, je n'hésite point ; sa borne fait aussitôt que je la rejette, et je lui dis dans mon cœur : Vous n'êtes point mon Dieu, vous n'êtes point mon infiniment parfait ; vous n'êtes point par vous-même ; quelque perfection que vous ayez, il y a un point et une mesure au-delà de laquelle vous n'avez plus rien et vous n'êtes rien.

Il n'en est pas de même de mon Dieu, qui est tout ; il est, et il ne cesse point d'être ; il est, et il n'y a pour lui ni degré ni mesure ; il est, et rien n'est que par lui. Tel est ce que je conçois, et, puisque je le conçois, il est ; car il n'est pas étonnant qu'il soit, puisque rien, comme je l'ai vu, ne peut être que par lui. Mais ce qui est étonnant et incompréhensible, c'est que moi, faible, borné, défectueux, je puisse le concevoir. Il faut qu'il soit non seulement l'objet immédiat de ma pensée, mais encore la cause qui me fait penser ; comme il est la cause qui me fait être, et qu'il élève ce qui est fini à penser l'infini.

Voilà le prodige que je porte toujours au-dedans de moi. Je suis un prodige moi-même. N'étant rien, du moins n'étant qu'un être emprunté, borné, passager, je tiens de l'infini et de l'immuable que je conçois : par là je ne puis me comprendre moi-même. J'embrasse tout et je ne suis rien ; je suis un rien qui connaît l'infini : les paroles me manquent pour m'admirer et me mépriser tout ensemble. O Dieu ! ô le plus être de tous les êtres ! ô être devant qui je suis comme si je n'étais pas ! vous vous montrez à moi ; et rien de tout ce qui n'est pas vous ne peut vous ressembler. Je vous vois, c'est vous-même ; et ce rayon qui part de votre face rassasie mon cœur, en attendant le plein jour de la vérité.

TROISIÈME PREUVE

Tirée de l'idée de l'être nécessaire.

J'ai déjà reconnu que j'ai l'idée d'un être infiniment parfait ; j'ai vu que cet être est par lui-même, supposé qu'il soit ; qu'il est nécessairement ; qu'on ne saurait jamais le concevoir que comme existant, parce que l'on conçoit que son essence est d'exister toujours par soi-même. Si on ne peut le concevoir que comme existant, parce que l'existence est renfermée dans son es-

[1] Ici l'expression est inexacte. L'idée que nous avons de Dieu n'est pas Dieu.

sence, on ne saurait jamais le concevoir comme n'existant pas actuellement, et n'étant que simplement possible. Le mettre hors de l'existence actuelle au rang des choses purement possibles, c'est anéantir son idée, c'est changer son essence : par conséquent ce n'est plus lui ; c'est prendre un autre être pour lui, afin de pouvoir s'en imaginer ce qui ne peut jamais lui convenir ; c'est détruire la supposition ; c'est se contredire soi-même.

Il faut donc ou nier absolument que nous ayons aucune idée d'un être nécessaire et infiniment parfait, ou reconnaître que nous ne le saurions jamais concevoir que dans l'existence actuelle qui fait son essence. S'il est donc vrai que nous le concevions, et si nous ne pouvons le concevoir qu'en cette manière, je dois conclure, suivant ma règle, sans crainte de me tromper, qu'il existe toujours actuellement.

1° Il est certain que j'ai une idée de cet être, puisqu'il faut nécessairement qu'il y en ait un. Si je ne suis pas moi-même cet être, il faut que j'aie reçu l'existence par lui. Non seulement je le conçois, mais encore je vois évidemment qu'il faut qu'il soit dans la nature. Il faut, ou que tout soit nécessaire, ou qu'un seul être nécessaire ait fait tous les autres : mais dans l'une et dans l'autre de ces deux suppositions, il demeure toujours également vrai qu'on ne peut se passer de quelque être nécessaire. Je conçois cet être et sa nécessité.

2° L'idée que j'en ai renferme clairement l'existence actuelle. Je ne le distingue de tout autre être que par là. Ce n'est que par cette existence actuelle que je le conçois : ôtez-la-lui, il n'est plus rien ; laissez-la-lui, il demeure tout. Elle est donc clairement renfermée dans son essence, comme l'existence est renfermée dans la pensée. Il n'est pas plus vrai de dire que qui dit penser dit être, que qui dit être par soi-même dit essentiellement une existence actuelle et nécessaire. Donc il faut affirmer l'existence actuelle de la simple idée de l'être infiniment parfait, de même que j'affirme mon actuelle existence de ma pensée actuelle.

On me dira peut-être que c'est un sophisme. Il est vrai, dira quelqu'un, que cet être existe nécessairement, supposé qu'il existe : mais comment saurons-nous s'il existe effectivement ? Quiconque me fera cette objection n'entend ni l'état de la question, ni la valeur des termes. Il est question ici de juger de l'existence pour Dieu, comme nous sommes obligés de juger, par rapport à tous les autres êtres, des qualités qui conviennent ou ne conviennent pas à leur essence. Si l'existence actuelle est aussi inséparable de l'essence de Dieu, que la raison, par exemple, est inséparable de l'homme, il faut conclure que Dieu existe essentiellement, avec la même certitude que l'on conclut que l'homme est essentiellement raisonnable. Quand on a vu clairement que la raison est essentielle à l'homme, on ne s'amuse pas à conclure puérilement que l'homme est raisonnable, supposé qu'il soit raisonnable ; mais on conclut absolument et sérieusement qu'il ne peut jamais être que raisonnable. De même, quand on a une fois reconnu que l'existence actuelle est essentielle à l'être nécessaire et infiniment parfait que nous concevons, il n'est plus temps de s'arrêter ; il faut nécessairement achever d'aller jusqu'au bout : en un mot, il faut conclure que cet être existe actuellement et essentiellement, en sorte qu'il ne saurait n'exister pas.

Que si ce raisonnement abstrait de toutes les choses sensibles échappe à quelques esprits par son extrême simplicité et son abstraction, loin de diminuer sa force, cela l'augmente ; car il n'est fondé sur aucune des choses qui peuvent séduire les sens ou l'imagination. Tout s'y réduit à deux règles : l'une, de pure métaphysique, que nous avons déjà admise, qui est de consulter nos idées claires et immuables ; l'autre, de pure dialectique, qui est de tirer la conséquence immédiate, et d'affirmer précisément d'une chose ce que son idée claire renferme.

Ainsi ce qui arrête pour une conclusion si évidente en elle-même quelques esprits, c'est qu'ils ne sont point accoutumés à raisonner certainement sur ce qui est abstrait et insensible ; c'est qu'ils tombent dans un préjugé d'habitude, qui est de raisonner sur l'existence de Dieu comme ils raisonnent sur les qualités des créatures, ne voyant pas combien leur sophisme est absurde. Il faut ici raisonner de l'existence qui est essentielle, comme on raisonne pour l'intelligence qui est essentielle à l'homme. Il n'est pas essentiel à l'homme d'être ; mais supposé qu'il soit, il lui est essentiel d'être intelligent : donc on peut affirmer en tout temps de l'homme, que c'est un être intelligent quand il existe. Pour Dieu, l'existence actuelle lui est essentielle : donc il faut toujours affirmer de lui, non pas qu'il existe actuellement, supposé qu'il existe, ce qui serait ridicule et identique, pour parler comme l'école, mais qu'il existe actuellement, puisque les essences ne peuvent changer, et que la sienne emporte l'existence actuelle. Si on était ferme à contempler les choses abstraites qui sont évidentes par elles-mêmes, on rirait autant de ceux qui doutent là-dessus, qu'un enfant rit quand on lui demande si la table se joue avec lui, si une pierre lui parle, et si sa poupée a bien de l'esprit [1].

CHAPITRE III

Réfutation du spinosisme.

Il me reste encore une difficulté à éclaircir : elle se présente à moi tout à coup, et me rejette dans l'incertitude. La voici dans toute son étendue. J'ai l'idée de quelque chose qui est infiniment parfait, il est vrai, et je vois bien que cette idée doit avoir un fondement réel : il faut qu'elle ait son objet véritable ; il faut que quelque chose ait mis en moi une si haute idée : tout ce qui est inférieur à l'infini en est infiniment dissemblable, et par conséquent n'en peut donner l'idée. Il faut donc que l'idée de l'infinie perfection me vienne par un être réel et existant avec une perfection infinie : tout cela est certain. J'ai cru trouver un premier être par cette preuve : mais ne pourrais-je point me tromper ? Ce raisonnement prouve bien qu'il y a réel-

1. C'est la preuve *a priori* de S. Anselme, modifiée par Descartes. S. Thomas l'a combattue, et, malgré ses efforts, Fénelon ne peut la rendre concluante. Nous verrons Kant la réfuter d'une manière péremptoire.

lement dans la nature quelque chose qui est infiniment parfait ; mais il ne prouve point que cette perfection infinie soit distinguée de tous les êtres qui paraissent m'environner. Peut-être que cette multitude d'êtres, dont l'assemblage porte le nom d'univers, est une masse infinie qui dans son tout renferme des perfections infinies par sa variété. Peut-être même que toutes ses parties qui paraissent se diviser les unes des autres, sont indivisibles du tout, et que ce tout infini et indivisible en lui-même contient cette infinie perfection dont j'ai l'idée, et dont je cherche la réalité.

Pour mieux développer cette indivisibilité du tout, je me représente que la séparation des parties entre elles ne doit pas me faire conclure qu'aucune de ces parties puisse jamais être séparée du tout. La séparation des parties entre elles n'est qu'un changement de situation, et point une division réelle. Afin que les parties fussent réellement divisées, il faudrait qu'elles ne fissent plus un même tout ensemble. Pendant qu'une partie qui est dans une extrême distance d'une autre tient à elle par toutes celles qui occupent le milieu, on ne peut pas dire qu'il y ait une réelle division. Pour séparer réellement une partie de toutes les autres, il faudrait mettre quelque espace réel entre toutes les autres et elle : or cela est impossible, supposé que le tout soit infini ; car où trouvera-t-on, au-delà de l'infini, qui n'a point de bornes, un espace vide qu'on puisse mettre entre une partie de cet infini et tout le reste dont il est composé ? Il est donc vrai que cet infini sera indivisible dans son tout, quoiqu'il soit divisible pour le rapport que chacune de ses parties a avec les autres parties voisines.

Un corps rond qui se meut sur son propre centre demeure immobile dans son tout, quoique chacune de ses parties soit en mouvement. Cet exemple fait entendre quelque chose de ce que je veux dire ; mais il est très imparfait : car ce corps rond a une superficie qui correspond à d'autres corps voisins ; et comme toute cette superficie change de situation et de correspondance aux corps voisins, on peut conclure par là que tout le corps de figure ronde se meut et change de place. Mais pour une masse infinie, il n'en est pas de même ; elle n'a aucune borne ni superficie ; elle ne correspond à aucun corps étranger : donc il est certain qu'elle est dans son tout, parfaitement immobile, quoique ses parties bornées, si on les considère par rapport les unes aux autres, se meuvent perpétuellement. En un mot, le tout infini ne peut se mouvoir, quoique les parties étant finies se meuvent sans cesse. Par là je rassemble dans ce tout infini toutes les perfections d'une nature simple et indivisible, et toutes les merveilles d'une nature divisible et variable. Le tout est un et immuable par son infini : les parties se multiplient à l'infini, et forment par des combinaisons infinies une variété que rien n'épuise. Une même chose prend successivement toutes les formes les plus contraires : c'est une fécondité de natures diverses, où tout est nouveau, tout est éternel, tout est changeant, tout est immuable. N'est-ce point cet assemblage infini, ce tout infini, et par conséquent indivisible et immuable, qui m'a donné l'idée d'une infinie perfection ? Pourquoi irais-je la chercher ailleurs, puisque je puis si facilement la trouver là ? Pourquoi ajouter à l'univers qui paraît m'environner une autre nature incompréhensible, que j'appelle Dieu ?

Voilà, ce me semble, la difficulté aussi grande qu'elle peut l'être ; et, de bonne foi, je n'oublie rien de tout ce qui peut la fortifier ; mais je trouve sans prévention qu'elle s'évanouit dès que je veux l'examiner de près. Voici comment :

1° Quand je suppose l'univers infini, je ne puis éviter de croire que le tout est changeant, si toutes les parties prises séparément sont changeantes. Il est vrai qu'il n'y aura point dans cet univers infini une superficie ou circonférence qui tourne comme la circonférence d'un corps circulaire, dont le centre est immobile ; mais comme toutes les parties de ce tout infini seront en mouvement et changeantes, il s'ensuivra nécessairement que tout sera aussi en mouvement et dans un changement perpétuel ; car le tout n'est point un fantôme ni une idée abstraite, il n'est précisément que l'assemblage des parties : donc, si toutes les parties se meuvent, le tout, qui n'est que toutes les parties prises ensemble, se meut aussi.

Or, il est évident qu'un tout qui change perpétuellement ne saurait remplir l'idée que j'ai de l'infinie perfection ; car un être simple, immuable, qui n'a aucune modification parce qu'il n'a ni parties ni bornes, qui n'a en soi ni changement ni ombre de changement, et qui renferme toutes les perfections de toutes les modifications les plus variées dans sa parfaite et immuable simplicité, est plus parfait que cet assemblage infini et éternel d'êtres changeants, bornés et incapables d'aucune consistance. Donc il est manifeste qu'il faut renoncer à l'idée d'un être infiniment parfait, ou qu'il le faut chercher dans une nature simple et indivisible, loin de ce cahos qui ne subsisterait que dans un perpétuel changement.

2° Il faut reconnaître de bonne foi qu'un assemblage de parties réellement distinguées les unes des autres ne peut point être cette unité souveraine et infinie dont j'ai l'idée. Si ce tout était réellement un et simple, il serait vrai de dire que chaque partie serait le tout : si chaque partie était réellement le tout, il faudrait qu'elle fût comme lui réellement infinie, indivisible, immobile, immuable, incapable d'aucune borne ni modification. Tout au contraire, chaque partie est défectueuse, bornée, changeante, sujette à je ne sais combien de modifications successives.

Il faudrait encore admettre une autre absurdité et contradiction manifeste : c'est qu'y ayant une identité réelle entre toutes les parties qui feraient un tout réellement un et indivisible, il s'ensuivrait que les parties ne seraient plus parties, et que l'une serait réellement l'autre : d'où il faudrait conclure que l'air serait l'eau ; que le ciel serait la terre ; que l'hémisphère où il est nuit serait celui où il serait jour ; que la glace serait chaude et le feu froid ; qu'une pierre serait du bois ; que le verre serait du marbre ; qu'un corps rond serait tout ensemble rond, carré, triangulaire, et de toutes les figures et dimensions concevables à l'infini ; que mes erreurs seraient celles de mon voisin ; que je serais tout ensemble croyant ce qu'il croit, et doutant des mêmes choses qu'il croit et dont je doute ; il serait vicieux par mes vices, je serais vertueux par ses vertus ; je serais tout ensemble vicieux et vertueux, sage et insensé, ignorant et instruit.

S'il y a identité réelle entre les parties et le tout, il faut dire ou que le tout est chaque partie, ou que chaque partie est le tout : si le tout est chaque

partie, il a toutes les modifications changeantes et tous les défauts qui sont dans les parties : donc ce tout n'est pas l'être infiniment parfait, et il renferme en soi d'infinies contradictions par l'opposition de toutes les modifications ou qualités des parties. Si au contraire chaque partie est le tout, chaque partie est donc infinie, immuable, incapable de bornes et de modifications : donc elle n'est plus partie ni rien de tout ce qu'elle paraît.

3° Dès que vous n'admettez point cette identité réelle et réciproque de tous les êtres de l'univers, vous ne pouvez plus en faire quelque chose d'une unité réelle, ni par conséquent en rien faire ni de parfait ni d'infini. Chacun de ces êtres a une existence indépendante des autres. Chaque atome existant par lui-même, il faudrait qu'il fût, lui seul pris séparément, infiniment parfait ; car, suivant la règle que nous avons posée, on ne peut être à un plus haut degré d'être, que d'être par soi. Il est manifeste qu'un seul atome n'est point infiniment parfait, puisque tout le reste de la matière de l'univers ajoute tant à son étendue et à sa perfection ; donc chaque atome pris séparément ne peut exister par soi-même. S'il n'existe point par soi-même, il ne peut exister que par autrui, et cet autrui qu'il faut nécessairement trouver est la première cause que je cherche.

Ma conclusion est que tout composé ne peut jamais être infini. Tout ce qui a des parties réelles qui sont bornées et mesurables ne peut composer que quelque chose de fini : tout nombre collectif ou successif ne peut jamais être infini. Donc il est essentiel pour remplir mon idée d'une infinie perfection, de revenir à l'unité ; et toutes les perfections que je cherche dans les composés, loin d'augmenter par la multitude, ne font que s'affaiblir en se multipliant.

4° J'ai reconnu une vérité dont il ne m'est pas permis de douter : c'est que l'être et la bonté ou perfection sont précisément la même chose. La perfection est quelque chose de positif, et l'imperfection n'est que l'absence de ce positif : or il n'y a rien de réel et de positif que l'être. Tout ce qui n'est point réellement l'être est le néant. Diminuez la perfection, vous diminuez l'être : ôtez-la entièrement, vous anéantissez l'être ; augmentez la perfection, vous augmentez l'être ; il est donc vrai que ce qui est peu a peu de perfection ; ce qui est davantage est plus parfait ; ce qui est infiniment est infiniment parfait.

S'il y avait donc un composé infini, il faudrait qu'il eût une perfection infinie. Puisqu'il aurait un être infini, il aurait une substance infinie ; il aurait une variété infinie de modifications qui seraient toutes de véritables degrés de perfection ; et par conséquent il y aurait dans cet infini infiniment varié un infini actuel de véritables perfections On n'oserait pourtant dire qu'il fût infiniment parfait, par la raison que j'ai si souvent retouchée : c'est que tout n'est point un ; il ne fait point une unité simple, réelle, à laquelle on puisse donner l'être de toutes les parties pour y accumuler une infinie perfection.

Par là on tombe, en supposant ce tout, dans une absurdité et une contradiction manifestes Il y a des êtres infinis, et par conséquent des perfections infinies : ce tout n'est pourtant pas infiniment parfait, quoiqu'il contienne un infini de perfections ; car un seul être qui sans parties existerait infiniment

serait infiniment plus parfait ; d'où je conclus que ce composé infini est une chimère indigne d'un examen sérieux.

Mais passons maintenant à cette portion de l'être pensant qui est supérieure au reste de l'univers. Supposons, pour pousser à bout la difficulté, un nombre infini d'êtres pensants ; toutes nos difficultés reviennent toujours : un de ces êtres n'est point l'autre : on peut en concevoir un de moins sans détruire tout le reste ; et par là on détruit l'infini. Étrange infini, que le retranchement d'une seule unité rend fini ! Ces êtres pensants sont tous très imparfaits ; ils ignorent, ils doutent, ils se contredisent ; ils pourraient avoir plus de perfection qu'ils n'en ont ; et réellement ils croissent en perfection, lorsqu'ils sortent de quelque ignorance, ou qu'ils se tirent de quelque erreur, ou qu'ils deviennent plus sincères et mieux intentionnés pour se conformer à la raison. Quel est donc cet infini en perfections, qui est plein d'imperfections manifestes ? Quel est cet infini si fini par tous les côtés, qui croît et qui décroît sensiblement ?

Je vois donc bien qu'il me faut un autre infini pour remplir cette haute idée qui est en moi. Rien ne peut m'arrêter qu'un infini simple et divisible, immuable et sans aucune modification, en un mot, un infini qui soit un, et qui soit toujours le même.

CHAPITRE IV.

Nouvelle preuve de l'existence de Dieu, tirée de la nature des idées.

Il y a déjà quelque temps que je raisonne sur mes idées, sans avoir bien démêlé ce que c'est qu'idée : c'est sans doute ce qui m'est le plus intime, et c'est peut-être ce que je connais le moins. En un sens, mes idées sont moi-même ; car elles sont ma raison. Quand une proposition est contraire à mes idées, je trouve qu'elle est contraire à tout moi-même, et qu'il n'y a rien en moi qui n'y résiste. Ainsi mes idées et le fond de moi-même ou de mon esprit ne me paraissent qu'une même chose. D'un autre côté, mon esprit est changeant, incertain, ignorant, sujet à l'erreur, précipité dans ses jugements, accoutumé à croire ce qu'il n'entend point clairement, et à juger sans avoir assez bien consulté ses idées, qui sont certaines et immuables par elles-mêmes. Mes idées ne sont donc point moi, et je ne suis point mes idées. Que croirai-je donc qu'elles puissent être ? Elles ne sont point les êtres particuliers qui me paraissent autour de moi : car que sais-je si ces êtres sont réels hors de moi ? et je ne puis douter que les idées que je porte au-dedans de moi ne soient très réelles. De plus, tous ces êtres sont singuliers, contingents, changeants et passagers : mes idées sont universelles, nécessaires, éternelles et immuables.

Quand même je ne serais plus pour penser aux essences des choses, leur vérité ne cesserait point d'être : il serait toujours vrai que le néant ne pense point, qu'une même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas : qu'il est plus parfait d'être par soi que d'être par autrui. Ces objets généraux sont im-

muables, et toujours exposés à quiconque a des yeux : ils peuvent bien manquer de spectateurs ; mais qu'ils soient vus ou qu'ils ne le soient pas, ils sont toujours également visibles. Ces vérités, toujours présentes à tout œil ouvert pour les voir, ne sont donc point cette vile multitude d'êtres singuliers et changeants, qui n'ont pas toujours été, et qui ne commenceront à être que pour n'être plus dans quelques moments. Où êtes-vous donc, ô mes idées, qui êtes si près et si loin de moi, qui n'êtes ni moi ni ce qui m'environne ; puisque ce qui m'environne et ce que j'appelle moi-même est si imparfait?

Quoi donc ! mes idées seront-elles Dieu ? Elles sont supérieures à mon esprit, puisqu'elles le redressent et le corrigent. Elles ont le caractère de la Divinité, car elles sont universelles et immuables comme Dieu. Elles subsistent très réellement, selon un principe que nous avons déjà posé ; rien n'existe tant que ce qui est universel et immuable. Si ce qui est changeant, passager et emprunté, existe véritablement, à plus forte raison ce qui ne peut changer et qui est nécessaire. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées, quelque chose qui soit au-dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi lors même que je n'y pense pas ; avec qui je croie être seul, comme si je n'étais qu'avec moi-même ; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fond. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu, ne peut être que Dieu. C'est donc la vérité universelle et indivisible qui me montre comme par morceaux, pour s'accommoder à ma portée, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir.

Si quelqu'un me demande comment est-ce que Dieu se rend présent à l'âme, quelle espèce, quelle image, quelle lumière nous le découvre, je réponds qu'il n'a besoin ni d'espèce, ni d'image, ni de lumière. La souveraine vérité est souverainement intelligible : l'être par lui-même est par lui-même intelligible : l'être infini est présent à tout. Le moyen par lequel on supposerait que Dieu se rendrait présent à mon esprit, ne serait point un être par lui-même ; il ne pourrait exister que par creation : n'étant point par lui-même, il ne serait point intelligible par lui-même, et ne le serait que par son créateur. Ainsi, bien loin qu'il pût servir à Dieu de milieu, d'image, ou de lumière, tout au contraire il faudrait que Dieu lui en servît. Ainsi je ne puis concevoir que Dieu seul intimement présent par son infinie vérité, et souverainement intelligible par lui-même, qui se montre immédiatement à moi [1].

Mais il reste une difficulté qui mérite d'être débrouillée : c'est de savoir comment je connais les individus. Les idées universelles, nécessaires et immuables, ne peuvent me les représenter, car elles ne leur ressemblent en rien, puisqu'ils sont contingents, changeants et particuliers. D'ailleurs, puisqu'ils ont un être réel et propre qui leur est communiqué, ils ont donc une vérité

[1]. Il y a ici une erreur très grande. Il y a confusion entre la connaissance naturelle et la vision de Dieu dans le ciel. Nous verrons le contraire enseigné par S. Thomas.

et une intelligibilité qui n'est poiut celle de Dieu ; autrement nous concevrions Dieu quand nous croyons concevoir la créature.

A cela je réponds que l'intelligibilité n'est autre chose que la vérité, et que la vérité n'est autre chose que l'être. Quand nous considérons une chose universelle, nécessaire et immuable, c'est l'Être suprême que nous considérons immédiatement, puisqu'il n'y a que lui seul à qui toutes ces choses conviennnent. Quand je considère quelque chose de singulier, qui n'est ni vrai, ni intelligible, ni existant par soi, mais qui a une véritable et propre intelligibilité par communication, ce n'est plus l'être suprême que je conçois; car il n'est ni singulier, ni produit, ni sujet au changement : c'est donc un être changeant et créé que j'aperçois en lui-même. Dieu, qui me créée, et qui le crée aussi, lui donne une véritable et propre intelligibilité, en même temps qu'il me donne de mon côté une véritable et propre intelligence. Il ne nous en faut pas davantage, et je ne puis rien concevoir au-delà. Si on me demande encore comment est-ce qu'un être particulier peut être présent à mon esprit, et qui est-ce qui détermine mon esprit à l'apercevoir plutôt qu'un autre être, je réponds qu'il est vrai qu'après avoir conçu mon intelligence actuelle et l'intelligibilité actuelle de cet individu, je me trouve encore indifférent à l'apercevoir plutôt qu'un autre : mais ce qui lève cette indifférence, c'est Dieu, qui modifie ma pensée comme il lui plaît.

Ainsi je vois Dieu en tout, ou, pour mieux dire, c'est en Dieu que je vois toutes choses; car je ne connais rien, et je ne distingue rien, et je ne m'assure de rien que par mes idées. Cette connaissance même des individus, où Dieu n'est pas l'objet immédiat de ma pensée, ne peut se faire qu'autant que Dieu donne à cette créature l'intelligibilité, et à moi l'intelligence actuelle. C'est donc à la lumière de Dieu que je vois tout ce qui peut être vu [1].

CHAPITRE V.

De la nature et des attributs de Dieu.

J'ai reconnu un premier être, qui a fait tout ce qui n'est point lui : mais il s'en faut bien que je n'aie assez médité ce qu'il est, et comment tout le reste est par lui. J'ai dit qu'il est l'être infini, mais infini par intension, comme dit l'école, et non par collection : ce qui est un est plus que ce qui est plusieurs. L'unité peut être parfaite ; la multitude ne peut l'être, comme nous l'avons vu. Je conçois un être qui est souverainement un, et souverainement tout, il n'est formellement aucune chose singulière ; il est éminemment toutes choses en général. Il ne peut être resserré dans aucune manière d'être.

Être une certaine chose précise, c'est n'être que cette chose en particulier. Quand je dis de l'être infini qu'il est l'Être simplement, sans rien ajouter, j'ai

1. C'est la théorie du P. Malebranche, que le XIX[e] siècle a renouvelé sous le nom d'Ontologisme. Voyez notre *Histoire de la Philosophie.*

tout dit. Sa différence, c'est de n'en avoir point. Le mot d'infini, que j'ai ajouté, ne lui donne rien d'effectif ; c'est un terme presque superflu, que je donne à la coutume et à l'imagination des hommes. Les mots ne doivent être ajoutés que pour ajouter au sens des choses. Ici, qui ajoute au mot d'être diminue le sens, bien loin de l'augmenter : plus on ajoute, plus on diminue ; car ce qu'on ajoute ne fait que limiter ce qui était dans sa première simplicité sans restriction. Qui dit l'Être sans restriction emporte l'infini ; et il est inutile de dire l'infini, quand on n'a ajouté aucune différence au genre universel, pour le restreindre à une espèce ou à un genre inférieur. Dieu est donc l'Être ; et j'entends enfin cette grande parole de Moïse : *Celui qui est m'a envoyé vers vous*. L'Être est son nom essentiel, glorieux, incommunicable, ineffable, inouï à la multitude.

J'ai l'idée de deux espèces d'êtres ; je conçois l'être pensant et l'être étendu. Que l'être étendu existe actuellement ou non, il est certain que j'en ai l'idée. Mais comme cette idée ne renferme point cette existence actuelle, il pourrait n'exister pas, quoique je le conçoive. Outre ces deux espèces de l'être, Dieu peut en tirer du néant une infinité d'autres, dont il ne m'a donné aucune idée ; car il peut former des créatures correspondantes aux divers degrés d'êtres qui sont en lui, en remontant jusqu'à l'infini. Toutes ces espèces d'êtres sont en lui comme dans leur source. Tout ce qu'il y a d'être, de vérité et de bonté dans chacune de ces essences possibles découle de lui, et elles ne sont possibles qu'autant que leur degré d'être est actuellement en Dieu.

Dieu est donc véritablement en lui-même tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les esprits, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les corps, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les essences de toutes les autres créatures possibles, dont je n'ai point d'idée distincte[1]. Il a tout l'être du corps, sans être borné au corps ; tout l'être de l'esprit, sans être borné à l'esprit ; et de même des autres essences possibles. Il est tellement tout être, qu'il a tout l'être de chacune de ces créatures, mais en retranchant la borne qui la restreint. Otez toutes bornes, ôtez toute différence qui resserre l'être dans les espèces, vous demeurez dans l'universalité de l'être, et par conséquent dans la perfection infinie de l'être par lui-même.

Il s'ensuit de là que l'être infini ne pouvant être resserré dans aucune espèce, Dieu n'est pas plus esprit que corps, ni corps qu'esprit ; à parler proprement, il n'est ni l'un ni l'autre ; car qui dit ces deux sortes de substance, dit une différence précise de l'être, et par conséquent une borne, qui ne peut jamais convenir à l'être universel.

Pourquoi donc dit-on que Dieu est un esprit ? d'où vient que l'Écriture même l'assure ? C'est pour apprendre aux hommes grossiers que Dieu est incorporel, et que ce n'est point un être borné par la nature matérielle ; c'est encore dans le dessein de faire entendre que Dieu est intelligent comme les esprits, et qu'il a en lui tout le positif, c'est-à-dire toute la perfection de la pensée, quoiqu'il n'en ait point la borne. Mais enfin, quand il envoie Moïse

1. L'expression un peu panthéiste dépasse la pensée de Fénelon. Corrigez-la par la phrase précédente.

avec tant d'autorité pour prononcer son nom, et pour déclarer ce qu'il est, Moïse ne dit point : Celui qui est esprit m'a envoyé vers vous, il dit : *Celui qui est*. Celui *qui est*, dit infiniment davantage que Celui *qui est esprit*. Celui qui est esprit n'est qu'esprit. Celui qui est, est tout être, et est souverainement, sans être rien de particulier. Il ne faut point disputer sur une équivoque.

Au sens où l'Écriture appelle Dieu esprit, je conviens qu'il en est un ; car il est incorporel et intelligent : mais, dans la rigueur des termes métaphysiques, il faut conclure qu'il n'est non plus esprit que corps. S'il était esprit, c'est-à-dire déterminé à ce genre particulier d'être, il n'aurait aucune puissance sur la nature corporelle, ni aucun rapport à tout ce qu'elle contient ; il ne pourrait ni la produire, ni la conserver, ni la mouvoir [1]. Mais quand je le conçois dans ce genre que l'école appelle transcendental, que nulle différence ne peut jamais faire déchoir de sa simplicité universelle, je conçois qu'il peut également tirer de son être simple et infini les esprits, les corps, et toutes les autres essences possibles qui correspondent à ses degrés infinis d'être.

Article premier. — *Unité de Dieu.*

J'ai commencé à découvrir l'être qui est par lui-même, mais il s'en faut bien que je ne le connaisse ; et je n'espère pas même de le connaître tout entier, puisqu'il est infini et que ma pensée a des bornes. Je conçois néanmoins que je puis en connaître beaucoup de choses très utiles, en consultant l'idée que j'ai de la suprême perfection. Tout ce qui est clairement renfermé dans cette idée doit être attribué à cet être souverain ; et je dois aussi exclure de lui tout ce qui est contraire à cette idée. Il ne me reste donc, pour connaître Dieu autant qu'il peut être connu par ma faible raison, qu'à chercher dans cette idée tout ce que je puis concevoir de plus parfait. Je suis assuré que c'est Dieu. Tout ce qui paraît excellent, mais au-dessus de quoi on peut encore concevoir un autre degré d'excellence, ne peut lui appartenir; car il n'est pas seulement la perfection, mais il est la perfection suprême en tout genre. Ce principe est bientôt posé : mais il est très fécond ; les conséquences en sont infinies; et c'est à moi à prendre garde de les tirer toutes, sans me relâcher jamais.

I. L'être qui est par lui-même est un, comme je l'ai déjà remarqué : s'il était composé, il ne serait plus souverainement parfait ; car je conçois qu'à choses égales d'ailleurs, ce qui est simple, indivisible et véritablement un, est plus parfait que ce qui est divisible et composé de parties. J'ai même déjà reconnu que nul composé divisible ne peut être véritablement infini.

II. Je conçois qu'il ne peut point y avoir deux êtres infiniment parfaits. Toutes les raisons qui me convainquent qu'il faut qu'il y en ait un ne me

[1]. Cette raison ne nous paraît pas juste, Les esprits peuvent mouvoir les corps.

mènent point à croire qu'il y en ait deux. Il faut qu'il y ait un être par lui-même qui ait tiré du néant tous les autres êtres qui ne sont point par eux-mêmes : cela est clair. Mais un seul être par soi-même suffit pour tirer du néant tout ce qui en a été tiré. A cet égard, deux ne feraient pas plus qu'un : par conséquent rien n'est plus inutile et plus téméraire que d'en croire plusieurs. Deux également parfaits seraient semblables en tout, et l'un ne serait qu'une répétition inutile de l'autre. Il n'y a pas plus de raison de croire qu'il y en a deux, que de croire qu'il y en a cinq cent mille. De plus, je conçois qu'une infinité d'êtres infiniment parfaits ne mettraient dans la nature rien de réel au delà d'un seul être infiniment parfait. Rien ne peut aller au delà du véritable infini ; quand on s'imagine que plusieurs infinis font plus qu'un infini tout seul, c'est qu'on perd de vue ce que c'est qu'infini, et qu'on détruit, par une imagination fausse, ce qu'on avait supposé en consultant la pure idée de l'infini.

Il ne peut point y avoir plusieurs infinis. Qui dit plusieurs, dit une augmentation de nombres. L'infini ne peut admettre ni nombre ni augmentation. Cent mille êtres infiniment parfaits ne pourraient faire tous ensemble dans leur collection qu'une perfection infinie, et rien au delà. Un seul être infiniment parfait fournit également cette infinie perfection ; avec cette différence qu'un seul être infiniment parfait est infiniment un et simple, au lieu que cette collection infinie d'êtres infiniment parfaits aurait le défaut de la composition ou de la collection, et par conséquent serait moins parfaite qu'un seul être qui aurait dans son unité l'infinie et souveraine perfection ; ce qui détruit la supposition et renferme une contradiction manifeste.

D'ailleurs il faut remarquer que, si nous supposons deux êtres dont chacun soit par soi-même, aucun des deux ne sera véritablement d'une perfection infinie : en voici la preuve, qui est claire. Une chose n'est point infiniment parfaite quand on peut en concevoir une autre d'une perfection supérieure. Or est-il que je conçois quelque chose de plus parfait que ces deux êtres par eux-mêmes que nous venons de supposer : donc ces deux êtres ne seraient point infiniment parfaits.

Il me reste à prouver que je conçois quelque chose de plus parfait que ces deux êtres, et je n'aurai aucune peine à le démontrer. Quelque concorde et quelque union qu'on se représente entre deux premiers êtres, il faut toujours se les représenter comme deux puissances mutuellement indépendantes, et dont l'une ne peut rien ni sur l'action ni sur les ouvrages de l'autre. Voilà ce qu'on peut penser de mieux pour ces deux êtres, pour éviter l'opposition entre eux : mais ce système est bientôt renversé. Il est plus parfait de pouvoir tout seul produire toutes les choses possibles, que de n'en pouvoir produire qu'une partie, quelque infinie qu'on veuille se l'imaginer, et d'en laisser à une autre cause une autre partie également infinie à produire de son côté. En un mot, il est plus parfait de réunir en soi la toute-puissance, que de la partager avec un autre être égal à soi. Dans ce système chacun de ces deux êtres n'aurait aucun pouvoir sur tout ce que l'autre aurait fait : ainsi sa puissance serait bornée, et nous en concevons une autre bien plus grande, je veux dire celle d'un seul premier être qui réunisse en lui la puissance des deux autres. Donc un seul être par soi-même est quelque chose de plus parfait que deux êtres qui auraient par eux-mêmes l'existence.

Cela posé, il s'ensuit clairement que, pour remplir mon idée d'un être infiniment parfait, de laquelle je ne dois jamais rien relâcher, il faut que je lui attribue d'être souverainement un. Ainsi, qui dit perfection souveraine et infinie réduit manifestement tout à l'unité. Je ne puis donc avoir aucune idée de deux êtres infiniment parfaits ; car l'un partageant la même puissance infinie avec l'autre, il partagerait aussi avec lui l'infinie perfection, et par conséquent chacun d'eux serait moins puissant et moins parfait que s'il était tout seul. D'où il faut conclure, contre la supposition, que ni l'un ni l'autre ne serait véritablement cette souveraine et infinie perfection que je cherche et qu'il faut que je trouve quelque part, puisque j'en ai une idée claire et distincte.

III. Il est évident qu'il ne peut point y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient inégaux, en sorte qu'il y en ait un supérieur aux autres, et auquel les autres soient subordonnés. J'ai déjà remarqué que tout être qui existe par soi-même et nécessairement, est au souverain degré de l'être, et par conséquent de la perfection. S'il est souverainement parfait, il ne peut être inférieur en perfection à aucun autre. Donc il ne peut y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient subordonnés les uns aux autres : il ne peut y en avoir qu'un seul infiniment parfait, et nécessairement existant par soi-même. Tout ce qui existe au-dessous de celui-là n'existe que par lui, et par conséquent tout ce qui lui est inférieur est infiniment au-dessous de lui ; puisqu'il y a une distance infinie entre l'existence nécessaire par soi-même, qui emporte l'infinie perfection, et l'existence empruntée d'autrui, qui emporte toujours une perfection bornée, et par conséquent, s'il m'est permis de parler ainsi, une imperfection infinie.

L'être par lui-même ne peut être qu'un. Il est l'être sans rien ajouter. S'il était deux, ce serait un ajouté à un, et chacun des deux ne serait plus l'être sans rien ajouter. Chacun des deux serait borné et restreint par l'autre. Les deux ensemble feraient la totalité de l'être par soi, et cette totalité serait une composition. Qui dit composition dit parties et bornes, parce que l'une n'est point l'autre.

Il ne me reste qu'une difficulté ; la voici : c'est que j'ai admis une extension, pour ainsi dire, de l'être qui est très différente de son intension. L'intension consiste dans les degrés ; l'extension, dans le nombre d'êtres distingués les uns des autres qui ont le même degré d'être. Puisqu'il peut y avoir, outre un être infini, plusieurs êtres bornés qui ont tous certains degrés d'être correspondants aux divers degrés qui sont tous réunis indivisiblement dans cet être infini, il s'ensuit que cet être infini n'épuise tout l'être qu'intensivement, c'est-à-dire qu'il en a en lui tous les degrés, en remontant toujours à l'infini. Mais il n'épuise point l'être extensivement, puisqu'il peut y avoir d'autres êtres réellement distingués de lui, et possédant d'une manière bornée des degrés d'être qui sont en lui sans bornes. Puisqu'un être infini n'épuise pas l'être extensivement, il peut y avoir deux être infinis : chacun d'eux épuisera l'être intensivement, car chacun aura tous les degrés d'être ; mais ils ne l'épuiseront pas extensivement, car il sera vrai de dire qu'extensivement ils ne seront que deux, ce qui est beaucoup au-dessous de la multitude des êtres que nous reconnaissons déjà extensivement. Voilà, ce me semble, l'objection dans toute sa force.

Elle a quelque chose de vrai. Je conçois qu'un infini ni cent infinis intensifs ne peuvent épuiser l'être extensivement : il n'y aurait qu'une extension ou multiplication infinie d'êtres distingués les uns des autres qui épuiserait l'être pris extensivement ; en un mot, un seul infini intensif épuise l'être intensivement, et il faudrait de même un infini extensif, c'est-à-dire une infinité d'êtres réellement distingués les uns des autres, pour épuiser l'être pris extensivement. Mais le nombre infini d'êtres distingués les uns des autres est impossible, parce qu'il est essentiel à l'infini d'être indivisible, et par conséquent sans aucun nombre. Dès qu'on mettrait la moindre distinction ou divisibilité, c'est-à-dire le moindre nombre ou répétition d'unités dans l'infini, on le détruirait ; car on pourrait retrancher une unité après laquelle l'infini amoindri ne serait plus infini, et par conséquent il ne l'aurait jamais été ; car un tout qui est fini après le retranchement d'une partie bornée, ne pouvait être infini quand cette partie bornée y etait. Deux finis ne peuvent jamais faire un infini. De là il faut conclure que tout être composé de parties, et qui renferme un vrai nombre, ne peut jamais être que fini.

Ce principe évident posé, je conclus trois choses : 1° S'il y avait plusieurs infinis, ils n'en pourraient jamais faire qu'un seul. 2° Ils feraient moins qu'un seul infini ; car le total de ces infinis rassemblés serait une composition et un nombre : donc le tout serait fini. 3° Un seul infini est conçu plus parfait que plusieurs infinis distingués ne peuvent l'être : donc plusieurs sont impossibles ; car ils ne seraient pas dans la plus haute perfection qu'on puisse concevoir.

Après cet examen, je n'ai pas besoin de raisonner sur la multitude des dieux, dont les poètes ont fait divers degrés. Il ne peut y avoir qu'un seul infini : tout ce qui n'est pas cet unique infini est fini ; tout ce qui est fini est infiniment au-dessous de l'infini. Donc il y a la plus essentielle des différences entre le plus parfait des êtres finis qui sont possibles et concevables, et cet unique infini par qui seul tous ces êtres peuvent être possibles. Donc tous ces êtres, quoique inégaux entre eux, sont tous égaux par comparaison à l'infini, puisqu'ils lui sont tous infiniment inférieurs, et que toutes ces infériorités sont égales en tant qu'infinies ; car il ne peut y avoir d'inégalité entre des infinis. Donc tout être, si parfait qu'on le conçoive, s'il n'est point l'unique infini, n'est devant lui que comme un néant ; et, loin de mériter un nom et un honneur commun avec lui, ne peut servir qu'à être devant lui comme s'il n'était pas.

Quelle folie donc d'adorer plusieurs dieux ! Pourquoi en croirais-je plus d'un ? L'idée de la souveraine perfection ne souffre que l'unité. O vous, être infini qui vous montrez à moi, vous êtes tout, et il ne faut plus rien chercher après vous. Vous remplissez toutes choses, et il ne reste plus de place, ni dans l'univers ni dans mon esprit même, pour une autre perfection égale à la vôtre. Vous épuisez toute ma pensée. Tout ce qui n'est pas vous est infiniment moins que vous. Tout ce qui n'est pas vous-même n'est qu'une ombre de l'être, un être à demi tiré du néant, un rien dont il vous plaît de faire quelque chose pour quelques moments.

Article II. — *Simplicité de Dieu.*

Je conçois clairement par toutes les réflexions que j'ai déjà faites, que le premier être est souverainement un et simple ; d'où il faut conclure que toutes ses perfections n'en font qu'une, et que, si je les multiplie, c'est par la faiblesse de mon esprit, qui, ne pouvant d'une seule vue embrasser le tout, qui est infini et parfaitement un, le multiplie pour se soulager, et le divise en autant de parties qu'il a de rapports à diverses choses hors de lui. Ainsi je me représente en lui autant de degrés d'être qu'il en a communiqué aux créatures qu'il a produites, et une infinité d'autres qui correspondent aux créatures plus parfaites, en remontant jusqu'à l'infini, qu'il pourrait tirer du néant.

Tout de même je me représente cet être unique par diverses faces, pour ainsi dire, suivant les divers rapports qu'il a à ses ouvrages : c'est ce qu'on nomme perfections ou attributs. Je donne à la même chose divers noms, suivant ses divers rapports extérieurs ; mais je ne prétends point par ces divers noms exprimer des choses réellement diverses.

Dieu est infiniment intelligent, infiniment puissant, infiniment bon : son intelligence, sa volonté, sa bonté, sa puissance, ne sont qu'une même chose. Ce qui pense en lui, est la même chose qui veut ; ce qui agit, ce qui peut et qui fait tout, est précisément la même chose qui pense et qui veut ; ce qui prépare, ce qui arrange et qui conserve tout, est la même chose qui détruit ; ce qui punit est la même chose qui pardonne et qui redresse ; en un mot, en lui tout est d'une suprême unité.

Il est vrai que, malgré cette unité suprême, j'ai un fondement de distinguer ces perfections et de les considérer l'une sans l'autre, quoique l'une soit l'autre réellement. C'est qu'en lui, comme je l'ai remarqué, l'unité est équivalente et infiniment supérieure à la multitude. Ainsi je distingue ces perfections, non pour me représenter qu'elles ont quelque ombre de distinction entre elles, mais pour les considérer par rapport à cette multitude de choses créées que l'unité souveraine surpasse infiniment. Cette distinction des perfections divines, que j'admets en considérant Dieu, n'est donc rien de vrai en lui ; et je n'aurais aucune idée de lui, dès que je cesserais de le croire souverainement un. Mais c'est un ordre et une méthode que je mets par nécessité dans les opérations bornées et successives de mon esprit, pour me faire des espèces d'entrepôts dans ce travail, et pour contempler l'infini à diverses reprises, en le regardant par rapport aux diverses choses qu'il fait hors de lui.

Il ne faut point s'étonner que, quand je contemple la Divinité, mon opération ne puisse point être aussi une que mon objet. Mon objet est infini et infiniment un ; mon esprit et mon opération ne sont ni infinis, ni infiniment uns ; au contraire, ils sont infiniment bornés et multipliés.

Les compositions ne sont que des assemblages de bornes ; tout y porte le caractère du néant : c'est un je ne sais quoi qui n'a aucune consistance, qui échappe de plus en plus à mesure que l'on s'y enfonce et qu'on y veut regarder de plus près. Ce sont des nombres magnifiques, et qui semblent promettre les unités qui les composent : mais ces unités ne se trouvent point.

Plus on presse pour les saisir, plus elles s'évanouissent. La multitude augmente toujours, et les unités, seuls véritables fondements de la multitude, semblent fuir et se jouer de notre recherche. Les nombres successifs s'enfuient aussi toujours : celui dont nous parlons, pendant que nous en parlons n'est déjà plus ; celui qui le touche, à peine est-il, et il finit : trouvez-le si vous pouvez : le chercher, c'est l'avoir déjà perdu. L'autre qui vient, n'est pas encore : il sera, mais il n'est rien ; et il fera néanmoins un tout avec les autres qui ne sont plus rien. Quel assemblage de ce qui n'est plus, de ce qui cesse actuellement d'être, et de ce qui n'est pas encore ! C'est pourtant cette multitude de néants qui est ce que j'appelle moi : elle contemple l'être : elle le divise pour le contempler ; et en le divisant elle confesse que la multitude ne peut contempler l'unité indivisible.

ARTICLE III. — *Immutabilité et éternité de Dieu.*

Quoique je ne puisse voir d'une vue assez simple la souveraine simplicité de Dieu, je conçois néanmoins comment toute la variété des perfections que je lui attribue se réunit dans un seul point essentiel. Je conçois en lui une première chose, qui est lui-même tout entier, si je l'ose dire, et dont toutes les autres résultent. Posez ce premier point, tout le reste s'ensuit clairement et immédiatement. Mais quel est-il, ce premier point? C'est celui-là même par lequel nous avons commencé, et qui m'a découvert la nécessité d'un premier être.

Être par soi-même, c'est la source de tout ce que je trouve en Dieu : c'est par là que j'ai reconnu qu'il est infiniment parfait. Ce qui a l'être par soi, existe au suprême degré, et par conséquent possède la plénitude de l'être. On ne peut atteindre au suprême degré et à la plénitude de l'être que par l'infini ; car aucun fini n'est jamais ni plein ni suprême, puisqu'il y a toujours quelque chose de possible au-dessus. Donc il faut que l'être par soi-même soit un être infini.

De cette idée de l'être nécessaire, j'ai tiré la simplicité et l'unité de Dieu : sa simplicité, parce que rien de composé ne peut être ni infiniment parfait, ni même infini ; son unité, puisque, s'il y avait deux êtres nécessaires et indépendants l'un de l'autre, chacun d'eux serait moins parfait dans cette puissance partagée, qu'un seul qui la réunit tout entière. Maintenant examinons les autres perfections que je dois lui attribuer.

Il est immuable. Ce qui est par soi ne peut jamais être conçu autrement : il a toujours la même raison d'exister, et la même cause de son existence, qui est son essence même : il est donc immuable dans son existence. Il n'est pas moins incapable de changement pour les manières d'être, que pour le fond de l'être. Dès qu'on le conçoit infini et infiniment simple, on ne peut plus lui attribuer aucune modification ; car les modifications sont des bornes de l'être. Être modifié d'une telle façon, c'est être de cette façon, à l'exclusion de toutes les autres. L'infini parfait ne peut donc avoir aucune modification, et par conséquent n'en saurait changer ; il n'en peut avoir non plus pour ses

parties que pour son tout, puisqu'il n'a aucune partie : donc il est simplement et absolument immuable.

Ce qu'il produit hors de lui est toujours fini. La créature ayant toujours des bornes dans son être, elle a par conséquent des modifications : n'étant pas tout être, il faut qu'elle soit quelque être particulier ; il faut qu'elle soit resserrée dans les bornes étroites de quelque manière précise d'être. Il n'y a que celui qui est tout, qui n'est jamais rien de singulier, et qui efface toutes les distinctions : il est l'être simple et sans restriction.

Quoique chaque modification prise en particulier ne soit pas essentielle à la créature, parce qu'elle n'a rien en soi de nécessaire, rien qui ne soit contingent et variable au gré de celui qui l'a produite, il lui est néanmoins essentiel d'avoir toujours quelque modification. Ce qui n'est point par soi ne peut jamais être tout être, ce qui n'est point tout être ne peut exister qu'avec une borne : vous pouvez changer sa borne ; mais il lui en faut toujours une nécessairement.

Aussitôt que j'ai reconnu que la créature est essentiellement bornée, et changeante par la mutabilité de ses bornes, je trouve ce que c'est que le temps. Le temps, sans en chercher une définition plus exacte, est le changement de la créature. Qui dit changement dit succession ; car ce qui change passe nécessairement d'un état à un autre : l'état d'où l'on sort précède, et celui où l'on entre suit. Le temps est le changement de l'être créé : le temps est la négation d'une chose très réelle et souverainement positive, qui est la permanence de l'être ; ce qui est permanent d'une absolue permanence n'a en soi ni avant ni après, ni plus tôt ni plus tard. La non-permanence est le changement ; c'est la défaillance de l'être, ou la mutation d'une manière en une autre : mais enfin toute mutation renferme une succession et toute existence bornée emporte une durée divisible et plus ou moins longue.

Cette non-permanence de la créature est donc ce que je nomme le temps ; par conséquent la parfaite et absolue permanence de l'être nécessaire et immuable est ce que je dois nommer l'éternité. Dieu ne peut changer de modifications puisqu'il n'en peut jamais avoir aucune, le vrai infini ne souffrant point de bornes dans son être. Il ne peut avoir aucune borne dans son existence, par conséquent il ne peut avoir aucun temps ni durée : car ce que j'appelle durée, c'est une existence divisible et bornée ; c'est ce qui est précisément opposé à la permanence. Il est donc permanent et fixe dans son existence.

J'ai déjà remarqué que, comme tout être divisible est borné, aussi tout véritable infini est indivisible. L'existence divine qui est infinie est donc indivisible. Si elle n'est point divisible comme l'existence bornée des créatures dans lesquelles il y a ce qu'on appelle la partie antérieure et la partie postérieure, il s'ensuit donc que cette existence infinie est toujours tout entière. Celle des créatures n'est jamais toute à la fois, ses parties ne peuvent se réunir ; l'une exclut l'autre, et il faut que l'une finisse afin que l'autre commence.

La raison de cette incompatibilité entre ces parties d'existence est que le Créateur ne donne qu'avec mesure l'existence à sa créature : dès qu'il la lui donne bornée, il la lui donne divisible en parties, dont l'une n'est pas l'autre. Mais pour l'être nécessaire, infini et immuable, c'est tout le contraire ; son

existence est infinie et indivisible. Ainsi, non-seulement il n'y a point d'incompatibilité dans les parties de son existence, comme dans celles de l'existence de la créature ; mais, pour parler correctement, il faut dire que son existence n'a aucunes parties ; elle est essentiellement toujours tout entière.

C'est donc retomber dans l'idée du temps et confondre tout, que de vouloir encore imaginer en Dieu rien qui ait rapport à aucune succession. En lui rien ne dure, parce que rien ne passe ; tout est fixe, tout est à la fois, tout est immobile. En Dieu rien n'a été, rien ne sera ; mais tout est. Supprimons donc pour lui toutes les questions que l'habitude et la faiblesse de l'esprit fini, qui veut embrasser l'infini à sa mode étroite et raccourcie, me tenterait de faire. Dirai-je, ô mon Dieu ! que vous aviez déjà eu une éternité d'existence en vous-même avant que vous m'eussiez créé, et qu'il vous reste encore une autre éternité, après ma création, où vous existez toujours ? Ces mots de déjà et d'après sont indignes de *Celui qui est*. Vous ne pouvez souffrir aucun passé et aucun avenir en vous. C'est une folie que de vouloir diviser votre éternité, qui est une permanence indivisible : c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parce qu'en descendant le long d'un fleuve je m'éloigne toujours de ce rivage qui est immobile. Insensé que je suis ! je veux, ô immobile vérité ! vous attribuer l'être borné, changeant et successif de votre créature ! Vous n'avez en vous aucune mesure dont on puisse mesurer votre existence, car elle n'a ni bornes ni parties, vous n'avez rien de mesurable ; les mesures mêmes qu'on peut tirer des êtres bornés, changeants, divisibles et successifs, ne peuvent servir à vous mesurer, vous qui êtes infini, indivisible, immuable et permanent.

Il n'y a donc en vous, ô vérité infinie ! qu'une existence indivisible et permanente. Ce qu'on appelle éternité *a parte post*, et éternité, *a parte ante*, n'est qu'une illusion grossière : il n'y a en vous non plus de milieu que de commencement et de fin. Ce n'est donc plus au milieu de votre éternité que vous avez produit quelque chose hors de vous.

Je le dirai trois fois ; mais ces trois fois n'en font qu'une : les voici : O permanente et infinie vérité ! *vous êtes*, et rien n'est hors de vous : *vous êtes*, et ce qui n'était pas commence à être hors de vous : *vous êtes*, et ce qui était hors de vous cesse d'être. Mais ces trois répétitions de ces termes *vous êtes*, ne font qu'un seul infini qui est indivisible. C'est cette éternité même qui reste encore tout entière : il n'en est point écoulé une moitié, car elle n'a aucune partie : ce qui est essentiellement toujours tout présent ne peut jamais être passé. O éternité ! je ne puis vous comprendre, car vous êtes infinie : mais je conçois tout ce que je dois exclure de vous pour ne vous méconnaître jamais.

Cependant, ô mon Dieu ! quelque effort que je fasse pour ne point multiplier votre éternité par la multitude de mes pensées bornées, il m'échappe toujours de vous faire semblable à moi, et de diviser votre existence indivisible. Souffrez donc que j'entre encore une fois dans votre lumière inaccessible, dont je suis ébloui.

N'est-il pas vrai que vous avez pu créer une chose avant que d'en créer une autre ? Puisque cela est possible, je suis en droit de le supposer. Ce que vous n'avez pas fait encore ne viendra sans doute qu'après ce que vous avez

déjà fait. La création n'est pas seulement la créature produite hors de vous ; elle renferme aussi l'action par laquelle vous produisez cette créature. Si vos créations sont les unes plus tôt que les autres, elles sont successives : si vos actions sont successives, voilà une succession en vous ; et par conséquent voilà le temps dans l'éternité même.

Pour demêler cette difficulté, je remarque qu'il y a entre vous et vos ouvrages toute la différence qui doit être entre l'infini et le fini, entre le permanent ou le fluide ou successif. Ce qui est fini et divisible peut être comparé et mesuré avec ce qui est fini et divisible : ainsi vous avez mis un ordre et un arrangement dans vos créatures par le rapport de leurs bornes ; mais cet ordre, cet arrangement, ce rapport qui résulte des bornes, ne peut jamais être en vous, qui n'êtes ni divisible ni borné. Une créature peut donc être plus tôt que l'aure, parce que chacune d'elles n'a qu'une existence bornée : mais il est faux et absurde de penser que vous soyez créant plutôt l'une que l'autre. Votre action par laquelle vous créez est vous-mêmes ; autrement vous ne pourriez agir sans cesser d'être simple et indivisible. Il faut donc concevoir que vous êtes éternellement créant tout ce qu'il vous plaît de créer.

De votre part, vous créez éternellement par une action simple, infinie et permanente, qui est vous-mêmes : de sa part, la créature n'est pas créée éternellement ; la borne est en elle, et point dans votre action. Ce que vous créez éternellement n'est que dans un temps ; c'est que l'existence infinie et indivisible ne communique au dehors qu'une existence divisible et bornée. Vous ne créez donc point une chose plus tôt que l'autre, quoiqu'elle doive exister deux mille ans plus tôt. Ces rapports sont entre vos ouvrages ; mais ces rapports de bornes ne peuvent aller jusqu'à vous. Vous connaissez ces rapports que vous avez faits ; mais la connaissance des bornes de votre ouvrage ne met aucune borne en vous. Vous voyez dans ce cours d'existences divisibles et bornées ce que j'appelle le présent, le passé, l'avenir : mais vous voyez ces choses hors de vous ; il n'y en a aucune qui vous soit plus présente qu'une autre. Vous embrassez tout également par votre infini indivisible : ce qui n'est plus n'est plus, et sa cessation est réelle ; mais la même existence permanente, à laquelle ce qui n'est plus était présent pendant qu'il était, est encore la même, lorsqu'une autre chose passagère a pris la place de celle qui est anéantie.

Article iv. — *Immensité de Dieu.*

Après avoir considéré l'éternité et l'immutabilité de Dieu qui sont la même chose, je dois examiner son immensité. Puisqu'il est par lui-même, il est souverainement ; puisqu'il est souverainement, il a tout l'être en lui ; puisqu'il a tout l'être en lui, il a sans doute l'étendue : l'étendue est une manière d'être dont j'ai l'idée. J'ai déjà vu que mes idées sur l'essence des choses sont des degrés réels de l'être, qui sont actuellement existants en Dieu, et possibles hors de lui, parce qu'il peut les produire. L'étendue est donc en lui ; et il ne peut la produire au dehors qu'à cause qu'elle est renfermée dans la plénitude de son être.

Ces principes posés, il s'ensuit que tout le positif de l'étendue se trouve en Dieu, sans que Dieu soit ni figuré, ni capable de mouvement, ni divisible, ni impénétrable, ni par conséquent palpable, ni par conséquent mesurable. Il n'est en aucun lieu, non plus qu'il n'est en aucun temps ; car il n'a, par son être absolu et infini, aucun rapport aux lieux et aux temps, qui ne sont que des bornes et des restrictions de l'être. Demander s'il est au-delà de l'univers, s'il en surpasse les extrémités en longueur, largeur, profondeur, c'est faire une question aussi absurde que de demander s'il était avant que le monde fût, et s'il sera encore après que le monde ne sera plus.

Comme il ne peut y avoir en Dieu ni passé ni futur, il ne peut y avoir aussi en lui au-delà ni au-deçà. Comme la permanence absolue exclut toute mesure de succession, l'immensité n'exclut pas moins toute mesure d'étendue. Il n'a point été, il ne sera point ; mais il est. Tout de même, à proprement parler, il n'est point ici, il n'est point là, il n'est point au-delà d'une telle borne ; mais il est absolument. Toutes ces expressions qui le rapportent à quelque terme, qui le fixent à un certain lieu, sont impropres et indécentes.

Où est-il donc ? Il est ; et il est tellement, qu'il faut bien se garder de demander où. Ce qui n'est qu'à demi, ce qui n'est qu'avec des bornes, est tellement une certaine chose, qu'il n'est que cette chose précisément. Pour lui, il n'est précisément aucune chose singulière et restreinte, il est tout ; il est l'être ; ou, pour dire encore mieux en disant plus simplement, il est ; car moins on dit de paroles de lui, et plus on dit de choses. Il est : gardez-vous bien d'y rien ajouter. Les autres êtres, qui ne sont que des demi-êtres, des êtres estropiés, des portions imperceptibles de l'être, ne sont point simplement : on est réduit à demander quand et où est-ce qu'ils sont. S'ils sont, ils n'ont pas été ; s'ils sont ici, ils ne sont pas là. Ces deux questions *quand* et *où* épuisent leur être. Mais pour celui qui est, tout est dit quand on a dit qu'il est. Celui qui demande encore quelque chose n'a rien compris dans l'unique chose qu'il faut concevoir : l'infini indivisible ne peut répondre à aucun être divisible et fini que l'on nomme un corps.

Mais refuserai-je de dire qu'il est partout ? Non, je ne refuserai point de le dire, s'il le faut, pour m'accommoder aux notions populaires et imparfaites. Je ne lui attribuerai point une présence corporelle en chaque lieu, car il n'a point une superficie contiguë à la superficie des autres corps ; mais je lui attribuerai, par condescendance, une présence d'immensité : c'est-à-dire que comme en chaque temps on doit toujours dire de Dieu : Il est, sans le restreindre en disant : Il est aujourd'hui, de même en chaque lieu on doit dire : Il est, sans le restreindre en disant : Il est ici.

Mais où est-il donc ? n'est-il nulle part ? Non, il n'est en aucun lieu : il existe trop pour exister avec quelque borne, et par conséquent pour être présent par sa substance dans un certain lieu. Ces sortes de questions, qui paraissent si embarrassantes, ne le sont qu'à cause qu'on s'engage mal à propos à y répondre : au lieu d'y répondre, il faut les supprimer. C'est comme qui demanderait de quel bois est une statue de marbre, de quelle couleur est l'eau pure, qui n'en a aucune ; de quel âge est l'enfant qui n'est pas encore né.

Que deviennent donc toutes ces idées d'immensité qui représentent Dieu comme remplissant tous les espaces de l'univers et débordant infiniment

au-delà ? Ce ne sont point des idées de mon esprit attentif sur lui-même ; ce sont au contraire des imaginations ridicules. A proprement parler, Dieu n'est ni dedans ni dehors le monde ; car il n'y a pour l'être infini ni dedans ni dehors, qui sont des termes de mesure.

Toute cette erreur grossière vient de ce que les idées d'éternité et d'immensité nous surmontent par leur caractère d'infini, et nous échappent par leur simplicité. On veut toujours rentrer dans le composé, dans le fini, dans le nombre et dans la mesure. Ainsi on imagine, contre ses propres idées, une fausse éternité qui n'est qu'une suite ou succession confuse de siècles à l'infini, et une fausse immensité qui n'est qu'une composition confuse d'espaces et de substances à l'infini ; mais tout cela n'a aucun rapport à l'éternité et à l'immensité véritable. Ces successions de siècles, ces assemblages d'espaces remplis par des substances, sont divisibles, et par conséquent ont essentiellement des bornes, quoique je ne me représente pas actuellement et distinctement ces bornes, en considérant ces deux objets. Ainsi, quand je leur attribue l'infini, je me contredis moi-même par distraction, et je dis une chose qui ne peut avoir aucun sens.

Dieu est : tout ce que vous ajoutez à ces deux mots, sous les plus beaux prétextes, obscurcit au lieu d'éclaircir. Dire qu'il est *toujours*, c'est tomber dans une équivoque et se préparer une illusion : *toujours* peut vouloir dire une succession qui ne finit point, et Dieu n'a point une succession de siècles qui ne finisse jamais. Ainsi, dire qu'il est dit plus que dire qu'il est *toujours*. Tout de même dire qu'il est *partout* dit moins que de dire qu'il est ; car dire qu'il est *partout* c'est vouloir persuader que la substance de Dieu s'étend et se rapporte localement à tous les espaces divisibles : or, l'infini ne peut avoir ce rapport local de substance avec les corps divisibles et mesurables.

Il est donc vrai qu'à parler en rigueur, il ne faut pas dire que Dieu est toujours et partout. Si Dieu agit sur un corps, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il soit par une présence substantielle dans ce corps : l'infini indivisible, sans rapport de sa part au fini divisible, ne laisse pas d'agir sur lui. Tout de même, quoique Dieu agisse sur les temps ou successions de créatures, il ne s'ensuit pas qu'il soit dans aucun temps ou mutation de créatures. L'immense borne et arrange tout ; l'immobile meut tout. Celui qui est fait que chaque chose est avec mesure pour l'étendue et pour la durée.

Il est éternellement créant ce qui est créé aujourd'hui, comme il est éternellement créant ce qui fut créé au premier jour de l'univers : de même il est immense dans les plus petites créatures comme dans les plus grandes. L'ordre et les relations sont dans les créatures entre elles. Comparez-les entre elles, il est vrai de dire qu'une créature est plus ancienne que l'autre, que l'une est plus étendue ou plus éloignée que l'autre. La borne fait cet ordre et ce rapport. Il est vrai aussi que Dieu voit cet ordre et ce rapport qu'il a fait dans ses ouvrages : mais ce qu'il voit dans le fini divisible n'est pas en lui, puisqu'il est indivisible et infini ; car il ne se divise ni ne se borne en faisant hors de soi des êtres divisibles et bornés.

O mon Dieu, que vous êtes grand ! Peu de pensées atteignent jusqu'à vous; et quand on commence à vous concevoir, on ne peut vous exprimer : les termes manquent ; les plus simples sont les meilleurs ; les plus plus figurés et

les plus multipliés sont les plus impropres. Si on a la sobriété de la sagesse, après avoir dit que vous êtes, on n'ose plus rien ajouter. Plus on vous contemple, plus on aime à se taire, en considérant ce que c'est que cet être qui n'est qu'être, qui est le plus être de tous les êtres, et qui est si souverainement être, qu'il fait lui seul comme il lui plaît être tout ce qui est.

Oh ! que j'aime bien mieux vous voir tout réuni en vous-même d'un seul regard ! Je vois l'être et j'ai tout vu ; j'ai puisé dans la source, je vous ai presque vu face à face. C'est vous-même ; car qu'êtes-vous, sinon l'être ? et qu'y pourrait-on ajouter qui fût au-delà ?

Mais, ô mon Dieu ! craindrai-je que vous ne m'entendiez pas, que vous soyez absent de moi, parce que j'ai reconnu qu'il est indigne de vous de vous attribuer une présence substantielle en chaque partie de l'univers ? Non, mon Dieu, non, je ne le craint point : je vous entends, et vous m'entendez mieux que toutes vos créatures ne m'entendront : vous êtes plus que présent ici : vous êtes au-dedans de moi plus que moi-même : je ne suis dans le lieu même où je suis que d'une manière finie : vous êtes infiniment, et votre action infinie est sur moi : vous n'êtes borné nulle part, et je vous trouve partout : vous y êtes avant que j'y sois, et je n'y vais qu'à cause que vous m'y portez : je vous laisse au lieu que je quitte ; je vous trouve partout où je passe : vous m'attendez au lieu où j'arrive. Voilà, ô mon Dieu ! ce que ma tendresse grossière me fait dire, ou plutôt bégayer !

Ces paroles impropres et imparfaites sont le langage d'un amour faible et grossier : je les dis pour moi et non pas pour vous ; pour contenter mon cœur, non pour m'instruire ni pour vous louer dignement. Quand je parle pour vous, je trouve toutes mes expressions basses et impures ; je reviens à l'être ; je m'envole jusqu'à Celui qui est ; je ne suis plus en moi ni moi-même ; je deviens celui qui voit, celui qui est : je le vois, je me perds, je m'entends, mais je ne saurais me faire entendre : ce que je vois éteint toute curiosité ; sans raisonner, je vois la vérité universelle : je vois, et c'est ma vie ; je vois ce qui est, et ne veux plus voir ce qui n'est pas. Quand sera-ce que je verrai ce qui est, pour n'avoir plus d'autre vie que cette vue fixe ? Quand serai-je, par ce regard simple et permanent, une même chose avec lui ? Quand est-ce que tout moi-même sera réduit à cette parole immuable : IL EST, IL EST, IL EST ? Si j'ajoute, IL SERA AU SIÈCLE DES SIÈCLES, c'est pour parler selon ma faiblesse, et non pour mieux exprimer sa perfection.

ARTICLE V. — *Science de Dieu.*

Je ne puis concevoir Dieu comme étant par lui-même, sans le concevoir comme ayant en lui-même la plénitude de l'être, et par conséquent toutes les manières d'être à l'infini. Ce fondement posé, il s'ensuit que l'intelligence ou pensée, qui est une manière d'être, est en lui. Moi qui pense, je ne suis point par moi-même : c'est ce que j'ai déjà clairement reconnu par mon imperfection. Puisque je ne suis point par moi-même, il faut que je sois par un autre. Cet autre que je cherche est Dieu. Ce Dieu qui m'a fait, et qui m'a donné l'être pensant, n'aurait pu me le donner s'il ne l'avait pas. Il pense,

donc, et il pense infiniment : puisqu'il a la plénitude de l'être, il faut qu'il ait la plénitude de l'intelligence, qui est une sorte d'être.

Je ne puis douter qu'il ne se connaisse. Puisqu'il est infiniment intelligent, il faut qu'il connaisse l'universelle et infinie intelligibilité, qui est lui-même. S'il ne connaissait pas sa propre essence, il ne connaîtrait rien. On ne peut connaître les êtres participés et créés que par l'être nécessaire et créateur, dans la puissance duquel on trouve leur possibilité ou essence, et dans la volonté duquel on voit leur existence actuelle : car cette existence actuelle n'étant point par soi-même, et ne portant point sa cause dans son propre fond, ne peut être découverte que médiatement dans ce qui est précisément sa raison d'être, dans la cause qui la tire actuellement de l'indifférence à être ou à n'être pas.

Si donc Dieu ne se connaissait par lui-même, il ne pourrait rien connaître hors de lui, et par conséquent il ne connaîtrait rien du tout. S'il ne connaissait rien, il serait un néant d'intelligence. Comme au contraire je dois lui attribuer l'intelligence la plus parfaite, qui est l'infinie, il faut conclure qu'il connaît actuellement une intelligibilité infinie ; il n'y en a qu'une seule qui soit véritablement infinie, je veux dire la sienne ; car l'intelligibilité et l'être sont la même chose. La créature ne peut jamais être infinie, car elle ne peut jamais avoir un être infini, qui serait une infinie perfection. Dieu ne peut donc trouver qu'en lui seul l'infinie intelligibilité, qui doit être l'objet de son intelligence infinie.

Dieu qui se connaît de cette connaissance parfaite que je nomme compréhension, ne se contemple point successivement et par une suite de pensées réfléchies. Comme Dieu est souverainement un, sa pensée, qui est lui-même, est aussi souverainement une : comme il est infini, sa pensée est infinie : une pensée, simple, indivisible et infinie, ne peut avoir aucune succession : il n'y a donc dans cette pensée aucune des proprietés du temps qui est une existence bornée, divisible et changeante.

Si l'intelligence divine n'a point de succession et de progrès, ce n'est pas que Dieu ne voie la liaison et l'enchaînement des vérités entre elles. Mais il y a une extrême différence entre voir toutes ces liaisons des vérités, ou ne les voir que successivement en tirant peu à peu l'une de l'autre par la liaison qu'elles ont entre elles. Il voit sans doute ces liaisons des vérités ; il voit comment l'une prouve l'autre ; il voit tous les différents ordres que les intelligences bornées peuvent suivre pour démontrer ces vérités ; mais il voit et les vérités et leurs liaisons, et l'ordre pour les tirer les unes des autres, par une vue simple, unique, permanente, infinie, et incapable de toute division. Telle est l'intelligence par laquelle Dieu connaît toute vérité en lui-même.

Il faut maintenant examiner comment il connaît ce qui est hors de lui.

Il ne faut point regarder ce qui est purement possible comme étant hors de lui. Nous avons déjà reconnu, en parlant des idées et des divers degrés de l'être en remontant à l'infini, que Dieu voit en lui-même tous les différents degrés auxquels il peut communiquer l'être à ce qui n'est pas, et que ces divers degrés de possibilité constituent toutes les essences de natures possibles. Elles n'ont de différence entre elles que par le plus ou moins d'être : Dieu les voit donc dans sa puissance, qui est lui-même ; et comme ce qui est pure-

ment possible n'est rien de réel hors de sa puissance et des degrés infinis d'être qui sont communicables à son choix, cette possibilité n'est rien qui soit hors de lui, ni qu'on en puisse distinguer.

Pour les êtres futurs, ils ne sont jamais futurs à son égard, et ils ne seront jamais passés pour lui ; car il n'y a, comme je l'ai remarqué, pas même l'ombre de passé ou d'avenir pour lui. Il voit bien que dans l'ordre qu'il met entre les existences bornées, qui par leurs bornes sont successives, les unes sont devant, et les autres viennent après ; il voit que l'une est future, l'autre présente, et l'autre passée, par le rapport qu'elles ont entre elles. Mais cet ordre qu'il voit entre elles n'est point pour lui, tout lui est donc également présent. Le mot de *présent* même n'exprime qu'imparfaitement ce que je conçois, car le mot de présence signifie une chose contemporaine à l'autre ; et en ce sens, il n'y a non plus de présent que de passé et de futur en Dieu. A parler dans l'exactitude rigoureuse, il n'y a aucun rapport d'existence entre l'existence fluide, divisible et successible, et la permanence absolue de l'existence infinie et indivisible de Dieu. Mais enfin, quoiqu'on exprime imparfaitement la permanence absolue par le mot de présence continuelle, on peut dire, avec le correctif que je viens de marquer, que tout est toujours présent à Dieu.

Conclurons-nous de là que Dieu ne voit point les choses, parce qu'elles sont, mais qu'au contraire elles ne sont qu'à cause qu'il les voit ? Non je ne puis entrer dans cette pensée. Dieu ne pense une chose qu'autant qu'elle est vraie ou existante. Il la voit donc, parce qu'elle est réelle. Il est vrai qu'elle n'est réelle que par lui. Si on prend sa pensée et sa science pour lui-même, parce qu'en effet sa science n'est rien de distingué de lui, il faudrait avouer en ce sens que sa science est la cause des êtres qui en sont les objets. Mais si on considère sa science sous cette idée précise de science, et en tant qu'elle n'est qu'une simple vue des objets intelligibles, il faut conclure qu'elle ne fait point les choses en les voyant, mais qu'elle les voit parce qu'elles sont faites [1].

La raison qui me persuade est que l'idée de penser, de concevoir, de connaître, prise dans une entière précision, ne renferme que la simple perception d'un objet déjà existant, sans aucune action ni efficacité sur lui. Qui dit simplement connaissance dit une action qui suppose son objet, et qui ne le fait pas. C'est donc par autre chose que par la simple pensée prise dans cette précision de son idée, que Dieu agit sur les objets pour les rendre vrais et réels ; et sa science ou pensée ne les fait point, mais elle les suppose.

Comment dirons-nous donc que Dieu ne reçoit rien de l'objet qu'il conçoit ? Le voici : c'est que l'objet n'est vrai ou intelligible que par la puissance et par la volonté de Dieu. Cet objet n'ayant point l'être par lui-même, est par lui-même indifférent à exister ou à n'exister pas : ce qui le détermine à l'existence est la volonté de Dieu, et c'est son unique raison d'être. Dieu voit donc la vérité de cet être sans sortir de lui-même, et sans rien emprunter de

1. Cette doctrine, on va le voir, n'est pas en opposition avec celle de S. Thomas, qui dit : *Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam* (I p. q. XIV, a. 5).

dehors. Il en voit la possibilité ou essence dans ses propres degrés infinis d'être, comme nous l'avons expliqué plusieurs fois ; il en voit l'existence ou vérité actuelle dans sa propre volonté, qui est l'unique raison ou cause de cette existence.

Il est inutile de demander si Dieu ne connaît pas les objets en eux-mêmes ; il les connaît tels qu'ils sont. Ils ne sont point par eux mêmes ; ils ne sont que par lui, et par conséquent ce n'est que par lui qu'ils sont intelligibles : il ne peut donc les connaître que par soi-même et par sa volonté. S'il considère leur essence, il n'y trouvera nulle détermination à exister ; il n'y trouvera même aucune possibilité par eux-mêmes ; il trouvera seulement qu'ils ne sont pas impossibles à sa puissance. Ainsi c'est dans sa seule puissance qu'il trouve leur possibilité, qui n'est rien par elle-même. C'est aussi dans sa volonté positive qu'il trouve leur existence ; car pour leur essence, elle ne renferme en soi aucune raison ou cause d'exister ; au contraire, elle renferme par soi nécessairement la non-existence. Il n'y voit donc que néant ; et il ne peut jamais trouver l'existence de sa créature que dans sa pure volonté, hors de laquelle l'objet lui-même n'est plus que néant. Ainsi, Dieu n'est point éclairé comme moi par des objets extérieurs, il ne peut voir que ce qu'il fait : car tout ce qu'il ne fait point actuellement n'est pas. L'intelligibilité de mon objet est indépendante de mon intelligence, et mon intelligence reçoit de cet objet intelligible une nouvelle perception. Il n'en est pas de même de Dieu ; l'objet n'est objet, n'est vrai et intelligible que par lui : ainsi c'est l'objet qui reçoit son intelligibilité, et l'intelligence infinie de Dieu ne peut en recevoir aucune nouvelle perception.

Je viens de considérer comment Dieu voit les êtres purement possibles, et ceux qui doivent exister dans quelque partie du temps. Il me reste à examiner comment il connaît les êtres que je nomme futurs conditionnels, c'est-à-dire qui doivent être, si certaines conditions arrivent, et non autrement. Les futurs conditionnels qui seront absolument, parce que la condition à laquelle ils sont attachés doit certainement arriver, retombent manifestement dans le rang des futurs absolus. Ainsi je comprends sans peine que, comme ils arriveront absolument, Dieu voit leur futurition absolue, si je puis parler ainsi, dans la volonté absolue qu'il a formée de faire arriver la condition à laquelle ils sont attachés.

Pour les futurs conditionnels dont la condition ne doit point arriver, et qui par conséquent ne sont pas absolument futurs, Dieu ne les voit que dans la volonté qu'il avait de les faire exister, supposé que la condition à laquelle il les attachait fût arrivée. Ainsi, à leur égard, on peut dire qu'il n'a voulu ni la condition, ni l'effet qui était la suite de la condition : il a seulement voulu lier cette condition avec cet effet, en sorte que l'un devait arriver de l'autre : et c'est dans sa propre volonté, laquelle liait ces deux évènements possibles, qu'il voit la futurition du second. Mais enfin il ne peut rien voir dans sa propre volonté, qui fait l'être, la vérité et par conséquent, l'intelligibilité de tout ce qui existe hors de lui. S'il ne voit les êtres réels et actuellement existants que dans sa pure volonté en laquelle ils existent, à plus forte raison ne voit-il que dans cette même volonté les êtres conditionnellement futurs, qui par défaut de la condition ne sont point absolument

futurs, et qui, par conséquent, n'ont ni existence, ni réalité, ni vérité, ni intelligibilité propre. Que faut-il conclure de tout ceci? que Dieu ne se détermine point à certaines choses plutôt qu'à d'autres, parce qu'il voit ce qui doit résulter de la combinaison des futurs conditionnels. Ce serait attribuer à l'être parfait deux grandes imperfections : l'une d'être éclairé par son propre ouvrage, qui est son objet, au lieu qu'il ne peut rien voir qu'en lui seul, lumière et vérité universelle ; l'autre, de dépendre de son ouvrage, et de s'accommoder à ce qu'il peut en tirer, après l'avoir tourné de toutes les façons pour voir celle qui lui donne plus de facilité. Je comprends donc que loin de chercher bassement la cause de ses volontés dans la prévision qu'il a eue des futurs conditionnels dans les divers plans qu'il a formés de son ouvrage, tout au contraire, il n'est permis de chercher la cause de toutes ces futuritions conditionnelles, et de la prévision qu'il en a eue, que dans sa volonté seule, qui est l'unique raison de tout.

Non, mon Dieu, vous n'avez point consulté plusieurs plans auxquels vous fussiez contraint de vous assujettir. Qu'est-ce qui vous pouvait gêner? Vous ne préférez point une chose à une autre à cause que vous prévoyez ce qu'elle doit être ; mais elle ne doit être ce qu'elle sera qu'à cause que vous voulez qu'elle le soit. Votre choix ne suit point servilement ce qui doit arriver ; c'est au contraire ce choix souverain, fécond et tout-puissant, qui fait que chaque chose sera ce que vous lui ordonnez d'être. Oh ! que vous êtes grand et éloigné d'avoir besoin de rien ! votre volonté ne se mesure sur rien, parce qu'elle fait elle seule la mesure de toutes choses.

Il n'y a rien qui soit ni conditionnellement ni absolument, si votre volonté ne l'appelle, et ne le tire de l'absolu néant. Tout ce que vous voulez qui soit vient aussitôt à l'être, mais au degré précis d'être que vous lui marquez. Vous ne pouvez trouver aucune convenance dans les choses, puisque c'est vous qui les faites toutes : les objets que vous connaissez n'impriment rien en vous : au lieu que ceux que je commence à connaître impriment en moi et y font la perception de quelque vérité particulière qui augmente mon intelligence.

Pour vous, ô infinie vérité ! vous trouvez toute vérité en vous-même. Les objets créés, loin de vous donner quelque intelligence, reçoivent de vous toute leur intelligibilité, et comme cette intelligibilité n'est qu'en vous, ce n'est aussi qu'en vous que vous la pouvez voir. Vous ne pouvez les voir en eux-mêmes, puisqu'en eux-mêmes ils ne sont rien et que le néant n'est point intelligible : ainsi vous ne pouvez les voir qu'en vous, qui êtes leur unique raison d'existence.

A force d'être grand, vous êtes d'une simplicité qui échappe à mes regards successifs et bornés. Quand je supposerais que vous eussiez créé cent mille mondes durables pour une suite innombrable de siècles, il faudrait conclure que vous verriez le tout d'une seule vue dans votre volonté, comme vous voyez de la même vue toutes les créatures possibles dans votre puissance, qui est vous-même. C'est un étonnement de mon esprit, que l'habitude de vous contempler ne diminue point. Je ne puis m'accoutumer à vous voir, ô infini simple, au-dessus de toutes les mesures par lesquelles mon faible esprit est toujours tenté de vous mesurer ! J'oublie toujours le point essentiel de votre

grandeur, et par là je retombe à contre-temps dans l'étroite enceinte des choses finies. Pardonnez ces erreurs, ô bonté qui n'êtes pas moins infinie que toutes les autres perfections de mon Dieu ! pordonnez les bégaiements d'une langue qui ne peut s'abstenir de vous louer, et les défaillances d'un esprit que vous n'avez fait qne pour admirer votre perfection.

Critique

Il est facile d'apercevoir dans ce traité de Fénelon l'influence des idées de Descartes. Elle est dans le fond, dans la méthode et jusque dans le style. Dans le fond par la doctrine des idées innées, des idées claires prises comme base de toute certitude ; par la preuve de l'existence nécessaire de l'être parfait ; par toutes les théories physiques qui servent de développement à la première partie. Dans la méthode, par le doute méthodique qui commence la deuxième partie ; par le procédé inductif qui tire l'idée de Dieu de nous-mêmes et conclut le parfait de la vue de l'imparfait ; par ce retour perpétuel sur la conscience et sur les idées claires. Dans le style, en ce que l'auteur se met perpétuellement en scène, et que malgré sa riche imagination qui perce plus d'une fois, et son âme sensible qui prie souvent, il garde cependant partout un langage simple, exempt des formes scolastiques, et ne vise qu'à se faire comprendre.

On voit par là combien fut profonde l'action de cette philosophie cartésienne à laquelle sacrifièrent les plus grands esprits, et qui consomma la ruine commencée par la Renaissance.

Le mérite du *Traité de l'existence de Dieu* est surtout dans la première partie, où la preuve tirée des merveilles de la création, et qu'on a appelée *argument des causes finales*, est présentée avec des développements admirables, dont nous avons, à regret, retranché quelques parties. Cette preuve connue de Socrate, de Platon, de saint Augustin, semblait avoir été négligée par Aristote et par saint Thomas. Fénelon l'a reprise : nous devons lui en savoir gré. Les preuves métaphysiques valent moins : elles sont de Descartes. Mais Fénelon se relève et se retrouve lui-même dans la démonstration des attributs de Dieu où quelques arguments nouveaux sont vraiment dignes d'attention, et où brille une clarté admirable inspirée par un sincère amour de la vérité.

THÉOLOGIE DE KANT

I

THÉOLOGIE RATIONNELLE PURE

1° — *Théologie transcendentale.*

La théologie transcendentale est la forme d'après laquelle nous cherchons à nous faire, dans toute théologie, des concepts d'un Être suprême, qui lui conviennent comme être primitif, et à purifier les concepts de toute autre théologie qui ne s'accorderait pas avec la connaissance de l'être primitif. Cette théologie est donc très importante, et doit être exposée d'une manière spéciale : car c'est l'objet de la philosophie de faire voir les connaissances qui sont hétérogènes, et par conséquent de séparer les connaissances pures de la raison de celles qui sont empiriques. La théologie transcendentale doit donc être exposée en premier lieu. Elle peut être définie : *Une connaissance de l'Être primitif, par simples concepts de la raison pure.* Notre raison a besoin de poser quelque chose comme fondement de tout le reste. Si quelque chose est donné, nous pouvons alors en dériver aussi quelque autre chose; mais sans cette condition, ou si rien n'est donné, nous ne pouvons rien déduire, rien dériver : car penser n'est pas produire, mais réfléchir. Réfléchir par le moyen de l'expérience seule, c'est percevoir le phénomène ; mais ce n'est *pas* réfléchir sur la manière dont les objets existent. Pour connaître ce dernier point, la raison est obligée de mettre quelque chose en principe. Elle a donc besoin d'une limite *a priori :* ce doit être un *substratum* [1]. Ce concept est le concept limité (*conceptus terminatus*).

Les concepts de la théologie transcendentale sont :

1° Un *Être primitif*, qui ne dépend de rien, qui est, au contraire, un *ens originarium*, et qui sert de fondement à tous les autres ;

2° Un Être *premier*, parce que tous autres en dépendent ;

3° Un Être *suprême,* en tant qu'il est le principe de tout, et qu'il est plus grand que tous les autres êtres ;

4° Un Être *nécessaire* à tous les autres êtres, en tant qu'il les contient tous, et par conséquent *tout-suffisant*. Ce n'est encore là qu'un concept hasardé, ou plutôt mis en avant, et qui sera prouvé par la suite.

[1]. C'est-à-dire un sujet réel, qui par son existence indépendante de la pensée, limite la pensée, en l'obligeant à se mesurer sur lui.

Essayons donc maintenant de voir à quelles conditions notre entendement, s'il est obligé de supposer nécessairement un tel être, peut concevoir d'autres objets. Je puis concevoir arbitrairement un pareil être ; j'avance dans la série des choses subordonnées jusqu'à ce que je rencontre un être premier ; je parcours la série des choses coordonnées entre elles, jusqu'à ce que je rencontre un être qui embrasse tout. Mais je me demande maintenant si c'est ou non une nécessité pour mon entendement de supposer un être semblable ? Si je connais *a priori* cet être, je dois en connaître la nécessité : car ce que je connais de cette manière est nécessaire ; parce que l'opposé de la chose répugne au concept, et réciproquement, la nécessité ne peut être aperçue autrement qu'*a priori :* car ce que je n'aperçois pas *a priori*, mais bien par l'expérience, n'est pas nécessaire pour moi : car il pourrait même ne pas être, si l'expérience n'en apprenait pas l'existence ; — il est donc contingent. Si donc je connais cet être *a priori*, j'en reconnais alors la nécessité ; et parce qu'il est nécessaire, je le connais par-là même *a priori :* car s'il n'était pas nécessaire, je ne pourrais pas le connaître ainsi. L'existence d'un être, en tant qu'être primitif, doit donc être démontrée. Mais comment arriverai-je à la preuve de ce concept, qu'il y a un être nécessaire, *substratum* de tous les autres [2] ? Comme je n'ai d'autre source de connaissance à cet égard que ma raison, tout ce que je puis faire, c'est d'établir l'existence de cet être comme une supposition nécessaire de cette raison et de toute pensée. La raison dit donc : Il est nécessaire de supposer un être qui soit la condition nécessaire de la possibilité de toute pensée, si la supposition contraire entraîne en même temps la ruine absolue de toute pensée. Il est donc impossible d'admettre le contraire d'une semblable supposition, parce qu'alors c'en serait fait de la pensée. Faisons voir maintenant que c'est réellement ce qui a lieu dans la raison : *ce ne sera pas une preuve* [1], mais ce qui est la base de la raison se trouvera développé, et de la manière suivante :

Toutes les choses sont considérées par ce qu'elles contiennent de positif. Rien de ce qui est négatif ne peut être conçu que comme opposé du positif, et par le positif. Le négatif suppose donc toujours quelque chose de positif. Mais comme toutes les négations supposent des positions ou des réalités, toutes les négations sont donc des bornes de la réalité. L'illimité, l'infini, doit donc être le fondement du limité, du fini ; nous ne pouvons concevoir des négations qu'en supposant le tout de la réalité. La possibilité de toutes les choses suppose donc un être *positif infini*, ou l'ensemble universel de toutes les réalités, et du *substrati summæ realitatis* [2]. Si donc la somme de toutes les réalités [3] est supposée, alors toutes les choses possibles peuvent

[2]. Ici le mot *substratum* n'a plus le même sens que ci-dessus. Il signifie un être qui est la condition *sine qua non* des autres, et non pas le sujet des modifications des autres.

[1]. C'est-à-dire « ce ne sera pas une preuve de l'existence de Dieu » ; nous verrons plus loin pourquoi.

[2]. Le sujet de la réalité absolue, sans limites.

[3]. Expression très mauvaise. L'être parfait n'est pas une *somme* de réalités.

être déterminées, avec leur diversité, par la limitation de cette réalité ; tandis que sans cette réalité suprême, la possibilité de toutes choses n'a rien de clair.

Il est donc nécessaire d'avoir d'abord toutes les réalités, dont on prend quelques-unes, et dont on peut laisser de côté les autres : car tous les êtres ont quelques réalités, et manquent de quelques autres. Il est donc nécessaire, pour tout déterminer, de supposer l'*omnitudinem realitatum*, dont on peut ensuite se servir pour déterminer toutes les choses. C'est donc une supposition nécessaire de notre entendement, que d'admettre une réalité suprême. Un *substratum* comprenant l'*omnitudinem realitatum*, sert donc de fondement à la possibilité de concevoir toutes choses. Mais l'être qui possède cette totalité des réalités est l'*ens realissimum*. Notre raison se fonde donc sur une condition nécessaire pour supposer cet être. Sans cette condition, c'en serait fait nécessairement de la clarté de toute possibilité des choses ; le concept de l'être souverainement réel est donc aussi nécessaire.

On se demande si l'on peut concevoir que rien n'existe ? La chose semble possible, puisque l'on peut, par la pensée, supprimer successivement l'existence de toutes les choses. Mais je ne puis avoir cette idée qu'à la condition de nommer les choses qui doivent ne pas exister. Or je ne pourrais pas nommer ces choses, si elles n'étaient déjà des réalités à moi données par-là même : car si rien n'existait, rien ne serait donné, et l'on ne pourrait rien nommer qui dût ne pas exister. Rien par consequent ne pourrait non plus être conçu : car si rien n'est donné, il n'y a plus rien de concevable, et l'on ne peut pas non plus alors concevoir que rien ne puisse être : car pour que je puisse concevoir quelque chose, il faut déjà qu'il existe. Il est donc impossible que rien n'existe ; il faut, au contraire, qu'il y ait un *ens realissimum*.

Mais on ne décide pas encore par là si cet *ens realissimum* est unique ou plusieurs. Cependant, c'est aussi une nécessité pour notre raison qu'il n'y ait qu'un pareil être comprenant la réalité suprême : car s'il y en avait plusieurs, les réalités seraient partagées *entre eux*, et aucun d'eux ne les posséderait toutes. Il n'y aurait donc pas d'*ens originarium*. Pour qu'il y ait un *ens originarium* et *realissimum*, son existence ne doit supposer aucun autre *substratum*, et doit posséder toutes les réalités réunies. Mais un pareil être ne peut être qu'unique. S'il y en avait plusieurs, aucun de ces êtres ne posséderait toutes les réalités : car le tout ne peut être qu'une fois. Les réalités devraient être distribuées entre eux, et devraient supposer toutes à leur tour un *substratum* du tout de la réalité. Le tout de la réalité est donc dans 'un seul être, pour servir de fondement à tous les autres ; toutes les choses y sont contenues, et peuvent être déterminées par des limitations, des restrictions de cette réalité. Ceci se fonde en partie sur le principe : *Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*. Ce principe fait voir au moins que tout ce que nous percevons par les sens doit être réalisé, et que ce n'est qu'alors qu'on peut avoir matière à réflexion : car la pensée n'est déjà qu'une réflexion sur ce qui est donné. L'ensemble des réalités doit donc être donné avant et pour qu'on puisse penser quelque chose. — Il ne peut y avoir d'autre preuve de

l'être dont le concept embrasse la somme de la réalité, qu'une hypothèse nécessaire [1].

Mais comment connaîtrai-je la nécessité absolue de cet être autrement que par la raison ? Je puis conclure la nécessité de la contingence. Tout ce qui existe est nécessaire ou contingent. Le contingent doit avoir une cause dans un autre contingent, et ainsi de suite. Mais il doit y avoir quelque chose qui soit la cause de tout ce qui est contingent, et ce quelque chose est nécessaire. On peut donc conclure ici de la contingence à la nécessité. Mais le concept de la *nécessité absolue* [2] n'est qu'un problème de l'entendement. Je dis : Il doit y avoir un être absolument nécessaire ; mais *comment*, c'est ce que je ne puis apercevoir. Aussi *Wolff* [3] disait-il : Il existe un monde, ou j'existe. Ce qui existe doit avoir une cause, parce qu'il est contingent. Ce philosophe se place donc dans la série des choses subordonnées entre elles, jusqu'à ce qu'il en rencontre de premières, et alors il dit : Il existe un être nécessaire. Mais il se présente ici une très grande difficulté, celle de savoir quels doivent être les attributs de cet être, pour qu'il soit absolument nécessaire. Je ne puis connaître et faire connaître ces attributs qu'autant que j'aperçois ce qui est indispensable pour que quelque chose soit absolument nécessaire. Je dois donc avant tout apercevoir la nécessité absolue, pour déterminer ensuite les attributs que doit avoir un être absolument nécessaire. Mais le concept d'un tel être n'est pas du domaine de la raison ; cependant je puis présenter cet être comme une hypothèse nécessaire. Je puis, à la vérité, connaître la nécessité d'un être absolument nécessaire : car un pareil être est nécessaire ou *derivative* ou *originarie*. Mais ce n'est là qu'une analyse, une décomposition du concept que je me suis fait moi-même. Qu'un pareil être soit possible, la la chose est incontestable ; mais il ne s'ensuit pas qu'il doive être nécessairement. Ce fait, que le concept de la nécessité absolue ne peut être aperçu par la raison, est la pierre de touche de l'argument de Wolff. Le contraire de quoi que ce soit n'est pas impossible en soi. Or, la nécessité absolue est ce dont le contraire est impossible en soi. Mais comme, d'après notre raison, le contraire de toute chose est possible, nous ne pouvons pas rationnellement apercevoir la nécessité absolue. Le contraire d'une chose n'est impossible qu'autant qu'il lui répugne ; mais il n'implique jamais que le contraire d'une chose soit : il est donc aussi toujours possible. Car quand je pose, par exemple, Dieu avec toutes ses réalités, son contraire a lieu lorsque je suppose la non-existence de Dieu avec toutes ses réalités encore. Rien alors ne se contredit : car quand je pose tout, et qu'ensuite je supprime tout, il ne reste rien qui doive se contredire. Le contraire de la chose même ne se contredit donc jamais, quoique les prédicats des choses puissent se contredire entre eux. Car si je pose la chose avec tous ses prédicats, et que j'en supprime quelques-uns,

[1] Ce mot est employé ici dans le sens où nous dirions : L'effet *suppose* une cause ; l'être créé *suppose* un créateur.

[2] C'est-à-dire abstraction faite de toute donnée autre. Le nécessaire *en soi*.

[3] Chrétien Wolff, disciple et continuateur de Leibnitz, plus connu en Allemagne que son maître.

PHILOSOPHISCHES SEMINAR DER K. U. MÜNCHEN

une contradiction peut bien alors en être la conséquence ; mais elle n'a pas lieu lorsque je supprime la chose avec tous ses prédicats : car alors, encore une fois, il ne reste plus rien qui puisse se contredire. Quand je dis : Dieu n'est pas tout-puissant, je laisse subsister le sujet Dieu, et je supprime son prédicat, d'où résulte assurément une contradiction. Mais si je supprime et sujet et prédicat, et que je dise : Il n'existe pas de Dieu tout-puissant, y a-t-il alors contradiction ? Si j'affirme purement et simplement, et que je nie de même, il n'y a pas de contradiction dans les deux cas. Mais si j'affirme et que je nie en même temps, alors il y en a une. *Wolff* croyait avoir aperçu la nécessité absolue. Il prenait le concept arbitrairement, se faisait une idée de toutes les réalités, comprenait l'existence au nombre des réalités ; ensuite il disait : L'être qui renferme toutes les réalités doit nécessairement avoir aussi l'existence. Il n'éprouvait alors aucune difficulté, ne tombait dans aucune contradiction. Mais je puis à mon tour faire disparaître cet être, le supposer non-existant avec toutes ses réalités. Wolff insiste, et dit : Si je conçois un être qui possède toutes les réalités, et que l'existence soit aussi une réalité, un pareil être, devant les avoir toutes, doit avoir aussi l'existence, car autrement il ne les posséderait pas toutes : il doit donc exister nécessairement [1]. On obtient de cette manière, et comme par magie, l'existence d'un être absolument nécessaire, sans qu'on sache comment. Mais si une affaire aussi importante est si facilement et si promptement terminée, cela tient assurément à un vice qui n'a pas encore été approfondi.

L'existence n'est pas un prédicat ; ou si c'en est un, ce n'est qu'autant qu'elle est prise logiquement : mais tout peut devenir un prédicat logique, et par conséquent devenir un signe, un caractère d'autre chose. On demande donc si l'existence est un prédicat qui puisse convenir aux autres prédicats du sujet. L'existence est *une position*, mais pas un prédicat : car ce qui existe a des prédicats. L'existence est ou réelle ou logique. Si je dis maintenant : Dieu est tout-puissant, le mot *tout-puissant* est un prédicat, et la copule *est* n'indique qu'une existence logique. Mais je puis maintenant affirmer l'existence réelle de Dieu : car l'être est une position de la chose avec tous ses prédicats. Après avoir énuméré toutes les réalités et tous les prédicats d'une chose, je puis alors concevoir tous ces prédicats. Mais il ne s'ensuit pas qu'une chose dont j'ai conçu les prédicats doive exister ; seulement, si elle existe en réalité, elle peut avoir tous ces prédicats. Le concept de la réalité suprême ne *contient donc pas l'existence en soi*, *parce que l'existence n'est pas une réalité.* [2] Telle est cependant la preuve *cartésienne* que *Wolff* et d'autres ont admise, et cette preuve est la seule transcendentale que l'on ait eue jusqu'ici. — Mais que dirons-nous maintenant de la nécessité absolue de l'existence ? Que nous ne pouvons l'apercevoir objectivement par la rai-

[1] C'est ce qu'on appelle la *preuve métaphysique* de l'existence de Dieu. C'est l'argument de S. Anselme modifié par Descartes et accepté par toute son école. Nous avons vu que S. Thomas ne l'accepte pas.

[2] En effet, l'existence ne vient pas faire *somme* avec les différents modes d'être qu'on appelle des réalités, elles les pose, et sans elle les autres ne sont rien.

son, mais que nous devons seulement la supposer comme une hypothèse nécessaire de cette raison ; ce qui, du reste, a la même valeur subjective, ou par rapport à nous, que si nous l'avions aperçue et démontrée objectivement. Car ce qui est une hypothèse nécessaire de l'usage de la raison, hypothèse sans laquelle je ne puis absolument pas me servir de la raison, est, par rapport à nous, la même chose que si nous l'avions aperçue en soi par la raison.

Ce serait la preuve transcendentale d'un être primitif et de sa nécessité absolue ; preuve subjectivement, et non objectivement, suffisante [1], puisque nous ne pouvons dépasser le champ de l'expérience et de notre pensée. Cette preuve transcendentale constitue déjà en soi la théologie transcendentale : car les autres concepts transcendentaux de l'être nécessaire ne sont que des *conséquences* de celui-là, et s'y appliquent. Mais, pour compléter cette partie de la philosophie, nous devons encore rapporter les autres preuves, savoir : la *cosmologique*. la *physico-théologique* et la *morale*, afin de pouvoir les examiner toutes quatre, et que l'on ne croie pas, comme *Sulzer*, qu'il y en a peut-être encore une qui pourrait être une bonne démonstration de Dieu. Mais comme nous avons déterminé la *source* et les *limites* de la raison, nous savons que personne sous le soleil n'ira plus loin [2], et que jamais nul ne trouvera une pareille démonstration : car où la prendrait-on ? De quelle source la ferait-on découler ? Passons maintenant aux preuves de la théologie naturelle.

1° Preuve *cosmologique*. — Cette preuve est prise de l'expérience en général. L'expérience en général s'énonce ainsi : Il existe quelque chose ; or tout ce qui existe doit être nécessaire ou contingent. Est-il contingent, alors il doit avoir une cause. Cette cause est-elle aussi contingente, elle doit à son tour avoir une cause qui en soit la raison. Si donc je rétrograde dans la série des causes et des effets, je dois tomber sur une cause *première* qui n'ait pas de cause : car autrement elle serait encore contingente, et il n'y aurait pas de cause première. Cette cause première doit donc être nécessaire. Comme donc il existe quelque chose, un être nécessaire doit exister. Telle est la preuve cosmologique donnée par *Wolff*.

2° Vient ensuite la preuve *transcendentale* ou *cartésienne*, que *Wolff* adopte également. Mais s'il existe, suivant la preuve de *Wolff*, un être nécessaire, quels attributs doit-il posséder pour qu'il soit absolument nécessaire ? Ici, *Wolff* rétrograde, sans qu'il s'en aperçoive, vers la preuve transcendentale que nous avons signalée tout à l'heure. Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de faire quelques observations ontologiques. *Wolff* et d'autres n'ont pas bien conçu le concept de la nécessité absolue, et ont cru que l'absolument nécessaire était intrinsèquement *(interne)* nécessaire ; ce qui n'est pas. Ce qui est nécessaire n'est pas pour cela absolument nécessaire. — Ce qui est absolument nécessaire est aussi, à la vérité, intrinsèquement nécessaire. Ils prenaient la nécessité logique des rapports des prédicats, pour la nécessité réelle des choses : c'est ainsi, par exemple, qu'il est néces-

[1]. Tout le système de Kant se trouve dans ces mots. De là dérivent toutes ses erreurs.

[2]. C'est fier et peut-être orgueilleux !

saire qu'un triangle ait trois angles. Certainement, si je conçois un triangle, il faut nécessairement que je lui conçoive trois angles; mais le triangle n'est cependant pas nécessaire. Est absolument nécessaire, ce qui est nécessaire sous tous les rapports. Mais si je mets en principe un être, une substance comme *substratum* de toute perfection, cet être devient nécessaire à tous égards, parce qu'il est le fondement de toutes choses. Comment, maintenant, *Wolff* s'y prend-il pour démontrer les attributs de l'être nécessaire?

Il dit : Un être qui est nécessaire, et qui possède toutes les perfections, doit être aussi absolument nécessaire : car les êtres imparfaits sont contingents. S'il avait pu prouver *cela* [1], il n'aurait pas eu besoin d'une preuve cosmologique ; il aurait pu alors démontrer par de purs concepts l'existence d'un pareil être. Il part de l'expérience, et reconnaît une cause première nécessaire de toutes les choses contingentes Pour établir les attributs d'un être qui doit être nécessaire, il revient à la preuve transcendentale de *Descartes*. La preuve cosmologique peut bien établir l'existence d'un être premier, nécessaire en tant qu'il est cause du monde ; mais je ne puis pas conclure, en partant du monde, toutes les réalités de cet être : je n'en puis déduire qu'autant que le monde en nécessite dans sa cause. L'expérience ne m'apprend donc à connaître que quelques réalités, mais non pas toutes les réalités.

La preuve cosmologique, qui conclut de l'existence des choses contingentes à celle d'une cause nécessaire, est conforme à la raison naturelle ; aussi les anciens l'employaient-ils toujours : ils l'appelaient la preuve tirée *de primo motore*. Elle est ainsi conçue : Tout corps se meut contingentiellement ; il doit donc avoir une cause qui le mette en mouvement. Si l'on remonte d'une cause à une autre cause du mouvement, on doit rencontrer un premier moteur qui est différent des corps, qui n'est par conséquent pas de nature corporelle, mais spirituelle. Or le premier moteur est un être libre ; le premier mouvement doit résulter du principe interne du libre arbitre. Le monde ne prouve donc pas seulement une cause première, mais une cause qui agit avec liberté. Le prédicat de la liberté est tiré de la psychologie ; mais on peut aussi concevoir une liberté transcendentale comme spontanéité absolue, capable d'agir par un principe interne. Une cause suprême douée de

[1]. Est-il vraiment impossible de *prouver cela?* Essayons.

L'être nécessaire est l'être parfait.

Démonstration. L'être nécessaire est nécessairement ce qu'il est, ou en d'autres termes il a pour raison d'être son essence même ; il est de son essence d'être ; mais dès lors comme rien n'est plus vaste que l'être, son essence c'est d'être. Être est son essence même. Mais toute essence comporte tout ce qui lui est conforme et rejette tout ce qui lui est opposé. Or le non-être seul est opposé à l'être ; le non-être seul répugne à l'être. Donc toute réalité convient à l'être nécessaire, et toute limite d'être lui répugne Donc l'*être nécessaire* est tout être sans limite ; il est l'*être parfait*.

Les êtres imparfaits sont contingents.

Démonstration. L'être imparfait est celui qui a des limites dans son être. Un pareil être est possible : il ne présente pas de contradiction, et d'ailleurs l'expérience nous le montre chaque jour. Mais rien dans une essence limitée, dans un être limité, ne dit qu'il doive nécessairement exister. Son essence ne le pose pas. Il ne peut donc exister que par un autre. Il peut donc ne pas être. Il est donc contingent.

liberté n'est pas seulement une cause, mais aussi *un auteur primitif.* Nous pouvons donc conclure, par la preuve cosmologique du contingent au nécessaire, à une cause libre : car sans liberté il n'y a pas de cause. — Mais si nous nous élevons jusqu'à la liberté, nous pouvons en déduire toutes les autres perfections et attributs dont on parle dans la théologie naturelle. Nous pouvons donc passer de la preuve cosmologique à la *théologie naturelle.*

3° La troisième preuve de la théologie naturelle est la *physico-théologique.* Elle est prise de l'expérience déterminée de ce monde : on y conclut de l'observation du monde, de ses déterminations et qualités, aux attributs de sa cause. Le concept transcendental de la liberté se conclut déjà de la contingence et s'y observe. Cherchant donc maintenant dans ce monde la trace de l'action d'un être libre, nous apercevons les déterminations, les fins du monde, et nous voyons qu'il s'y trouve un choix, que par conséquent un être agissant librement existe. — Nous voyons de plus, par l'ordre du monde, que cette liberté est unie à la sagesse ; et par le soin qu'elle prend du monde, que cette liberté est unie à la bonté. Si nous pensons ensuite à la grandeur merveilleuse de l'univers, nous voyons que cette liberté est unie à une puissance incalculable. Cette preuve est on ne peut plus d'accord avec l'entendement humain : elle sert à la culture de notre raison dans l'expérience ; nous apprenons ainsi à mieux connaître le monde. Elle a cela de particulier, qu'elle ne démontre pas seulement un auteur du monde, mais qu'elle en fait aussi concevoir la sagesse et la bonté. *Cette preuve devrait être exposée à tout le monde, même aux gens les plus simples, dans les ouvrages destinés à l'instruction de l'enfance. Elle peut très bien aussi être employée dans les chaires. Mais elle n'est pas suffisante pour la spéculation, elle ne répond pas à une forte investigation.* Je ne puis pas savoir par-là s'il y a beaucoup d'êtres semblables, ou quelques-uns seulement ; et lors même que je serais certain sur la terre de l'unité du monde, comme je ne suis cependant que dans une très petite et très insignifiante partie du monde, et que je ne connais rien de tout le reste du plan de la création je n'en puis rien conclure. J'aperçois bien à la vérité, dans ce que je connais, une puissance d'une grandeur étonnante, mais pas encore la toute-puissance. Si le monde nous paraît si grand, c'est peut-être parce que nous sommes si petits ; de la même manière qu'un vermisseau regarde une goutte d'eau comme un océan. Nous pouvons donc croire seulement par cette preuve qu'il existe un être très puissant.

Ces trois preuves, la transcendentale, la cosmologique et la physico-théologique, sont des preuves des principes théorétiques de la raison, dans lesquelles l'existence de Dieu est prise comme une supposition nécessaire dans l'usage *théorétique* de la raison.

4° Il y a encore une espèce de preuve où l'existence de Dieu est regardée comme une supposition nécessaire de l'usage *pratique* de la raison : c'est la preuve *morale.* Nous avons besoin, en conséquence de l'usage pratique de la raison, de supposer nécessairement l'existence de Dieu. Cette preuve morale se fonde sur les principes suivants : Les règles des mœurs sont indépendantes, certaines et apodictiques, puisqu'elles contiennent une nécessité et qu'elles ont la même évidence que d'autres connaissances de la raison. Elles peuvent être envisagées complètement *a priori ;* elles sont indépen-

dantes de toute expérience et de toute conséquence d'utilité comme de préjudice ; elles sont valables en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Le mensonge n'est pas un vice parce qu'il procure de l'avantage ou des inconvénients, mais parce que mentir est de soi avilissant, parce que c'est contraire aux principes suprêmes de la raison et aux fins de la morale. Les règles des mœurs ne sont pas prises de la volonté donnée, mais elles subsistent en elles-mêmes et par elles-mêmes. Si donc nous reconnaissons les lois morales, elles ne nous disent autre chose, si ce n'est que nos actions sont, par elles-mêmes, bonnes ou mauvaises. Mais si, dans les lois morales, il n'y a pas accord avec le bonheur, alors on manque de *mobile* pour faire pratiquer ces lois. Si je me conduis moralement, et que je me rende digne du bonheur, je dois aussi parvenir à le posséder. Mais en fait, cela n'arrive point. Ce mobile manque donc aux lois morales ; elles ne contiennent aucune promesse semblable. Et cependant, sans de pareils mobiles, elles ne sont que des principes servant à juger, mais pas à agir ; elles sont objectivement, mais non pas subjectivement pratiques.— J'aperçois bien la condition sous laquelle un agent libre peut se rendre digne d'être heureux, mais je ne suis pas certain qu'un être qui s'est conduit de manière à mériter le bonheur, en *jouira réellement* sous cette condition. Mais, si l'on ne peut pas l'espérer, les lois morales manquent de force impulsive ; car il n'est pas de créature qui puisse être indifférente sur la question du bonheur ; cette indifférence n'est pas dans la nature. Les lois morales sont donc bien justes par rapport au jugement, mais elles sont pratiquement vaines en ce qui regarde l'exécution ; elles sont, à la vérité, quant à l'entendement, une force déterminante de plaisir ou de peine; mais elles n'ont aucune force impulsive, si elles ne tiennent pas intimement au bonheur.—Personne ne peut cependant affirmer être digne du bonheur *sans* les lois morales; cela n'est pas possible, et personne n'a tenté de l'affremir. Car les lois morales sont apodictiques, irrésistibles : nul ne peut dire raisonnablement qu'il peut être heureux sans les lois morales; car, par le fait qu'il l'affirmerait, il s'en rendrait indigne. Comme il ne nous est pas possible de parvenir au bonheur sans les lois morales, et que ces lois, par elles-mêmes, ne promettent point la félicité, il ne peut y avoir de résolution morale sans assurance d'être réellement heureux si l'on s'en est rendu *digne*. Espérer le bonheur *sans* l'accomplissement des lois morales, c'est tomber dans un *absurdum morale*. D'un autre côté, prendre l'immuable résolution de vivre conformément à la loi morale, c'est sans doute éviter cette absurdité ; mais puisqu'on ne participe pas de cette manière au bonheur dont on s'est rendu digne, c'est tomber dans une autre absurdité, dans l'*absurdum pragmaticum*. Il faut donc être assuré de pouvoir être réellement heureux si l'on s'en rend digne. Mais comme la nature entière ne nous présente rien qui puisse nous donner cette assurance, et que nous ne pouvons participer au bonheur, en conséquence de l'ordre physique, lors même que nous le mériterions par notre conduite, puisque la moralité consiste dans les sentiments, et que la nature ne s'accorde pas avec la moralité en ce sens qu'elle ne distribue pas le bonheur à proportion du mérite, — *il doit donc y avoir un régulateur suprême du monde, dont la volonté est morale, et qui ne peut nous faire participer au bonheur que sous la condition de la loi morale ; un être enfin capable de*

concilier le bien-faire avec le bien-être. Il n'est pas possible de concevoir une autre manière de concilier la moralité avec le bonheur. Sans cette supposition, il est impossible qu'un homme puisse prendre l'immuable résolution de mériter d'être heureux par sa conduite, parce qu'aucune créature ne peut renoncer à son bonheur. Si donc il s'efforçait de mériter d'être heureux *en dehors* de cette supposition, il faudrait alors qu'il renonçât à son propre bonheur. Un être suprême et saint régissant le monde, et donnant à chacun ce qui lui revient d'après sa conduite, doit donc être admis. Mais cet être ne peut ainsi donner à chacun ce qui lui est dû, qu'à la condition de posséder un entendement et une volonté d'accord avec la loi morale. Nous pouvons donc suivre cette loi avec sécurité, avec le ferme espoir d'être heureux.

L'existence de Dieu ne peut pas être prouvée directement [1], mais *seulement* d'une manière *indirecte ; je ne puis pas la démontrer à un autre. Mais s'il veut me prouver le contraire, je puis alors le réduire* ad absurdum logicum et practicum La preuve apagogique, qui condit à l'*absurdum logicum*, dérive de la supposition nécessaire de l'usage théorique de la raison. Nous sommes obligés de supposer un sage créateur du monde, si nous voulons expliquer l'ordre de la nature ; tout reste incompréhensible sans cette supposition. — Beaucoup de propositions doivent ainsi être admises à titre d'hypothèses nécessaires, si l'on veut expliquer quelque chose, par exemple le cours de la terre autour du soleil. Cette supposition n'est cependant pas absolument nécessaire ; elle ne l'est que relativement ; c'est-à-dire que je ne puis expliquer aussi bien les phénomènes de la révolution diurne par aucune autre hypothèse que par celle-là. On peut bien, à la vérité, l'expliquer aussi par une autre hypothèse : mais c'est une hypothèse absolument nécessaire que celle d'un auteur primitif, si l'on veut entendre quelque chose à l'ordre de la nature. L'autre preuve apagogique, qui conduit *ad absurdum practicum*, est tirée de la supposition nécessaire de l'usage pratique de la raison, et ne conduit pas seulement *ad absurdum pragmaticum* suivant les règles de la prudence, mais encore *ad absurdum morale* suivant les règles de la moralité. *Si je n'admets pas de Dieu, j'ai agi, dans le premier cas, d'après des principes, comme un insensé ; et dans le second, encore d'après des principes, comme un fripon*. Admettez-vous la loi morale, et agissez-vous honnêtement ; vous suivez alors une règle qui ne peut pas vous conduire au bonheur, et la vertu n'est plus qu'une chimère ; vous tombez donc dans un *absurdum pragmaticum*, et vous agissez comme un insensé. Dites-vous au contraire : Eh bien ! je n'admets pas la loi morale, je veux chercher ici-bas mon bien-être, me le procurer de tout mon pouvoir ; car si je ne fais que traverser le monde, je n'ai rien à craindre après : — alors vous agissez comme un scélérat, et vous tombez dans un *absurdum morale*. — La preuve morale tient donc à la source la plus intime de l'activité, et peut être, par cette raison, considérée comme la plus importante et la meilleure par rapport à la vie pratique. *Dieu devient ici un objet de foi*, et personne ne peut le rejeter à ce titre. Toutes les objec-

[1]. Tout ce qui précède nous a montré le contraire.

tions spéculatives sont alors sans portée ; car je suis fermement persuadé de l'existence de Dieu. Quoiqu'on ne puisse pas *prouver* que Dieu punit et récompense [1], nul *ne peut cependant prouver le contraire,* et cette supposition nécessaire est déjà une raison insuffisante d'admettre un Dieu. Nous ne sommes pas seulement persuadés, par le preuve morale, de l'existence de l'être souverainement saint, mais nous sommes aussi *améliorés.* Cette preuve n'est pas seulement tirée de raisons pratiques, mais elle produit elle-même un effet pratique ; *elle doit être fortement recommandée et employée dans l'instruction de la jeunesse ; car la moralité est l'affaire principale et de toutes la plus importante. On peut ajouter à cette preuve la preuve physico-théologique, qui est pleine d attraits et qui complète ainsi toute l'œuvre.*

Afin de parcourir systématiquement la connaissance des *attributs* de cet être, nous devons faire encore quelques observations préliminaires. On peut diviser toute la connaissance de Dieu en *théologie scientifique* et en *théologie de sens commun.* Cette dernière pourrait encore s'appeler *théologie populaire.* Elle se fonde sur des sources à la portée de l'entendement vulgaire. Elle est susceptible d'une double perfection, l'une *logique* et l'autre *pratique.* Quand elle possède cette dernière, elle est alors aussi parfaite qu'on peut le désirer. Les perfections logiques peuvent être négatives ou positives ; elles seraient positives si l'on découvrait par là de nouvelles connaissances ; elles sont négatives, au contraire, si elles préservent seulement de l'erreur. La perfection logique a donc simplement pour but, non pas de faire connaître des attributs particuliers, mais principalement de prévenir l'erreur ; tel est le but de la théologie spéculative. Elle ne nous apprend rien de plus que ce que sait déjà le sens commun, et qui nous est connu par l'usage pratique ; mais elle doit être poussée aussi loin que possible, afin de prévenir les erreurs. Et comme il est impossible de défendre de raisonner, de subtiliser, puisque l'homme y est toujours porté, et que la raison, si elle ne juge pas convenablement, peut s'égarer ; la perfection logique de la théologie a pour but de mettre en garde contre les faux raisonnements sur cette matière, de prévenir la corruption de la croyance en Dieu. Elle est donc comme la gardienne de la religion. La théologie populaire est très difficile à faire : car toutes les connaissances qui doivent se rapporter au point culminant deviennent, par là même, simples. Si donc on veut faire une théologie populaire, il faut être parfaitement préparé pour savoir où l'entendement commence. Telle est aussi la raison pour laquelle il est difficile de faire un catéchisme, ou un premier livre d'instruction religieuse, instruction qui doit être à la portée des enfants ; et plus difficile encore d'établir la liaison de ce premier enseignement religieux avec la morale. La théologie populaire est donc très-importante, puisqu'elle a pour but de donner à tout le monde une connaissance de Dieu.

Après avoir exposé les preuves de l'existence de Dieu ou d'un Être suprême, en partant de chaque espèce de théologie, nous déterminerons d'une manière plus précise les *attributs* de cet être d'après chacun des points de vue

1. Pourquoi ne peut-on pas le prouver ?

de la théologie. Dans la théologie transcendentale, l'existence d'un être primitif a été démontrée contre les *athées*, mais l'être primitif pur et simple n'est pas encore Dieu. Dans la théologie naturelle, l'existence d'une intelligence suprême a été démontrée contre les *déistes*. La connaissance théologique naturelle de Dieu est celle d'un être qui est l'auteur du monde par entendement et raison, suivant un libre arbitre ; c'est ce qu'on appelle le théisme. Celui qui admet la théologie naturelle est donc un théiste ; celui qui la nie est un déiste. On établit, dans la théologie morale, l'existence d'un Être suprême contre les païens (*contra ethnicos*). On ne peut, en effet, appeler autrement que païen, et sa doctrine autrement qu'ethnicisme, celui qui admet une connaissance de Dieu sans une sainteté morale, puisque cette connaissance de Dieu ne renferme pas de principes moraux de la sainteté. Les preuves de la théologie transcendentale sont donc dirigées contre les athées, celles de la théologie naturelle contre les déistes, et celles de la théologie morale contre les païens.

L'athéisme est de deux sortes : le *dogmatique* et le *sceptique*. Le dogmatique prétend prouver qu'il n'y a pas de Dieu ; le sceptique ne le nie pas absolument, mais il n'admet pas non plus le contraire ; seulement il le considère comme un problème. Les raisons contre l'athéisme dogmatique et l'athéisme sceptique doivent être différentes. Le premier, étant dogmatique, doit prouver qu'il n'y a pas de Dieu, mais il ne le peut pas : car s'il veut prouver que quelque chose n'existe pas, il en doit faire voir l'impossibilité. Mais où prendra-t-il cette preuve ? L'existence de Dieu est donc assurée contre l'athéisme dogmatique. La thèse est plus difficile avec l'athéisme sceptique, parce qu'on est soi-même dogmatique et qu'on enseigne qu'il existe un Dieu. Une preuve dogmatique est une preuve spéculative logiquement suffisante. Mais nous ne pouvons pas donner de semblables preuves, parce que la *raison* n'a pas assez de sources pour prouver Dieu *a priori*, et que nous ne pouvons pas établir par l'*expérience* ce que nous voudrions obtenir, savoir un concept déterminé de tous les attributs d'un tel être. Mais il me suffit de prouver au sceptique que la question de l'existence ou de la non-existence de Dieu ne peut être traitée problématiquement, mais qu'elle doit l'être catégoriquement : je dois savoir de *science certaine* s'il y a un Dieu ou s'il n'y en a pas. Je ne puis donc pas traiter cette preuve problématiquement ; car autrement je ne sais pas ce que j'ai à faire. Dans d'autres sciences, par exemple en physique, beaucoup de choses peuvent être traitées comme problèmes, car elles n'ont pas de conséquences qui doivent influer sur la pratique ; mais lorsqu'il s'agit de pratique, il n'est plus possible de traiter problématiquement une question. L'athée sceptique est dans la nécessité de ne pas admettre un Dieu, ou d'en admettre un. Dans le premier cas je le conduis, en partant de la preuve morale au moyen d'un *syllogismum cornutum, ad absurdum practicum, vel morale, vel pragmaticum*. La théologie est donc aussi en sûreté contre l'athéisme sceptique.

Le concept de la théologie transcendentale, concept que nous avons déjà prouvé, est celui d'un *ens originarium*. De ce concept découlent d'abord deux attributs principaux : la nécessité absolue et la toute-suffisance (*omnisuffi-*

cientia), qui consiste dans la plénitude de la réalité (*omnitudo realitatum*). La nécessité absolue est une nécessité à tous égards sans conditions restrictives, sans exception : de ce qu'un être primitif existe, il suit qu'il doit être absolument nécessaire. Un *ens originarium* est un substratum nécessaire de toute possibilité ; mais s'il est un substratum de toute possibilité, il doit être absolument nécessaire : car autrement il ne serait pas un *ens originarium*. En quoi consiste, maintenant, la nécessité absolue ? C'est ce que nous avons déjà fait voir antérieurement. Elle ne peut pas être aperçue par le *principium contradictionis*, mais elle peut être supposée comme une condition générale de la possibilité. Il suit de cette nécessité absolue que l'être nécessaire doit être une substance nécessaire, par conséquent la substantialité. Étant le premier substratum de toutes choses, il est, par cette raison, une substance : car tout ce qui est réel est ou accident, ou substance. Si donc l'*ens reale* est la première condition de la possibilité, il doit être une substance : car un accident n'est pas nécessaire, mais existe *inhærendo*. Et comme cet *ens reale* est une condition nécessaire de toute possibilité, il doit être une *substantia originaria et necessaria*. — De la nécessité absolue découle encore l'*immutabilité*. De ce que sa propre possibilité et la possibilité de toutes choses supposent son existence, il n'y a pas d'autre espèce d'existence possible, c'est-à-dire que l'être nécessaire ne peut pas exister de plusieurs manières. — L'*impassibilité* découle de la même source encore : car l'être nécessaire ne peut être affecté par rien d'étranger. L'affection (*affectio*) est une détermination occasionnée par autre chose ; cette affection tombe sur un être qui est, pour cette raison, appelé *passif*. La réceptivité ou la possibilité d'être affecté ne se rencontre que dans les êtres contingents. — De la nécessité résulte aussi l'*indépendance*. L'*ens originarium* est indépendant par rapport à son existence et à ses déterminations. Ce qui contient en soi la raison de la possibilité de toute chose ne peut tirer son existence d'autre chose : car autrement il ne serait pas principe de la possibilité des choses ; il doit être indépendant.

A quoi tient donc que l'*ens originarium* est une condition nécessaire de toute possibilité des choses ? L'être absolument nécessaire ne l'est pas en ce sens qu'il soit soumis à la condition de la nécessité, mais en ce sens qu'il est lui-même la condition nécessaire universelle de toute possibilité. De la même manière que l'espace et le temps sont absolument nécessaires quand on les considère par rapport aux concepts sensibles et cosmologiques, parce qu'ils sont la condition sans laquelle les choses ne peuvent être, de même l'être nécessaire l'est absolument, parce qu'il est la condition de toute possibilité.

Le second attribut principal est la *toute-suffisance*, qui consiste dans l'*omnitudine realitum* Nous avons vu dans l'Ontologie que toute chose est déterminée complètement (*omnimode*), mais *partim ad realia*, *partim ad ne-negativa*. L'*ens originarium* est déterminé *omnimode ad realia*. Maintenant, toutes les réalités peuvent être déterminées en lui, ou il peut les déterminer toutes. Nous pouvons donc le concevoir ou bien en tant qu'il est déterminé, ou bien en tant qu'il est déterminant ; mais comme nous ne connaissons de réalités que par les sens, ces réalités ne peuvent *pas* être déterminées en Dieu. Nous ne pouvons donc concevoir Dieu que comme *déterminant*, et

non comme *déterminé*. Il renferme en lui tout ce qui est nécessaire pour être le principe de tout : ce caractère constitue l'*omni-suffisance* que nous sommes obligés de lui atribuer ; mais si nous concevons en lui toutes choses comme *déterminées*, nous tombons dans l'anthropomorphisme. A la place de cette omni-suffisance, les hommes ont mis des concepts mathématiques, tels que l'*infinité*, l'*immensité* de Dieu. Mais ces concepts sont *beaucoup au-dessous* de celui de la toute-suffisance ; car l'immensité ou l'incommensurabilité n'est qu'une quantité relative à notre capacité : elle indique une quantité qui dépasse en rapport la mesure de tout nombre, puisque l'on ne peut jamais l'épuiser par la répétition de cette unité de mesure. L'infinité suppose l'homogénéité, ce qui est une grandeur dont la mesure est la partie la plus petite, mais qui ne peut absolument pas être déterminée par une mesure : j'aurais beau étendre par la pensée l'humanité jusqu'à l'infini, je n'atteindrais jamais le degré de la Divinité, puisque ce n'est pas un être homogène, mais bien un être hétérogène. Si l'infinité indique un être *sans bornes*, le concept est alors négatif ; tandis que celui de la toute-suffisance est un concept positif. Le concept d'infinité fait, il est vrai plus d'impresssion sur notre sensibilité, et emporte avec lui l'idée d'une intuition de l'impuissance d'embrasser la quantité; mais il ne signifie rien de plus que la toute-suffisance. — De la toute-suffisance et de l'*omnitudine realitum* résulte l'*unité*, c'est-à-dire la nécessité que l'être dont nous parlons soit unique : car l'être qui est tout-suffisant, qui contient toutes les réalités, ne peut être qu'un être unique. Plusieurs êtres qui renfermeraient toutes les réalités ne sont pas possibles, parce que le tout n'est qu'une fois : car s'il y avait plusieurs *entia realissima*, un être aurait alors des réa lités qu'un autre n'aurait pas et réciproquement ; chacun de ces êtres manquerait donc des réalités de tous les autres, et aucun ne serait un *ens realissimum ;* un *ens realissimum* doit donc être unique [1]. L'être nécessaire est *simple* : car un être composé n'a pas d'autre nécessité que celle de toutes les parties dont il se compose. Si un être composé était nécessaire. toutes ses parties devraient aussi être nécessaires. Il y aurait donc autant d'êtres nécessaires que de parties dans le composé, ce qui répugne à l'unité que nous venons d'établir. Nous pouvons voir encore la même chose en partant de l'idée que les parties d'un composé sont en commerce entre elles, c'est-à-dire dans un état d'action et de réaction, et par conséquent qu'une partie détermine l'autre et en est déterminée. Mais un *ens originarium* est indépendant, et n'est par conséquent pas composé ; mais l'*ens originarium* est aussi *immatériel*. Tout ce qui est matériel est par là même déterminé de manière à être pour mon sens un phénomène, et à se manifester dans l'espace. Mais comme l'*ens originarium* est un *ens extramundanum*, ainsi que nous l'avons fait voir, il n'est pas un objet d'intuition dans l'espace ; il est donc immatériel. Quand nous disons que l'*ens originarium* est un *ens extramundanum*, cela ne signifie pas qu'il ait une place en dehors de ce monde, mais

1. Cette manière de présenter cette preuve semble faire de Dieu la source de tous les êtres contingents, le tout des êtres. Dieu n'est pas le tout des êtres, mais bien le tout de l'être.

qu'il ne fait pas partie du monde comme univers. L'*ens originarium* n'est en commerce avec aucune chose, quoiqu'il soit en rapport (*in nexu*) avec toutes les choses, parce qu'il en est le principe fondamental : s'il était en commerce avec les choses, il en serait déterminé, il en dépendrait ; ce qui, nous l'avons vu [1], n'est pas possible. Si donc c'est un *ens extramundanum*, son existence n'est pas déterminée dans l'espace ; il n'est pas un objet d'intuition : donc il est immatériel. Comme *ens extramundanum*, il n'est ni dans l'espace, ni dans le temps. On a fait voir dans l'Ontologie que l'espace et le temps sont des formes sensibles, qu'ils ne peuvent être par conséquent des conditions de l'*entis originarii*. S'il était dans l'espace, il serait un *ens mundanum* : car l'espace est la possibilité du *commercium* ; il serait donc déterminé et dépendant. S'il était dans le temps, une partie de son existence serait passée, une autre partie future, et son existence actuelle ne se composerait que d'un instant. S'il était présent dans l'espace et dans le temps, il serait localisé pour chaque chose ; mais une présence universelle dans l'espace est une contradiction : car s'il est dans un lieu, il n'est pas dans un autre ; et s'il était en même temps dans un autre lieu, il serait en dehors de lui-même, ce qui est une contradiction. Dieu, comme *ens extramundanum,* n'est donc réellement ni dans l'espace, ni dans le temps : comme il contient toutes choses en lui, son existence, considérée sous le rapport de la quantité, est *une durée dans l'éternité*, et sa présence partout *une présence universelle,* en tant qu'il n'est pas conçu présent localement, mais virtuellement [2]. L'éternité n'est pas l'existence dans tous les temps, non plus que la toute présence une existence dans tout l'espace, ce qui serait une contradiction. Il n'est donc pas convenable d'appliquer à Dieu des concepts sensibles pris du monde ; il il ne peut être conçu par rapport au monde lui-même que par des concepts intellectuels ; c'est ainsi qu'il faut entendre son éternité et sa présence partout. De cette manière, on coupe court à beaucoup d'objections concernant l'éternité et la toute-présence de Dieu : car les questions du commencement du monde par rapport à Dieu, de la *manière* dont il a commencé, de l'*époque* de ce commencement, du *lieu* où il a été placé, etc., tombent d'elles-mêmes. Telle est aussi la véritable utilité de la théologie transcendentale, qu'elle prévient les erreurs si faciles à commettre dans cette matière, sans, du reste, qu'elle apprenne quelque chose de nouveau. Le *déisme* correspond à la théologie transcendentale, et celui qui n'admet que celle-là est un déiste. Nous devons maintenant passer au *théisme* et à la *théologie naturelle.*

1. Voyez la *Métaph. de Kant,* dans le tome premier de cet ouvrage, page 885.

2. Ce mot exprime mal la manière dont Dieu est présent au monde. S. Thomas dit (I p. q. VIII, a. 3) : « Deus est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur ; est per præsentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt, et aperta oculis ejus ; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi. »

2° — *Théologie naturelle ou Théologie physique.*

Le concept de la théologie naturelle est que l'*être primitif est cause de la nature*. Or, comme la causalité ne peut pas être indiquée par des prédicats transcendentaux, mais bien par des prédicats de la nature, les attributs de Dieu, dans la théologie naturelle, sont donc pris de ce qu'il y a de plus général dans nos concepts empiriques. Et comme la cause de la nature n'est pas un objet du sens extérieur, nous ne pouvons pas tirer nos concepts empiriques généraux des objets des sens externes ; ces sortes de concepts sont empruntés de ce qu'il y a de général dans le sens *interne*, et exprimés par ceux que fournit la psychologie rationnelle. La théologie rationnelle a pour objet l'étude de l'être primitif comme cause de la nature. Le concept principal de la causalité, par rapport à la nature, est celui de la liberté. De ce que l'être primitif est une cause de la nature, elle doit être regardée comme contingente par rapport à lui. Mais la causalité (toute détermination causale) de la cause suprême n'a jamais lieu que par liberté. La cause *première* du contingent doit donc être une cause libre. Si une série de choses doit avoir un commencement, ce commencement ne peut être dû qu'à la liberté : car tout ce qui arrive ne peut avoir lieu que par la nécessité de la nature ou par la liberté. Mais ce qui arrive en conséquence de la nécessité de la nature d'un être, n'est pas moins nécessaire que cet être lui-même. Une action nouvelle ne peut donc avoir de commencement par suite de la nécessité de la nature ; et si un être veut commencer à agir, il est nécessaire, au contraire, qu'il le fasse par liberté. L'origine première, le commencement absolu, ne peut être conçu que comme conséquence de la liberté ; et un être qui est cause de tout ce qu'il y a de contingent est un être libre. Le concept de liberté est donc le premier prédicat de l'être primitif, en tant qu'il est cause du monde. — Nous sommes donc parvenus, dans la théologie naturelle, au point d'avoir démontré que l'être primitif du monde doit être un agent libre. Mais la liberté suppose l'intelligence ; le concept complet de l'être primitif, dans la théologie naturelle, est celui d'une intelligence suprême. Or, un pareil être est Dieu. Donc le concept de Dieu ne se présente que dans la théologie naturelle. *Un être, cause du monde par liberté et intelligence, est Dieu.* Le concept de l'intelligence suprême peut être dérivé de principes transcendentaux : car, l'être primitif étant le substratum de la possibilité de toutes choses, la possibilité de tout ordre et de toute perfection doit avoir en lui sa raison, ce qui n'est possible qu'à la condition de l'intelligence. En effet, l'accord de l'ordre et de la perfection est impossible sans un entendement.

A. Si nous considérons l'être primitif comme l'intelligence suprême, nous avons alors à étudier d'une manière particulière quelle peut être la nature de son *intelligence*, sa *faculté de connaître*. Nous trouverons dans son entendement quelque chose de positif et quelque chose de négatif. Le positif de l'entendement suprême consiste en ce qu'il est indépendant de tous les objets : car l'Être suprême étant lui-même indépendant de toute chose, son entende-

ment doit l'être des objets de la connaissance. Il en est tout autrement de l'entendement humain. — Si les objets n'avaient d'existence que *par* notre connaissance, cette connaissance, serait aussi indépendante des objets. Mais nos connaissances ne sont, au contraire, que par les objets; elles en dépendent donc. Mais comme tous les objets existent en vertu de l'entendement de l'être primitif, il les connaît par le seul fait qu'il se connaît lui-même. Voyant en lui-même la causalité, le principe et la source de la possibilité de toutes choses, il connaît ainsi toutes choses en tant qu'il se connaît lui-même ; son entendement est donc tout à fait indépendant de tous les objets des connaissances.

La partie négative de l'entendement suprême consiste en ce qu'il n'est pas sensitif ni quant à la forme, ni quant à la matière. Si les données des objets de la connaissance pouvaient, par leur présence, affecter son entendement, alors cet entendement serait sensitif; mais comme les déterminations de cet entendement ne sont pas des effets de la présence des choses, l'entendement divin n'est donc pas matériellement sensitif. D'un autre côté, la forme des représentations sensibles étant une conséquence de leur confusion, et l'entendement suprême (*intellectus originarius)* étant l'intelligence de l'ordre, il ne peut pas non plus être sensitif quant à la forme. La primitivité de l'*intellectus originarii* tient à ce qu'il connaît toutes les parties par le tout, et non le tout par les parties : car il connaît tout, et détermine toutes choses en les limitant. Les connaissances de l'*intellectus originarii* ne sont donc pas des concepts, mais des *idées*. Des concepts sont des représentations discursives universelles et des caractères généraux des choses. L'abstraction est nécessaire pour la formation de tous les concepts ; mais l'abstraction est un défaut. Ce n'est donc qu'à la condition de limiter nos représentations, que nous pouvons cependant obtenir des concepts et des représentations claires. Mais comme l'*intellectus originarius* est illimité, il ne peut reposer sur une limitation et une abstraction. L'entendement humain, connaissant quelque chose par des caractères généraux, soumet ces caractères à des concepts, et connaît ainsi au moyen d'une règle : en sorte que l'entendement humain est discursif, tandis que l'*intellectus originarius* est intuitif. Ce dernier entendement ne connaît donc pas *per conceptus*, mais bien, au contraire, *per intuitus* : car, n'ayant pas de bornes, et la connaissance discursive étant une limitation, la connaissance divine est une connaissance *immédiate*. L'entendement divin est donc intuitif.

Pouvons-nous considérer l'entendement divin comme le principe de la possibilité des choses, et dire qu'il est la raison de tout ? — Oui, quant à la *matière*. La possibilité des choses quant à la *forme* repose sur des concepts des choses formés d'après le principe de contradition; mais la possibilité des choses quant à la matière a sa raison dans un être qui est le substratum de toute possibilité.

L'être divin est le principe de toute possibilité des choses. En tant que Dieu se connaît lui-même par l'entendement, il connaît de la même manière le principe de toute possibilité ; et nous pouvons dire dans le même sens encore, que son entendement est le principe et le fondement de toutes choses. Il y a donc en Dieu des *archétipes*, des *idées*.

Passons donc maintenant aux *idées*. L'idée est une connaissance *qui est elle-même le principe de la possibilité de son objet*. Les connaissances divines contiennent la raison de la possibilité de toutes choses. L'*intuitus divinus* contient à son tour des idées d'après lesquelles nous sommes possibles nous-mêmes ; tandis que la *cognitio divina est cognitio archetypa*, et que ses idées sont des archétypes des choses. Les connaissances de l'entendement humain sont aussi appelées, par analogie, des archétypes, des idées, lorsqu'elles servent à juger les choses. Nos connaissances, quant à l'intégralité, ne sont jamais empiriques ; elles forment une idée, un archétype que l'on porte en soi-même, dans son esprit : c'est un *idéal* qui sert à juger toutes choses C'est ainsi, par exemple, qu'un peintre a toujours dans la tête une idée d'après laquelle il peint, quoiqu'il n'atteigne jamais l'idée elle-même. — Mais comment la connaissance de Dieu est-elle possible ?

Cette connaissance est considérée :

1° De la manière dont Dieu se connaît lui-même ;

2° Et de la manière dont une créature le connaît.

Cette connaissance de la créature diffère de celle que Dieu possède de lui-même, *non seulement quant au degré, mais encore quand à l'espèce* ou à la qualité. Une créature connaît Dieu par analogie, d'après les représentations qui lui sont données par la nature, et qu'elle en abstrait. Ces concepts empiriques abstraits n'expriment que des phénomènes. Mais comme Dieu est un objet de l'entendement pur, aucune créature n'en peut connaître absolument les attributs en partant des concepts qui sont obtenus par les sens, mais seulement le rapport qui existe entre Dieu comme cause et le monde comme effet. Dieu se connaît lui-même, puisqu'il se voit ; mais la créature n'a d'intuitions que pour les choses sensibles ou de ce monde. Elle ne peut donc percevoir Dieu d'aucune manière, mais seulement le connaître au moyen du rapport que nous venons de signaler. Nous ne pouvons donc pas connaître Dieu *comme il est*, mais d'après la manière dont il se rapporte au monde comme en étant la cause : c'est ce qu'on appelle connaître Dieu *par analogie*. — On entend ordinairement par analogie une certaine ressemblance ; mais il n'y en a aucune entre Dieu et le monde. Comment connaissons-nous donc Dieu en partant du monde ? L'analogie est une proportion entre quatre termes dont trois sont connus, et le quatrième inconnu ; par exemple, de la même manière que A : B, C : X, ou à l'inconnu, que nous savons se comporter comme les trois autres choses, bien que nous en ignorions la nature. Nul homme ne peut comprendre l'entendement divin : nous partons donc de notre propre entendement, qui n'est point intuitif, mais discursif, pour nous faire quelque idée de celui de Dieu, qui est, au contraire, intuitif et non discursif. Nous voyons bien qu'un entendement parfait doit être *intuitif* ; mais nous ne comprenons pas *comment* cet entendement perçoit, parce que *nous n'avons d'autre intuition que par le moyen des sens*. Il n'y a donc entre l'entendement divin et le nôtre aucune ressemblance. En vain multiplierons-nous nos facultés jusqu'à l'infini quant au degré, notre entendement ne ressemblerait pas à l'entendement divin : nous ne pouvons donc connaître celui-ci que *par analogie*. Nous disons donc : *Il y a une certaine proportion entre la manière d'être des objets relativement à ce que nous appelons l'enten-*

dement en nous, *et la manière d'être de tous les objets possibles relativement à l'inconnu* (pour nous) *en Dieu*, lequel inconnu est, quant à la nature divine, comme notre entendement est à notre nature humaine, c'est-à-dire d'une tout autre espèce que notre entendement propre.

Par là tombent beaucoup de difficultés par rapport aux attributs que nous concevons en Dieu après les avoir pris du monde. Ils peuvent tous avoir une certaine valeur, mais seulement *par analogie*, ce qui empêche de tomber dans l'anthropomorphisme. L'absolu peut être inconnu ; mais le rapport peut bien être connu. Nous ne connaissons donc pas Dieu *absolument*, mais par rapport aux effet, et *nous avons ainsi une connaissance suffisante de Dieu :* il nous serait inutile d'en savoir davantage. Si nous connaissons Dieu *par analogie*, nous en tirons les prédicats et les données de la nature ; mais alors nous devons écarter, par voie de réduction, toute imperfection et tout concept qui ne conviennent pas à Dieu, qui ne s'accordent pas avec le concept transcendental de l'être primitif; et nous devons élever, au contraire, *per eminentiam*, à leur plus haute puissance toutes les qualités réelles qui conviennent à cet être. Toute connaissance de Dieu, par rapport aux objets, est une connaissance soit des objets réels, soit des objets possibles. La connaissance des objets *possibles* est une connaissance *nécessaire* : car Dieu, se connaissant lui-même, connaît en lui tout ce qui est possible ; il le connaît donc nécessairement. Mais la connaissance de quelque chose de *réel* est contingente, puisqu'il est possible aussi que l'objet n'existe pas. Les objets n'étant réellement que par la libre volonté de Dieu, la connaissance des choses réelles du monde, connaissance qui se fonde sur cette libre volonté, est *contingente* ou *libre.* Dieu connaît toutes les choses *possibles*, en tant qu'il a conscience de *lui-même ;* il connaît toutes les choses *réelles*, en tant qu'il a conscience de *ses desseins.* La connaissance de Dieu, par rapport aux objets réels, se divise en connaissance des objets présents et en connaissance des objets futurs (*præscientia*). Les connaissances des hommes ont des sources *différentes* par rapport au passé, au présent et à l'avenir ; mais cette différence n'a pas lieu par rapport à la connaissance divine : car, pour Dieu, rien n'est passé, rien n'est présent, rien n'est à venir, puisque le temps n'est rien pour lui. C'est seulement par rapport à elles-mêmes que les choses sont dans ces différents temps, ou plutôt par rapport à nous, mais pas par rapport à Dieu : car Dieu n'est pas dans le temps ; le temps n'est donc pas non plus pour lui la condition de l'intuition des choses, comme il l'est pour nous. La connaissance divine ne portant pas sur la condition du temps, il n'y a pas lieu non plus ici à un grand nombre de difficultés relatives au rapport de Dieu avec l'avenir et le passé, puisque, pour Dieu, le passé, le présent et le futur sont une même chose. Ce n'est donc pas une difficulté de savoir *comment Dieu* connaît l'*avenir*, puisqu'il le connaît de la même manière que le présent. Toute la difficulté consisterait à savoir *comment Dieu* connaît le *présent ;* ce qui semble facile à comprendre, puisque l'homme lui-même le connaît. Mais il s'agit de savoir comment l'homme connaît le présent : le fait répond que c'est par les sens. Mais Dieu connaît le présent par son entendement de la même manière que le passé et l'avenir. L'homme, au contraire, ne connaît pas plus par son entendement le présent que le passé et l'avenir ; il ne connaît le présent

qu'autant qu'il est affecté par la présence des choses ; tandis que Dieu connaît et a conscience du passé, du présent et de l'avenir de la même manière, c'est-à-dire par cela seul qu'il a conscience du dessein en vertu duquel le monde a pu être réellement. Tous les objets passés ou futurs ne peuvent être réellement que par la volonté divine ; et puisqu'un Dieu a conscience de ce qu'il veut, il a par là-même aussi conscience de tous les objets. Il semble qu'il y ait ici une difficulté, celle de savoir comment Dieu peut connaître *les actes libres futurs*. Sans doute, il est difficile de savoir comment Dieu connaît les actes libres de l'homme ; mais cette difficulté ne concerne pas seulement les actes futurs, mais encore, et au même degré, les actes présents : car Dieu ne connaît pas les actes libres présents comme les connaît l'homme qui les voit ; il les connaît *parce* qu'il a conscience de lui-même, comme raison de la possibilité de toutes choses. — Il connaît de *cette manière* toutes les actions libres tant présentes que futures. La difficulté ne consiste donc pas à savoir comment Dieu aperçoit les actions libres futures, mais comment il connaît en général les actions libres ; ce qui ne s'accorde pas avec la liberté de l'homme : car si tous les actes libres ont leur raison dans le décret de Dieu, au moyen duquel Dieu en a conscience, ils sont déterminés par ce décret, et dépendent par conséquent d'un principe qui leur ôte leur caractère de liberté. Toutefois, la difficulté de la liberté de l'homme ne tient pas à la prescience de Dieu, mais bien à ce que nous ne pouvons pas apercevoir comment une créature qui a sa raison dans un autre être, doit avoir liberté d'agir en vertu d'un principe interne indépendant d'une *cause externe nécessitante* [1]. — La liberté étant une forme primitive fondamentale, nous ne pouvons pas l'apercevoir, puisque les raisons déterminées (positives) en sont cachées dans le décret divin. Mais de ce que nous ne pouvons pas résoudre la difficulté, il ne s'ensuit pas que nous devions renoncer à la liberté : car toutes les propositions pratiques la supposent ; et de l'impossibilité où nous sommes d'apercevoir la liberté, on n'en peut légitimement conclure la non-possibilité de de cette liberté. Nous ne devons pas regarder les limites de notre raison comme celles des chose mêmes.

La sagesse de Dieu est la connaissance de ce qui est absolument bon à tous égards ; or, est absolument bon ce qui est dérivé de la connaissance du tout. L'homme n'est pas sage, parce qu'il ne connaît pas ce qui est absolument bon. L'homme ne peut percevoir la sagesse de Dieu dans aucune créature, parce qu'il n'en peut connaître aucune sous *tous* les rapports, ni par conséquent savoir à quoi elle est bonne. Si l'homme voulait connaître la sagesse divine, il ne pourrait le faire empiriquement, mais seulement au moyen d'une idée générale. La science de l'application des moyens à ce qui est absolument bon est la *prudence*, et fait partie de la sagesse de Dieu. Mais il est inconvenant de dire de Dieu qu'il est prudent. Ce langage n'est vrai qu'en parlant de l'homme, qui possède les moyens de sa connaissance, c'est-à-dire

[1]. Là en effet est la difficulté, et non dans la prescience, qui n'effraie que les esprits superficiels. Ici, comme en mille autres endroits, Kant montre la vérité et la profondeur de son coup-d'œil philosophique. Il va droit au fond de la question.

l'*habileté*, la *prudence*, la *sagesse*. L'*habileté* est la connaissance des moyens propres à atteindre une fin volontaire ; la *prudence* est une connaissance de l'usage des moyens relativement à des fins qui ne sont jamais parfaitement en notre pouvoir. L'habileté se dit en parlant des actions par rapport aux choses ; la prudence, lorsque les actions concernent les personnes[1]. La *sagesse* n'est dans l'homme qu'une idée qu'il ne peut atteindre ; mais il peut faire quelque chose de sage ; il peut atteindre un certain degré de sagesse. C'est ainsi, par exemple, que la moralité fait partie de la sagesse, qu'elle est même la véritable sagesse. Mais les hommes ont besoin de prudence, parce que leurs fins principales sont en opposition entre elles. C'est ainsi, par exemple, qu'on dit d'un marchand qu'il est prudent, lorsque sa fin est habilement dirigée en ce qui touche les intérêts d'autrui. On ne dit pas, au contraire, d'un horloger qu'il est prudent, mais bien qu'il est habile. Or, comme l'être primitif tient tout en sa puissance, et que l'univers n'existe que par lui, je ne puis pas me servir du prédicat *prudence* à son égard. Lorsqu'on veut indiquer la grandeur de l'être, il faut bien se garder d'employer des prédicats qui en rabaissent l'idée.

B. Le *second* attribut de l'être primitif comme intelligence suprême est le concept de *libre volonté*.

Il faut prouver d'abord que l'être primitif a une volonté. Cet être, comme cause du monde, ne peut être qu'un agent libre : car la cause première de la contingence ne peut être conçue autrement. Si elle n'était pas libre, elle ne serait pas première, mais dérivée. La causalité du monde repose donc sur la spontanéité des actions. L'être primitif doit agir en vertu d'un principe interne, ce qui n'est possible que par liberté. L'être primitif est donc une cause du monde *par liberté*. Ce libre arbitre est un arbitre intellectuel et non sensible. Il serait sensible s'il était déterminé par des mobiles de cette nature ; mais un pareil arbitre est inconcevable dans l'être primitif. L'arbitre divin est donc un arbitre intellectuel, indépendant de tous les objets. Dieu n'éprouve donc aucune espèce d'instinct, d'inclination, parce que tous les objets n'existent que par sa volonté et ne peuvent réagir sur lui. Nous pouvons bien voir, par analogie, que Dieu est doué d'un entendement et d'une volonté, parce que nous en sommes doués nous-mêmes ; mais nous n'en pouvons apercevoir la *nature*. Nul homme ne peut se faire un concept de la volonté divine : car il n'est pas possible qu'un homme puisse désirer ou vouloir quelque chose sans qu'il soit satisfait de l'obtenir. Tout désir et tout vouloir dans l'homme est donc *un besoin*, un défaut : car si ce qu'il désire lui était indifférent, il ne pourrait plus le désirer. L'homme n'a donc d'autre concept de la volonté que celui qui dépend du contentement que procurent les objets. Mais la volonté divine est telle, qu'elle est absolument indépendante des choses. L'homme ne peut comprendre une semblable volonté ; et l'on ne saurait concevoir les mobiles de cette volonté, parce qu'elle n'est influencée par aucun objet. Comment donc quelque chose peut-il être motif en

[1]. L'explication plus ample de cette idée va venir, quelques lignes plus bas.

Dieu? et par quoi a-t-il pu être porté à l'action, par exemple à la création du monde ? Dieu se connaît lui-même, et possède en soi, comme principe de tout, la félicité suprême. Trouvant le souverain bonheur en lui-même, en sa qualité de cause infiniment féconde, il prend donc par là même un plaisir à tout ce dont il est le principe. Nous concevons donc la volonté de Dieu *par analogie,* lorsque nous l'affranchissons, *per viam reductionis*, de la dépendance où est notre volonté de tous les objets. — Voilà pour l'indépendance de la volonté de Dieu.

Si nous passons maintenant à la *liberté divine* en général, nous trouverons que la spontanéité absolue est une conséquence, non seulement de l'indépendance, mais encore de la toute-suffisance. La volonté divine n'est pas nécessitée *per stimulos*, ni déterminée par une *cause externe*. Elle possède en elle-même un principe interne suffisant pour agir suivant son plaisir souverain : telle est la liberté divine. La nécessité absolue de sa nature et de son essence ne rend point ses actions absolument nécessaires. La nécessité absolue de son être est totalement différente de la détermination à l'action d'après le libre arbitre. La liberté divine est la liberté d'agir suivant son bon plaisir suprême ; mais son bon plaisir est la souveraine complaisance dans le bien : sa volonté est donc intellectuelle.

La volonté divine est libre. Cette proposition est *opposée au fatalisme*. Les anciens reconnaissaient un *fatum* qui mettait Dieu dans la nécessité d'agir d'après la nature. Ce *fatum* nécessitait les dieux, et les dieux le monde. — On distingue la volonté divine en *antécédente* et en *conséquente*. — La volonté, considérée subjectivement en Dieu, n'a ni l'un ni l'autre de ces caractères : cette distinction n'est valable que par rapport à l'homme. Mais cependant nous pouvons admettre objectivement en Dieu une volonté antécédente et une volonté conséquente. La volonte divine va du général au particulier ; la volonté particulière est la détermination dans le général. Nous concevons la volonté générale comme antécédente, et la particulière comme conséquente. Dieu veut, d'après sa volonté générale, le bonheur de tout le monde; d'après sa volonté particulière, il ne l'accorde qu'à ceux qui s'en rendent *dignes*. L'homme détermine donc ici, pour ainsi dire, la volonté particulière de Dieu, en se mettant dans les conditions sous lesquelles il peut participer au bonheur [1].

C. Nous pouvons, par analogie, reconnaître encore une *troisième* faculté en Dieu, savoir, celle du *plaisir et du déplaisir,* du *bien-être ou du mal-être*. L'accord du plaisir avec le sujet est la *satisfaction*, et le désaccord du déplaisir avec le sujet est la *douleur*. L'homme ne peut éprouver aucun plaisir sans être content, ni aucun déplaisir sans être mécontent. Son plaisir et son déplaisir dépendent donc des choses. Or, comme le plaisir et le déplaisir divins ne sont point accompagnés de contentement et de mécontentement, parce

[1]. Cette pensée aurait besoin d'une plus simple explication. Nous la trouverons dans S. Thomas

que Dieu ne dépend point des objets, on ne peut pas dire, à proprement parler, que Dieu jouisse ou qu'il souffre, qu'il éprouve plaisir ou peine [1].

Quand *nous* prévoyons un déplaisir, nous cherchons à l'empêcher, mais par mécontentement. Dieu l'empêche aussi, mais par une autre raison que nous ne pouvons apercevoir. Le déplaisir indiquant un effet et un rapport aux choses, nous concevons en Dieu un état analogue à celui que nous éprouvons dans certaines circonstances, quoique nous ne puissions rien dire sur le caractère positif de cet état en Dieu. Dans le monde même, il est une foule de choses que nous ignorons sous le point de vue positif ou absolu : en quoi consiste, par exemple, l'absolu dans les corps ? De même, la compassion n'étant dans l'homme que la conséquence d'une affection qui nous porte à soulager celui qui souffre, cette compassion ne peut être conçue en Dieu, parce qu'il est exempt d'affection par les objets ; et cependant nous la lui attribuons, c'est-à-dire que nous croyons exister en Dieu quelque chose qui le porte à soulager les souffrances des créatures ; mais ce quelque chose, nous ne la connaissons pas : seulement nous le concevons comme étant dans le même rapport avec le mal physique, que ce que nous appelons en nous compassion, et nous lui donnons aussi ce nom en Dieu. La jouissance suprême en Dieu est la *quiescentia in semetipso*. Dieu prend plaisir à tout, en tant qu'il est le principe de tout. Nous appelons *béatitude* l'état de la jouissance suprême de soi-même par un principe interne. Le contentement de son état, en tant que cet état résulte de causes contingentes, s'appelle *bonheur* (*prosperitas*). Mais l'homme n'éprouve jamais un bonheur parfait. — La béatitude est le bonheur suprême et la souveraine satisfaction de soi-même, chose qui est indépendante de tout ce qui est contingent. Celui-là n'est pas heureux (*beatus*), auquel il manque encore quelque chose, ou qui a encore quelque chose à craindre. Les hommes ne peuvent donc pas être heureux, à moins d'être en communion avec Dieu.

3°. — *Théologie morale*

La troisième partie de la théologie rationnelle est la théologie *morale*. Le concept de la théologie transcendentale est celui de Dieu comme être primitif. Le concept de la théologie naturelle est celui de Dieu comme cause parfaite de la nature et comme intelligence suprême. Le concept de la théologie morale est donc celui de Dieu comme être *souverainement bon et parfaitement saint*. Dieu, comme souverain bien (*summum bonum*), est le concept de la théologie morale. Des qualités réelles considérées en elles-mêmes, telles que la force, l'intelligence, etc., ne sont pas encore bonnes. L'homme n'est pas encore bon par cela seul qu'il les possède ; la bonté tient à l'*usage* qu'on fait de ces facultés. Elles peuvent servir à toutes sortes de fins, aux bonnes comme aux mauvaises. — La bonté est l'intention qu'on a lorsqu'on se propose la fin véritable, la fin de droit.

Qu'est-ce, maintenant, que le *souverain bien ? C'est la félicité suprême*

[1]. Voyez cette question dans S. Thomas.

unie au plus haut degré de mérite. S'il doit y avoir un souverain bien, il est donc nécessaire qu'il consiste dans cette union. Qu'est-ce qui constitue maintenant le mérite ? C'est l'accord pratique de nos actions *avec l'idée* du bonheur général. Si nous nous conduisions de telle sorte que le bonheur fût la conséquence des actions des hommes, dans l'hypothèse où chacun agirait comme nous, *alors* nous nous comporterions de manière à mériter d'être heureux. Le bonheur d'une créature n'est possible qu'à la condition que ses actions soient dérivées de l'idée du bonheur général, et s'accommodent avec ce bonheur. La volonté divine est telle, qu'elle s'accorde avec l'idée du bonheur universel : elle dispensera donc à chacun le bonheur dans la mesure de l'accord de ses actions avec ce bonheur, c'est-à-dire à proportion qu'il s'en sera rendu digne. La conduite qui est d'accord avec l'idée du bonheur universel, l'est donc aussi avec la suprême volonté divine. La bonne conduite est donc la condition de tout bonheur, et celui-là seul mérite d'être heureux, dont la vie est en harmonie avec l'idée du bonheur général. La conduite d'un tel homme est aussi conforme à la volonté de Dieu, parce que Dieu veut le bien général. Tel est le point de vue supérieur ou le fondement de toute moralité. Dieu est ainsi le principe suprême de toute félicité suivant le mérite des personnes. On ne prouve pas dogmatiquement, il est vrai, tout en partant du principe moral, que cet être existe ; mais son existence est une hypothèse nécessaire de nos actions pratiques établie d'après les lois de la moralité : car la théologie morale prouve qu'il faut, en conséquence des principes moraux, supposer un tel être. — On peut faire voir théorétiquement qu'un être qui est principe de la nature ne peut être qu'un agent libre : c'est ce qu'on a établi dans la théologie naturelle. Mais l'être qui agit suivant un libre arbitre parfait doit avoir une fin générale relative à chaque partie considérée dans son rapport avec le tout : ce libre arbitre doit donc avoir une fin générale qui soit elle-même d'accord avec le tout. Or, tel est le caractère de la bonté des êtres raisonnables, lorsque leurs actions sont d'accord avec la fin universelle ; et comme Dieu est le souverain bien, il renferme une fin universelle, il distribue aussi à chacun le bonheur d'après la mesure suivant laquelle les actions s'accordent avec cette fin.

Mais comment connaissons-nous Dieu en théologie morale ? Cette théologie est celle qui dérive de principes moraux ; et si nous considérons la théologie morale comme dérivée de la volonté divine, toute théologie morale se fonde alors sur les principes suivants. Nous reconnaissons Dieu :

1° Comme un législateur saint ;
2° Comme un gouverneur bon ;
3° Comme un juge équitable.

Dieu, comme législateur, est saint ; comme gouverneur, bon ; comme juge, équitable. Ces trois concepts se distinguent entre eux ; ils ne sont pas identiques, quoique intimement unis. La volonté divine est sainte, parce qu'elle est parfaitement d'accord avec la loi morale.

Dieu, comme gouverneur et provident, est *bon*. La providence, l'administration du monde, déterminent la *fin* de l'Etre suprême. Mais sa législation détermine la *condition* sous laquelle seule on se conduit conformément à la fin absolue. Le législateur ne peut donc pas être indulgent : car autrement il ferait une

loi insensée, en se prêtant à la commodité du sujet. Mais la loi doit être sainte et pure ; elle doit avoir une extrême sévérité, et ne tenir aucun compte de ce que l'homme peut faire, c'est-à-dire du *quantum* de son pouvoir moral. Cette sévérité est compensée d'une autre manière. La bonté de l'Etre suprême ne concerne que sa providence ; mais cette providence peut être de deux sortes, suivant qu'elle porte sur le monde *physique* ou sur le monde *moral.* Dieu peut bien être bon par rapport à nos actions morales, mais pas en les affranchissants de la loi. La bonté consiste à donner à nos actions ce qui leur manque pour qu'elles répondent à la *pleine* perfection de la loi morale, par conséquent dans le secours qu'elle donne.

Dieu, comme juge est *juste*, c'est-à-dire qu'il dispense le bonheur en proportion du mérite des créatures. La justice est donc un bien qui est restreint par la sainteté et par la condition de la loi sainte. Le juge n'est pas bon : car un juge bon est une contradiction ; il doit juger d'après la loi et ne doit avoir aucune indulgence. Le juge ne peut donc pas non plus être saint : car la sainteté appartient à la loi [1]. Telle est le concept total de la théologie morale.

La religion naturelle ne contient donc rien de plus qu'une *croyance à un législateur saint*, *à un gouverneur bon*, *enfin à un juge équitable*. Mais pour que cette croyance soit pratique, et pour que nous participions au souverain bien par la croyance qu'il existe ; pour qu'enfin il existe aussi un souverain bien *pour nous*, — il est nécessaire que nous ajoutions aux attributs qui précèdent d'autres attributs qui les rendent efficaces, et qui rendent ce souverain bien subjectivement pratique. Si donc Dieu est un juste juge, il doit être aussi *tout-puissant :* car autrement il ne pourrait nous donner ce qui nous manque. Il doit être aussi *par tout présent :* car autrement il ne pourrait aider à tous. Il doit être *tout-scient ;* il doit être intimement présent à notre pensée et à nos cœurs (*scrutator cordium*), afin de donner à chacun ce qui lui revient. Il est inconvenant de parler de l'impartialité, de la longanimité, de l'équité, de la véracité, etc., de Dieu.

II

THÉOLOGIE RATIONNELLE APPLIQUÉE

La deuxième partie de la théologie rationnelle, ou la théologie *appliquée*, *s'occupe de la nature du rapport qui existe entre Dieu et le monde.* La matière de cette deuxième partie peut être divisée en trois sections, dont la première traite de la *création*, la seconde de la *conservation* et du *gouvernement du monde*, et la troisième de la *destinée du monde* ou de sa fin [2].

1. Il ne faut pas oublier que le législateur, le gouverneur et le juge ne font qu'un

2. Nous donnerons ces trois parties après les mêmes traités de S. Thomas.

CRITIQUE DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

Par KANT

Dans sa *Critique de la raison pure* [1].

Les preuves que la raison emploie pour démontrer l'existence de l'Être suprême sont *ontologiques*, *cosmologiques* et *physico-théologiques*.

Dans les preuves ontologiques on fait abstraction de toute expérience, et l'on conclut, de l idée seule de l'Etre, son existence.

La preuve cosmologique conclut, de la nécessité logique d'une cause absolue, qu'elle existe hors du monde.

Par la preuve physico-théologique, la raison conclut, de la régularité et de l'ordre du monde, qu'il existe une intelligence suprême.

Preuve ontologique.

1° Tout ce qui ne contient point de contradiction est possible. L'Etre suprême ne renferme aucune contradiction, puisque toutes les réalités excluent les négations et les contradictions. Donc son existence est possible.

2° Ce qui contient toutes les réalités renferme aussi l'existence. L'idéal de la raison contient toutes les réalités. Donc il renferme aussi l'existence.

La majeure du premier syllogisme est valable seulement pour la possibilité logique, c'est-à-dire qu'il n'y a point de contradiction dans l'idée de l'être le plus réel ; mais, de ce que l'idée ne renferme pas de contradiction on ne peut pas conclure que l'objet de cette idée ne présente rien de contradictoire. Si toutes les réalités peuvent être réunies dans l'idée, nous n'avons aucun droit de dire qu'elles s'accordent entre elles dans un même sujet réel.

L'idée générale de réalité n'est qu'une affirmation logique, qui, à la vérité, ne se contredit pas. Mais dans les réalités objectives il peut y avoir des contradictions entre elles dans le même sujet; l'une peut détruire l'autre, comme, par exemple deux forces réunies dans le même objet, agissant d'une manière opposée.

Pour juger si l'être le plus réel est objectivement possible, il faut en connaître les qualités relles ; il faut qu'on puisse en avoir l'intuition, ce qui est impossible. La réalité objective ne peut nous être donnée que sous les conditions sensibles ; par conséquent nous ne pouvons pas connaître la possibilité de l'être le plus réel, considéré comme objet [2].

[1]. Nous ne donnons pas ici le texte de Kant, qui serait trop long pour notre livre, mais le résumé très exact qu'on a donné Schon (*Système d'Emm. Kant*).

[2]. Tout ce raisonnement porte à faux. Outre la préoccupation de distinguer l'objectif du subjectif, Kant a encore celle de considérer l'être très réel comme la *somme* de toutes les réalités. Sans cela il verrait bien que les réalités qui se détruisent dans

Dans la seconde preuve, c'est la mineure qui est fausse. On regarde comme prouvé que l'existence est une réalité, ce qui n'est pas vrai.

L'existence n'est pas une réalité ou qualité par laquelle l'objet lui-même est agrandi : l'existence reçoit tous les attributs, par conséquent elle ne peut les augmenter. Pour accorder des attributs à un objet, il faut que l'existence soit donnée d'abord : ainsi, en disant que l'existence est une réalité parmi toutes les autres réalités, on admet comme prouvée l'existence d'un être auquel on attribue ces réalités, ce qui a besoin d'être prouvé [1].

Pour juger généralement la preuve de l'existence de l'être le plus réel, on n'a qu'à examiner si la proposition l'*Être suprême existe réellement* est analytique ou synthétique [2]. Si elle est analytique, ou si l'on suppose que l'existence est déjà renfermée dans le sujet, alors la proposition est *tautologique*, et ne peut rien conclure. Le jugement, *l'être qui existe réellement existe réellement*, est absolument identique, et ne nous avance en rien. Si la proposition est synthétique, comme elle devrait l'être, alors il est impossible de la démontrer ; car le seul principe pour la validité des jugements synthétiques, c'est la possibilité de l'expérience. Or, l'expérience ne peut aucunement fournir la connaissance d'un objet hors d'elle, et qui n'est pas soumis aux conditions sensibles. Il ne reste donc aucun moyen de prouver cette proposition : toute preuve est impossible [3].

un objet, ne sont opposées qu'en raison de leurs limites, et qu'elle se présentent subjectivement comme opposées. Mais quand on supprime toute limite, ou supprime nécessairement toute oppposition. Il n'y a donc aucune contradiction dans l'être parfait, même objectivement.

[1]. Ceci est mieux, et Kant touche la véritable raison de l'insuffisance de l'argument ontologique. Mais l'exposition de sa pensée n'est pas exacte. Ce n'est pas à l'être, mais à l'essence qu'on attribue ceci ou cela pour le qualifier. Ce n'est pas l'existence, mais l'essence qui reçoit les attributs. Cependant l'essence et les attributs ne sont rien sans l'existence, puisque sans elle ils ne sont pas. L'existence n'est donc pas un attribut, ni une réalité à ajouter aux autres, elle est la réalité de toutes les réalités, et cette réalité ne saurait être comprise dans la conception de l'essence toute réelle, c'est-à-dire toute positive.

[2]. S. Thomas dit : *Deum esse non est per se notum.* C'est dire que la proposition n'est pas analytique.

[3]. Si ce dilemne de Kant était aussi valable qu'il semble le croire, il pourrait se dispenser d'examiner les autres preuves. Mais son dilemne n'est pas exact. La proposition *L'être parfait* ou *Dieu existe* n'est pas analytique, elle est synthétique, du moins pour nous. Mais il ne s'ensuit pas que toute preuve soit impossible. En effet si Dieu dépasse les limites de notre expérience pour ce qui est de la compréhension totale de son essence, la certitude de son existence s'établit très bien sur les données de l'expérience, puisque tout ce que nous montrent les sens le suppose. Donc nous ne demanderons pas à l'expérience l'intuition de Dieu existant, mais seulement la manifestation de son existence par l'intuition de ses œuvres. Ainsi la vue d'une maison ne fait pas voir le visage ni le caractère du maçon qui l'a construite; mais elle prouve son existence et son habileté.

Preuve cosmologique

Cette preuve est ainsi nommée, parce qu'elle a pour base dans la mineure de son raisonnement un phénomène existant dans le monde.

1° Tout objet qui existe accidentellement ne peut pas être cause de son existence, il a besoin de la trouver hors de lui. Ce qui existe dans le monde ne peut exister qu'accidentellement. Donc ce qui existe dans le monde a besoin d'une cause hors de lui.

2° Si quelque chose existe, quelque chose existe nécessairement. Le moi du moins existe. Donc quelque chose existe nécessairement.

3° L'être, dont l'existence est absolument nécessaire, est aussi l'être le plus réel. Or l'être nécessaire existe nécessairement. Donc il faut aussi qu'il soit l'être le plus réel.

Ces raisonnements, outre qu'ils contiennent des propositions qui ne sont pas prouvés, sont basées sur la preuve ontologique que l'on a voulu éviter. Quant aux deux premiers, leur insuffisance a été prouvée.

1° La conclusion du conditionnel et du dépendant au nécessaire n'est valable que pour les objets de l'expérience. Dans l'expérience, la nécessité n'est pas absolue, mais dépendante. La loi de causalité n'est valable que pour les phénomènes ; par conséquent elle ne peut conduire à un être hors du monde phénoménal[1].

2° Si l'on admet que l'être le plus réel seul est aussi l'être nécessaire, cela n'est valable que pour la pensée, mais non pas pour les objets.

Nous ne pouvons nous représenter l'être nécessaire autrement que comme l'être le plus réel ; mais la pensée n'établit aucune réalité hors d'elle, et la question demeure toujours la même, si l'objet de notre pensée existe réellement[2]. Pour résoudre cette question, on a de nouveau recours à la preuve ontologique, où l'idée est regardée comme preuve de l'existence objective[3].

[1]. Voilà tout autant de propositions qui ont besoin d'être démontrées, avant de servir à la conclusion que l'on vise ici. Kant croit les avoir démontrées précédemment, parce qu'il les a accompagnées de plusieurs autres affirmations. Sans doute, « la nécessité purement logique ne suffit pas pour conclure à la nécessité réelle, et les idées seules ne peuvent procurer l'existence réelle des objets, et bien moins encore leur nécessité » ; mais qui pourrait refuser de conclure de l'existence *réelle* de l'effet à l'existence *réelle* de la cause ? Qu'est-ce qui prouve que la loi de causalité n'est applicable qu'aux *accidents* ? Rien. Et cependant c'est la seule preuve de Kant pour conclure que « la loi de causalité n'est valable que pour les *phénomènes.* »

[2]. Toujours la même objection qui cache toujours le même abus des mots. Encore une fois, sans doute, l'identité logique de deux objets conçus seulement et non perçus ne donne pas plus d'existence au second qu'au premier ; mais si le premier est fourni par une *intuition* (employons les termes de Kant) et que le second lui soit logiquement identique, l'existence du second est certaine. Et c'est le cas.

[3]. Nullement. Dans l'argument de la *cause première,* on n'a pas recours à la *preuve ontologique*, et quand on conclut de l'être nécessaire reconnu réel par la réalité de ses effets, à l'être parfait qui a toute réalité, on fait tout autre chose que les Carté-

En effet, toute la force de la démonstration cosmologique repose sur la supposition que chaque être nécessaire et absolu est aussi le plus réel, et par conséquent quelques êtres les plus réels sont absolument nécessaires. Or, aucun être le plus réel n'est différent d'un autre le plus réel, et ce qui s'applique à l'un s'applique également à l'autre : donc chaque être le plus réel serait nécessaire ainsi que son existence.

Cette proposition étant déterminée par des idées *a priori*, la seule idée d'être le plus réel contiendra son existence absolue ; c'est précisément ce que l'on veut démontrer par la preuve ontologique. Ainsi la validité de la preuve cosmologique suppose celle de la preuve ontologique ; celle-ci étant dialectique est un sophisme, l'autre l'est aussi [1].

Remarque. La contingence est le contraire de la nécessité. Comme idée, la première n'est possible que par la seconde. Tous les objets dans la nature n'ont qu'une existence accidentelle : par conséquent, les phénomènes supposent quelque chose de nécessaire. Le nécessaire ne pouvant pas être dans la nature, tout y étant accidentel, la raison établit par son principe régulatif [2] que ce nécessaire est hors du monde. On voit que le nécessaire n'est qu'une idée dont la raison ne peut pas se défaire ; il ne concerne que la pensée et la marche de la raison. On prend l'idée pour l'existence réelle d'un objet. Cette illusion est inévitable : nous sommes obligés d'admettre le nécessaire existant comme idée, et par conséquent il est impossible que nous admettions en même temps la pensée qu'il n'existe pas nécessairement [3].

siens concluant de l'être parfait simplement conçu à son existence nécessaire. C'est à eux que l'on peut répondre : L'idée seule ne saurait procurer l'existence de l'objet. Mais dans la preuve cosmologique c'est tout différent. L'objet est déjà reconnu réel, mais il n'est connu que sous l'aspect de sa nécessité. Si donc l'on prouve ensuite que l'être nécessaire est aussi tout réel, il n'est plus temps d'objecter l'insuffisance de l'idée à procurer l'existence de son objet. L'existence de l'être parfait est démontrée

[1]. Cette conclusion serait juste si la preuve cosmologique était tout entière *a priori*, comme la preuve ontologique ; mais il n'en est pas ainsi. Donc le sophisme de celle-ci ne retombe en rien sur celle-là.

[2]. Voici ce principe de Kant : « Quand le conditionnel est donné, toutes les conditions sans exception sont données avec lui, et par conséquent l'absolu lui-même est donné. » Avec ce principe, Kant devrait admettre la preuve cosmologique ; mais il ajoute : « Ce principe est synthétique, car l'idée de conditionnel renferme seulement celle de condition, mais non pas celle d'absolu. » Et voilà pourquoi Kant ne croit pas pouvoir conclure de là à la réalité de l'absolu. Mais on peut répondre que le conditionnel suppose absolument a priori, et même analytiquement, la condition capable de fournir le conditionné. Or ici cette condition c'est l'absolu.

[3]. Donc pour admettre la critique de Kant il faut renoncer à l'usage de la raison. Mais, dira-t-on, Kant a montré que la raison ne répond que de ce qui se passe en elle, et ne fait pas la réalité. Pourquoi donc admet-il que la condition est réelle, quand le conditionné est un phénomène sensible ? Il a beau dire que dans ce cas la condition elle-même tombe sous l'expérience. Non, la réalité des substances causes des phénomènes ne tombe pas autrement sous l'expérience, que la réalité de l'être nécessaire comme cause des choses contingentes, et, puisque Kant admet la première sur le dire de la raison, il est obligé d'admettre, sur le même dire, la seconde. Donc l'être nécessaire n'est pas seulement nécessaire comme idée, mais aussi comme objet réel.

Preuve physico-théologique.

Cette preuve est la plus ancienne et la plus féconde en idée sublimes. L'ordre, la beauté que l'on trouve dans le monde, la conformité qui règne entre les objets, conduisent nécessairement à une intention, à une vue, à un but final. Partout on découvre des indices de puissance, de sagesse, d'intelligence et de bonté qui élèvent l'âme et l'entraînent à la croyance.

Un monde semblable ne peut pas être l'œuvre de la nature agissant aveuglément : il suppose, au contraire, une cause nécessaire, intelligente, intentionnelle.

Quand toutes les parties sont en rapport, et concourent pour établir l'harmonie d'un tout, il faut admettre que la cause intelligente qui produit cet ordre, cette harmonie, est seule et unique.

L'ordre du monde fait supposer que son ensemble concourt à produire le même effet, à atteindre le même but final.

Donc la cause intelligente, l'Être suprême, est unique.

L'être sans lequel on ne saurait concevoir la possibilité du monde est un être nécessaire : donc le créateur du monde est un être absolument nécessaire.

Comme la critique examine seulement ce que nous pouvons savoir et connaître, et non pas ce que nous devons croire raisonnablement, la preuve physico-théologique, malgré les idées sublimes qu'elle renferme, n'est pas plus satisfaisante que les deux premières, par rapport à la connaissance de l'être le plus réel. Elle présente les mêmes paralogismes et illusions ; elle prouve seulement que l'ordre, la régularité, c'est-à-dire la forme des objets, ne sont pas produits par eux-mêmes. Or les idées d'ordre et de régularité ne reposent que sur l'expérience, qui est toujours très limitée ; par conséquent ces idées sont elles-mêmes limitées. Elles ne peuvent fournir qu'une idée très rétrécie et inexacte de l'Être suprême. Elles peuvent tout au plus nous conduire à un être qui est l'architecte du monde, mais non pas au créateur de la matière, qui a produit le monde de rien.

Si l'on voulait démontrer que la matière elle-même est contingente et qu'elle suppose nécessairement un créateur, on serait alors forcé d'abandonner l'expérience et d'avoir recours à la preuve ontologique, ce qui arrive, en effet.

La conclusion dans ce raisonnement conduit de l'ordre et du but du monde à l'existence d'une cause qui lui est proportionnée. Or l'idée de cette cause doit faire connaître un objet déterminé, autrement nous n'en aurons qu'une idée relative au sujet pensant. Il ne suffit donc pas de dire que cette cause est plus grande, plus puissante qu'on ne se la représente ; mais il faut qu'elle soit la plus grande, la plus puissante, la plus sage, c'est-à-dire, il faut qu'elle soit l'être le plus réel, l'infini, possédant la sagesse, la bonté, la puissance, en un mot toutes les qualités dans le plus haut degré. Hors cela, il ne peut être possible de prouver l'être le plus réel par l'expérience.

Qui pourrait se flatter, en effet, de connaître le monde dans son étendue

et sa contenance ? Qui pourrait indiquer le rapport qu'il y a entre la grandeur du monde et la toute-puissance du créateur, entre l'ordre du monde et sa sagesse, entre l'unité de l'univers et l'unité du créateur ? Qui oserait dire qu'il a acquis par expérience la connaissance de ces rapports ?

Ainsi donc la preuve physico-théologique ne peut aucunement donner une idée exacte et précice de la cause première du monde. C'est pourquoi elle est obligée d'abandonner ce raisonnement tiré des principes de l'expérience et d'arriver par des détours à la preuve ontologique ; ce qui s'opère de la manière suivante : lorsqu'on est arrivé à la grandeur, à la puissance, à la sagesse de Dieu, et que l'on ne peut aller plus loin, on abandonne ce raisonnement empirique, et l'on a recours à la contingence du monde, qui se manifeste par son ordre et son harmonie. De la contingence du monde on conclut, par des idées transcendentales, la nécessité et la réalité de l'être suprême. C'est ainsi que l'on passe de la preuve physico-théologique à la preuve cosmologique, et de celle-ci à la preuve ontologique, qui, comme nous l'avons dit, renferme une illusion [1].

Telles sont les preuves que la raison spéculative peut fournir pour l'existence de l'Etre suprême. Il ne peut y en avoir davantage. La raison spéculative ne peut tirer ces preuves que de sa propre source, ou les appuyer sur l'expérience ; mais l'expérience peut être ou déterminée ou indéterminée, d'où naissent ces trois preuves.

De ce que nous venons de dire, il résulte qu'il ne peut point y avoir de théologie rationnelle. La raison spéculative ne peut point trouver d'objet correspondant à l'idée théologique, qui surpasse toute expérience, et par conséquent ne peut pas lui donner de la réalité [2].

Mais, si la raison spéculative ne peut pas établir la connaissance de l'Etre suprême, la *raison pratique* nous ouvre, au contraire, une voie large qui nous conduit au but auquel la raison spéculative ne pouvait nous mener ; la raison pratique est la source intarissable où nous puiserons la réalité de ces idées ; c'est-à-dire la preuve invincible de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, que la raison théorétique nous refusait [3].

1. On le voit, c'est toujours la même objection qui revient. Nous ferons donc la même réponse. Le défaut de la preuve ontologique vient de ce qu'elle part d'une idée pour majeure, ajoute une idée pour mineure, et prétend conclure un objet réel. Toute la critique de Kant sur cette preuve ne relève pas d'autre défaut. Aussi nous sommes d'accord avec lui, et avec S. Thomas, que cette preuve ne prouve rien. Mais ce défaut disparaît dans les deux autres preuves, qui posent chacune des réalités et les prennent pour point de départ. Il n'est donc pas vrai de dire que ces deux preuves n'atteignent leur but qu'en passant par la preuve ontologique. Non, elles n'empruntent rien à cette dernière ; elles appliquent seulement le principe de la raison : le contingent suppose le nécessaire. Le contingent idéal suppose le nécessaire idéal ; mais le contingent réel suppose le nécessaire réel.

2. Les notes que nous avons mises au bas des pages précédentes ont détruit par avance cette conclusion et nous dispensent de la réfuter ici.

3. Cette preuve, que nous avons vu, précédemment, est-elle en effet plus solide que celles de la raison théorétique ; est-elle invincible ? Ce n'est pas ce qu'ont pensé les

D'un autre côté, la théologie rationnelle est cependant d'une grande utilité. Elle rejette tous les raisonnements faits pour nier l'existence de l'Etre suprême comme insuffisants et impuissants, la nécessité de la nature dans le monde sensible étant toujours conditionnelle et dépendante d'une cause différente et hors du monde sensible. Autrement on ne saurait comprendre l'existence du conditionnel et du dépendant comme conséquence et effet.

La théologie rationnelle a surtout le résultat salutaire de nous garantir du fatalisme, d'une nécessité aveugle, soit dans l'ensemble de la nature sans principe, soit dans la causalité de ce principe même, et de nous conduire à l'idée d'une cansalité libre, d'une intelligence suprême. L'idée de l'Etre suprême une fois prouvée par d'autres principes que ceux de la raison spéculative, la théologie rationnelle nous procure le grand avantage de rectifier nos connaissances sur l'Etre suprême, d'en déterminer et préciser l'idée, d'en éloigner toutes les restrictions empiriques et de faire disparaître toutes les idées, tous les raisonnements, toutes les opinions d'athéisme, de déisme, etc. Car les mêmes raisons, les mêmes principes qui servent à démontrer que la raison spéculative ne peut point soutenir l'existence de l'Etre suprême, démontrent aussi que la raison spéculative ne peut rien dire contre son existence.

Voilà tout ce que Kant accorde à la raison qu'il appelle théorétique ou spéculative, en faveur de la notion de Dieu et de la certitude de son existence. Cette critique est certainement ce qu'on a dit de plus fort contre les preuves de l'existence de Dieu, et bon nombre de bons esprits s'y sont laissé prendre. Il importait de présenter cette critique. Nous l'avons fait sans réticence ni déguisement. Nous avons suivi pas à pas les raisons de l'auteur et nous en avons montré les côtés faibles. Nous espérons avoir montré que ses conclusions portent à faux et que les preuves admises par le genre humain, pour établir un Dieu créateur, éternel et parfait, sont parfaitement inattaquables. On peut maintenant relire les preuves de S. Thomas et voir que la critique de Kant, loin de les ébranler, ne les atteint pas même.

disciples de Kant, qui tous, plus ou moins, ont conclu de sa critique que Dieu n'est qu'une idée ; car ils n'avaient pas comme lui ce besoin de croire en Dieu, qui a résisté à son analyse de la raison pure, et l'a fait se réfugier avec joie dans la raison pratique, qui lui a paru comme un port assuré.

FAUSSES IDÉES DE DIEU

ET SYSTÈMES QUI NIENT SON EXISTENCE

Après avoir parcouru les belles thèses de S. Thomas sur l'existence et les attributs de Dieu, ainsi que le large développement donné par Fénelon à la preuve la plus populaire; après avoir accepté le défi de Kant et réduit sa critique à sa juste valeur, il conviendrait peut-être de faire ici un travail semblable contre le *polythéisme,* le *dualisme,* le *panthéisme,* le *matérialisme,* le *naturalisme,* l'*idéalisme absolu,* et tous les systèmes qui nient Dieu ou en travestissent l'idée. Ce serait un complément utile à ce traité de Dieu.

Mais d'abord l'espace nous manque pour donner à cette partie les développements suffisants; en second lieu les preuves qui établissent la notion exacte du Dieu que nous adorons sont la réponse préalable et suffisante à tous les arguments que l'on peut apporter en faveur de toutes ces monstrueuses erreurs; enfin tous ces systèmes sont exposés à leur place et combattus dans notre *Histoire de la philosophie*, où l'on pourra en prendre une connaissance suffisante pour les réfuter.

Cependant, comme notre livre s'adresse principalement à des élèves, il convient de donner ici un aperçu général de toutes ces erreurs, d'en indiquer l'origine et les prétextes, et de présenter, au moins dans un rapide coup-d'œil les raisons que l'on peut prendre pour réduire ces prétextes à leur juste valeur et mettre à néant les doctrines fausses qu'on a voulu en faire sortir. Il convient de faire cela surtout pour les systèmes qui envahissent aujourd'hui les esprits et menacent de ruiner la foi du genre humain.

Historiquement la doctrine qui enseigne l'existence d'un seul Dieu créateur et conservateur de tout ce qui existe, et que par opposition à toutes les erreurs on a appelée *Monothéisme* (μόνος, un seul, θέος Dieu) est la première qui ait été admise par les hommes. Dieu l'ayant fait connaître au premier homme, elle n'a jamais été complètement oubliée, en aucun temps, ni dans aucun lieu : évidemment parce que Dieu a pris soin de la maintenir. D'ailleurs, il faut ajouter que la raison, consultée sur cette question, ne conclut pas à l'existence de plusieurs dieux, mais d'un seul Dieu, comme nous l'avons vu par tout ce qui précède.

Mais l'histoire de la genèse du monde, c'est-à-dire l'histoire de la création du ciel et de la terre et des premiers hommes qui ont vécu ici-bas, se mêlant dans les traditions des familles à l'enseignement de la vérité sur Dieu, amena d'abord quelque confusion dans les esprits peu ouverts. Leurs descendants ne firent qu'augmenter cette confusion, et bientôt la plupart des peuples, entraînés, d'ailleurs, par le besoin naturel à l'homme de se faire une image des choses qu'il conçoit, divinisèrent le chaos, les ténèbres, la lumière, la terre, les astres et ensuite les hommes, principalement ceux qui, selon l'histoire, avaient vécu tant de siècles. Plus tard les hommes divinisèrent leurs

passions et tous leurs besoins. Telle est la véritable origine du *Polythéisme* (πολὺς, nombreux), qui reconnaît une multitude de dieux, en admettant cependant toujours qu'il y en a un absolument supérieur aux autres.

Quand cette manière de tout adorer, excepté Dieu, descendit jusqu'à ses dernières limites, quelques peuples en vinrent à adorer les chiens, les chats, les crocodiles, les serpents, et enfin tout morceau de métal, de pierre ou de bois qui avait reçu une sorte de consécration. Ces objets étaient, et sont encore chez les sauvages, autant de *fétiches*. C'est le plus grossier des polythéismes : on l'appelle le *Fétichisme*. Ajoutons, cependant, que ces sauvages eux-mêmes reconnaissent la supériorité du Grand-Esprit.

Jusqu'ici nous n'avons pour cause des erreurs que la confusion qui altérait la tradition, les passions qui cherchaient à imposer leur empire et le besoin d'adorer quelque chose de visible. Mais le bon sens vivait encore au fond de tout cela, et l'unité de Dieu, si voilée qu'elle fût, apparaissait encore au milieu de ces croyances grossières. La religion surtout vivait encore dans les esprits et dans les cœurs, et y imprimait le respect et la crainte, sinon l'amour.

Mais la raison vint bientôt soumettre à sa critique toutes ces religions, et il ne lui fut pas difficile d'en montrer l'absurdité. Alors quelques hommes plus prudents dans leur réflexion, consultant les restes encore vivants autour d'eux de la tradition primitive, et, d'ailleurs, sans doute dirigés par Dieu dans leur recherche, surent reconnaître la vérité, et voulurent remettre en honneur la doctrine d'un seul Dieu. Plusieurs payèrent de leur sang cet amour de la vérité. Mais à côté d'eux et même après eux, d'autres aussi voulurent chercher et trouver par eux-mêmes la cause du monde, et ne sachant consulter leur âme tout entière, ils se divisèrent en deux camps opposés. Les uns, dominés par les perceptions des sens, ne virent d'autre cause au monde que la matière, et, croyant que la matière pouvait se suffire à elle-même, et en se transformant produire tout ce qui existe, refusèrent de reconnaître un Dieu créateur et ordonnateur du monde. C'est le *Matérialisme*, pour lequel tout est matière, même la pensée. C'est aussi le *Naturalisme*, car cette doctrine attribue tout ce qui se passe dans le monde aux forces de la nature. C'est encore l'*Athéisme*, car cette doctrine, en dernière analyse, nie l'existence de Dieu.

D'autres, se renfermant en eux-mêmes et ne consultant que la pensée et la raison, remontèrent jusqu'à l'Être premier, principe de toutes choses, et le reconnurent unique, Mais, absorbés dans cette contemplation de l'unité, qui leur parut indivisible, et ne comprenant pas cette puissance par laquelle l'Être premier donne l'existence à d'autres êtres, ils déclarèrent que Dieu seul existe, ou que Dieu est tout. C'est le *Panthéisme*.

Le mélange de ces deux procédés de la recherche philosophique produisit bien des nuances diverses dans ces deux systèmes. Celui-ci donnait à son être premier les attributs de la matière avec ceux de l'esprit, et disait que le principe du monde est un *air intelligent*, dont les choses ne sont que les transformations. Cet autre, ne voyant dans l'univers que les changements qu'il éprouve, n'admettait rien qu'une sorte de mouvement perpétuel, procédant d'un principe qui renferme en puissance les attributs les plus opposés,

et faisait de son Être premier un feu qui s'allume et s'éteint tour à tour, d'après les lois de la nécessité. Un autre, admettant quatre principes premiers matériels, le feu, l'air, l'eau et la terre, croyait indiquer suffisamment le principe de leurs productions diverses en les faisant mouvoir par deux forces, qui ne peuvent être que des accidents, l'amour et la haine. Était-ce par concession au bon sens populaire, ou par un souvenir traditionnel, ou par les exigences de la raison, qu'il admettait en outre un Dieu esprit, tout-puissant et éternel ? Quoi qu'il en soit, son Dieu n'avait rien à faire dans son univers. Voilà tout autant de formes diverses du panthéisme et du naturalisme. Et tout bien considére, voilà tout autant de formes de l'athéisme. Car, si la matière est Dieu, tout est Dieu ; et si tout est Dieu, il n'y a plus de Dieu à adorer.

Par opposition à l'athéisme, on appelle simplement *Théisme* toute doctrine qui admet un Dieu quelconque. Le théisme se divise en monothéisme, polythéisme et panthéisme.

Mais un quatrième terme de la division se présente, c'est le *Dualisme*. Cette théorie, ne sachant accorder la présence du mal dans le monde avec l'idée d'un Être premier, parfait et infiniment bon, et ne comprenant pas que le mal, qui n'est pas un être, n'a pas besoin d'avoir son origine dans un être premier, croit tout concilier en disant qu'il y a deux principes, deux êtres premiers, l'un bon, l'autre mauvais, l'un auteur du bien, l'autre auteur du mal. Cette doctrine, admise très anciennement en Egypte et en Perse, prit plus tard le nom de *Manichéisme*, quand elle fut répandue en Occident par le persan Cubric, qui se donnait pour le Saint-Esprit, et pour cela était surnommé Manès (*Manach*, le consolateur, comme en grec, παρακλήτος).

Enfin à toutes ces doctrines fausses sur Dieu il faut ajouter celle qui régna si puissamment en France pendant le dix-huitième siècle, et qui, tout en protestant le plus profond respect pour Dieu, veut le tenir éloigné du monde, en disant qu'il serait indigne de lui de s'occuper de nous, ou même qu'il ne pourrait rien changer à nos diverses situations, parce que ses lois sont immuables, et qu'ainsi il est inutile de le prier. Cette désolante doctrine s'appelle le *Déisme*. Elle accorde l'existence de Dieu, mais elle nie sa Providence sur le monde.

Très voisine du déisme est la religion dite naturelle, ou la *religion de l'honnête homme*, si commodément professée, sinon pratiquée, par un grand nombre en France, surtout pendant le règne de Louis-Philippe. Cette doctrine, appelée aussi *Rationalisme*, admet Dieu comme auteur du monde et consent à reconnaître sa providence sur le monde ; mais elle ne veut rien savoir de lui que ce que la raison peut en reconnaître, ne veut obéir à ses lois qu'autant que la raison les découvre, et par suite ne veut recevoir de lui aucune religion révélée ni aucun secours surnaturel pour accomplir sa loi.

C'était là, il y a quelques années à peine, le seul ennemi sérieux que la philosophie catholique eût à combattre. Nous disons la philosophie et non la théologie ; car du moment que ce système se met en dehors de la révélation, il se place sur le terrain philosophique, et c'est à la philosophie de lui montrer son erreur.

Pour répondre à ces hommes et en même temps à tous les partisans des

systèmes que nous venons d'indiquer, le traité de Dieu de S. Thomas, pris dans sa *Somme contre les Gentils*, est précisément l'arme la plus convenable et elle est plus que suffisante.

Mais dans ces derniers temps la négation de Dieu a pris des formes nouvelles, et c'est contre elles surtout que nous avons à lutter.

1. — Le scepticisme critique.

La moins négative de ces formes, mais la plus redoutable en même temps, c'est-à-dire celle qui s'infiltre le plus facilement dans les esprits cultivés, et qu'il est plus difficile de convaincre d'erreur, c'est le *Scepticisme critique* imaginé par Kant. Il ne nie pas Dieu, au contraire : il veut en asseoir la connaissance sur des bases inébranlables. Mais dans ce travail il sape les fondement de l'édifice élevé par les générations philosophiques à la gloire de Dieu et de son nom ; il prétend montrer l'impuissance absolue de la raison spéculative à établir la réalité de l'Être parfait ; et quand ensuite il se réfugie dans la raison pratique et affirme qu'il trouve, dans cette preuve inconnue jusque là, un rempart inaccessible au doute comme aux négations de l'athéisme, il laisse dans l'âme une déception effrayante, à la vue de ce faible soutien de la croyance du genre humain : et c'est le doute qui reste. La raison aura beau se redresser avec toute son énergie et lui dire : Il n'y a pas d'effet sans cause, pas de contingent sans nécessaire, pas de monde sans Dieu. Oui, dira-t-il, c'est vrai pour la raison, c'est vrai subjectivement ; mais en est-il ainsi dans la réalité ; en est-il ainsi objectivement ? J'ai montré que les principes de la raison ne s'appliquent qu'au monde, parce que nous le voyons. Mais qu'en est-il en dehors ?

Voilà l'ennemi qu'il s'agit de vaincre.

Mais, dira-t-on, ces théories, enfermées dans les gros livres nuageux de l'Allemagne, ne sauraient faire aucun mal. Qui est-ce quiles lit ? Qui a lu la *Critique* de Kant ? — Dans son livre ? Personne, ou du moins un très petit nombre. Mais sa doctrine on la rencontre partout aujourd'hui ; on l'enseigne dans toutes les écoles, et, qui plus est, dans un grand nombre, on l'enseigne comme le dernier mot de la raison.

Voilà pourquoi nous avons donné cette doctrine et deux fois plutôt qu'une, dans les deux textes, ou suivant exactement les deux textes que Kant nous en fournit. Et si nous sommes parvenu à montrer l'insuffisance de ses arguments, le néant de ses conclusions, on n'aura pas le reste de crainte ou d'espoir, que nous ayons affaibli ses arguments en les exposant nous-même. Le premier texte est le texte intégral, sans retranchement, de ses *Leçons de Métaphysique*, recueillies de sa bouche par ses élèves, et imprimées d'après trois manuscrits, reproduction de trois cours faits par Kant, en trois années différentes, sur les mêmes sujets. Le deuxième texte est aussi la reproduction intégrale d'une partie du résumé de Schon, rédigé avec les termes mêmes de Kant, et suivant pas à pas, et pensée par pensée, les trois *Critiques*, savoir *de la raison pure, de la raison pratique et du jugement.*

Nous n'avons voulu répondre à sa critique qu'en nous plaçant à son point de vue et en admettant ses principes. Peut-être pourrait-on répondre plus

péremptoirement en se plaçant à un autre point de vue et en attaquant ceux de ses principes qui sont attaquables ; mais ses partisans pourraient objecter qu'on ne l'a pas compris. Voilà pour le scepticisme critique.

2. — Le positivisme.

La théorie la plus négative de Dieu et celle qui fait aujourd'hui le plus d'adeptes, surtout parmi ceux qui s'adonnent aux sciences naturelles, c'est le naturalisme matérialiste et athée, connu sous le nom de *Positivisme* et dont l'arme principale est le *Transformisme* de Darwin. Ce système prétend se passer de Dieu pour expliquer le monde. Pour arriver à ce but, il commence par rejeter toute métaphysique et avec elle les données et même les exigences les plus impérieuses de la raison. L'humanité, dit-il, a passé par deux phases déjà, avant de parvenir à celle qui sera la dernière. L'homme a été d'abord le disciple soumis de la *théologie*, qui lui révélait sa nature et lui dictait ses devoirs, au nom et sous l'autorité de Dieu. Mais la raison ayant voulu se rendre compte et savoir à qui et pourquoi elle est obéissait, l'homme est entré dans la phase *métaphysique*, dans laquelle il a accepté au nom de la raison le joug qu'il avait jusque-là supporté au nom de la foi. Enfin les langes de l'intelligence humaine se sont usées, ses chaînes se sont rompues, et, fort de ses progrès dans les sciences, l'homme n'admet plus que ce qui ressort de l'expérience. Mais l'expérience ne montre que des phénomènes déterminés par d'autres phénomènes ; nul n'a vu ce qu'on appelle une substance, ce qu'on appelle une cause ; nul n'a vu surtout cette âme dont on parle tant et qu'on donne pour le principe de la pensée. La pensée est un mouvement du cerveau. Le cerveau sécrète la pensée comme le foie sécrète la bile. L'homme est tout entier dans le corps, et la substance de ce corps n'est rien de plus que le tout des phénomènes corporels. Otez tout les phénomènes du corps, il ne reste plus rien. Bien plus l'homme lui-même n'est qu'un animal perfectionné, et l'animal est le résultat des transformations successives des plantes, lesquelles ont leur origine dans les transformations de la matière inorganique. Les espèces n'ont rien de stable, elles dérivent toutes d'une espèce précédente. Une certaine disposition, fortuitement arrivée, de certaines molécules inorganiques ont formé un organisme, qui dès lors a eu la vie, en devenant une *cellule* ; la cellule s'est développée, multipliée, conformée, transformée, et enfin, après des milliers de siècles de ce travail, a paru le premier *champignon*. Celui-ci en a engendré des milliers de milliers d'autres, parmi lesquels plusieurs profitant des conditions favorables du sol, de l'air et de l'eau, ont pris des proportions plus grandes, des formes plus variées et se sont transformés en *lichens*, en *algues*, en *mousses* et même en végétaux *phanérogames*. Ce résultat très importamt n'a pas tardé, après les *endogènes*, qui vivent par le dedans, ont des graines indéhiscentes ou simples et naissent avec *un seul cotylédon*, à donner aussi les *exogènes*, qui se développent par l'extérieur et donnent des graines doubles et déhiscentes, qui germent avec *deux cotylédons*. Pendant que les produits du premier champignon tendaient ainsi à se transformer en palmiers ou en chênes, d'autres produits du même végétal, tombés en lieu favorable, sans doute dans

l'eau, y subirent des transformations plus remarquables encore, et à la vie végétative qu'ils avaient déjà ajoutèrent la vie animale : ils devinrent *mollusques* ou *vers*, puis *poissons*, *grenouilles*, *lézards*, *chiens*, *singes*, etc. Comme tout cela est parfaitement clair, et n'a pas besoin de justification expérimentale (quoiqu'on n'avance rien ou du moins qu'on dise ne rien avancer que selon l'expérience), il n'en coûte rien d'ajouter et d'admettre, sur les mêmes preuves, que le singe, un jour essaya de parler et devint un *homme*. Voilà le transformisme.

Il y a quelques hommes de bonne foi qui croient pouvoir allier cette théorie avec les dogmes de l'existence de Dieu, de la création et de la Providence. Nous n'essayerons pas de leur montrer ici qu'ils se trompent : ce n'est pas le lieu. Mais ce système n'a qu'un but, celui de se passer de Dieu pour tout expliquer et de conclure : Rien dans l'expérience ne prouve qu'il y a un Dieu.

Sans doute, penserez-vous, l'expérience ne suffit pas ; il faut consulter la raison. — Comment ! Vous feriez encore de la métaphysique. La métaphysique a disparu. C'est la phase du *positivisme* !

Le style de cette dernière exposition d'un système sort du calme que nous avions gardé jusqu'ici : il n'a pas la froideur d'une discussion philosophique ; il cache ou plutôt laisse voir l'ironie à travers l'exposition. Qu'on ne nous en fasse pas un reproche : le sentiment a formé l'expression de la pensée. Il nous eût été difficile d'exposer avec la froide raison, un système qui refuse en principe d'employer la raison. L'expositon n'en est pas moins exacte.

Voilà donc le second ennemi de l'existence de Dieu. Celui-ci est peut-être ou du moins se croit plus en force que le premier. Il cultive *la science*, c'est-à-dire que chacun de ses partisans passe sa vie à considérer quelques-unes des questions d'une seule science, dans l'ensemble immense de toutes les sciences, et c'est en gardant ainsi son œil invariablement fixé dans le même trou, qu'il déclare imperturbablement que « le monde entier n'offre rien d'où l'on puisse inférer l'existence de Dieu. » Un second renchérit, en disant : « La doctrine qui admet un Dieu n'est pas positive. » Un troisième dit plus clairement : « La doctrine qui admet un Dieu n'est pas scientifique. » Un quatrième enchérisseur suffira pour atteindre le terme et dire nettement : « Dieu n'existe pas : nous l'avons démontré. » C'est le transformisme des propositions, plus facile, et non moins *positif* que le tranformisme des corps.

La réponse à l'*athéisme positiviste*, forme nouvelle du naturalisme ou matérialisme, se trouve tout entière dans les quatre propositions qui précèdent, dès qu'on y met à nu la transformation qui semble les faire naître l'une de l'autre.

Discutons ces propositions.

1° « Le monde entier n'offre rien d'où l'on puisse inférer l'existence de Dieu. » Qu'en savez-vous ? L'avez-vous vu tout entier ? Et d'ailleurs vous ne parlez que du monde des corps, et des perceptions des sens. Consultez votre raison.

2° La doctrine qui admet un Dieu n'est pas positive. » Qu'est-ce à dire ? Qu'elle renverse votre système ? D'accord ; mais qu'importe ? Votre système manque de preuves. Voulez-vous dire que Dieu n'est pas l'objet de l'expérience ? que

vos expérimentations ne l'ont jamais montré à l'objectif de vos microscopes? D'accord encore ; mais s'ensuit-il que nous ne puissions pas le connaître? Nous avons d'autres preuves. Et d'ailleurs dans votre petit coin d'études avez-vous vu tout ce qu'ont vu vos collègues de la science positive. La petite somme de connaissances *spéciales* que vous avez serait-elle la somme de toutes les connaissances positives?

3° « La doctrine qui admet un Dieu n'est pas scientifique. » Est-ce bien la même affirmation que celle qui précède ? N'y a-t-il pas d'autres sciences que celles de l'expérience ? Vous transformez la science positive en toutes les sciences.

4° Tout ce qui pourrait résulter logiquement de la dernière proposition, ce serait qu'on ne peut pas démontrer l'existence de Dieu. Et au lieu de cela vous dites : « Dieu n'existe pas », et vous osez ajouter : « Nous l'avons démontré ». Non, vous n'avez rien démontré : pas même que Dieu est indémontrable ; pas même que la doctrine d'un Dieu n'est pas positive ; pas même que rien dans le monde des corps ne permet d'inférer que Dieu existe. Vous n'avez pas tout vu : ni tous les corps, ni tout dans un seul corps. Mais encore une fois, quand il serait vrai que les corps seuls ne suffisent pas à montrer Dieu ; il y a encore les esprits. Il est vrai que vous avez affirmé aussi qu'ils n'existent pas. Mais sur quoi l'avez-vous affirmé? Sur ce que la pensée n'est qu'un mouvement du cerveau. D'abord cela ne prouverait rien; car il faudrait à ce cerveau un moteur, qui serait le véritable sujet pensant, produisant la pensée. Mais passons. Comment savez-vous que la pensée n'est qu'un mouvement du cerveau ? La science positive, fondée sur l'expérience, ne vous permettrait-elle pas de reconnaître dans la pensée autre chose qu'un mouvement ? Si votre vue est plus courte, faudra-t-il que je renonce à voir à un kilomètre ce que j'y vois, parce que vous ne le voyez pas ? Une pensée vraie se présente à moi comme vraie dans tous les temps et dans tous les lieux. Quel est donc ce mouvement qui, produit instantanément dans une fibre de mon cerveau, embrasse à la fois tous les temps et tous les lieux, l'immensité et l'éternité ? Et cependant c'est cette observation si incomplète que vous avez transformée en une observation définitive ; cette prétendue observation vous l'avez transformée encore en lui donnant une étendue qu'elle n'avait pas, pour conclure sans raison : « Il n'y a point d'âme dans l'homme ». O transformisme ! transformisme !

On voit que pour arriver à nier Dieu et l'âme, le positivisme se sert deux fois de l'hypothèse du transformisme : une fois dans les corps, une autre fois dans la pensée. Le second est illogique et le premier contraire à toutes les expériences. On pourrait donc lui renvoyer les conclusions et dire : le transformisme n'est pas positif ; le transformisme n'est pas scientifique ; le transformisme n'existe pas. Et c'est avec quelque raison que nous pourrions ajouter : Nous l'avons démontré.

Et si le transformisme n'existe pas, le positivisme disparaît avec lui. Car si les espèces sont stables et ne peuvent passer de l'une dans l'autre, à plus forte raison la bête ne peut arriver à penser. Donc la matière ne pense pas. Donc l'esprit diffère de la matière. Donc il y a des esprits et des corps. Donc il y a un Dieu.

Ainsi s'évanouit le positivisme qui nie les substances, qui nie les esprits, qui nie Dieu.

3. — Le panthéisme idéaliste.

La raison s'étonne en présence du système positiviste qui, pour des hypothèses non seulement invérifiables, mais encore contraires aux données de l'expérience, abandonne les plus constantes affirmations de la pensée humaine; mais combien elle s'étonne plus encore en présence du troisième système, qui nous reste à examiner, le *Panthéisme idéaliste !*

Ce système, né des étonnantes conceptions de Hégel, et qui, aujourd'hui que l'Allemagne n'en veut plus, trouve des adeptes fervents en France et principalement en Italie, professe le plus grand respect pour l'*idée de Dieu*, en tant qu'idée, mais il le nie en tant que réalité, et déclare alors que Dieu n'existe pas. Comme idée Dieu est tout : comme être il n'est rien.

Et voici son raisonnement.

Mettez dans une seule idée, en les comparant, le chien, le chat, le mouton, le rat, le singe, il vous reste le mammifère, qui n'est ni chien, ni chat, ni mouton, ni rat, ni singe, mais qui est tout cela à la fois. Comparez maintenant les mammifères, les oiseaux, les poissons, les reptiles et formez-en une idée commune, vous aurez le vertébré, qui n'est rien des précédents, et qui les comprend tous. Faites de même entre les vertébrés, les annelés, les mollusques, les zoophytes, vous aurez l'idée de l'animal, qui les comprend tous, sans avoir aucune de leurs déterminations. Remontez encore et mettez ensemble les animaux et les plantes, vous aurez le vivant. Enfin ramenez à un seul le vivant et l'inerte vous aurez l'*être*, idée la plus universelle qui embrasse toutes les autres sans avoir aucune de leurs déterminations. L'être c'est donc le tout, et en même temps ce n'est rien de ce qui est en particulier. Qui dit l'Être, dit absolument tout ce qui peut se dire, tous les attributs, toutes les puissances, tous les actes, toutes les réalités. L'Être ainsi indéterminé, ainsi illimité, c'est Dieu : et cela d'accord avec toutes les philosophies et toutes les théologies. Donc Dieu est tout l'être, tout ce qu'il y a d'être en toutes choses. Voilà le *panthéisme*.

Mais remarquez que, s'il y a des chiens, des chats, des moutons, des chevaux, etc., l'animal en général n'existe pas, et cela précisément parce qu'il est indéterminé. Du moment qu'il se détermine, il devient tel poisson, tel oiseau, tel mouton, tel cheval, mais il n'est plus l'animal : il n'est plus le tout des animaux. Idée, il est le tout, être il n'est plus qu'une petite partie du tout. Il en est de même de l'être. Conçu sans détermination, il est tout ce qui est ; mais il n'est qu'une idée. Déterminé dans telle espèce, il existe ; mais il n'est plus qu'une partie : il a cessé d'être le tout. Ainsi Dieu, qui est l'Être sans détermination, n'est Dieu qu'autant qu'il est indéterminé ; mais alors il n'est rien qu'une idée. Et du moment qu'il se détermine pour passer à l'existence il est pierre, plante ou animal, il n'est plus Dieu. Donc dans la réalité Dieu n'existe pas. Voilà l'*athéisme* le plus formel.

Que sont devenues les protestations premières? On les maintient Mais

alors on se contredit. On se contredit et on l'avoue, et l'on s'en fait gloire : la contradiction est l'effort suprême de la pensée. Mais c'est illogique! C'est la nouvelle logique, la logique hégélienne, on serait tenté de dire : la logique de l'avenir !

Quelle est donc cette logique? La voici. Il y a dans la pensée trois *moments*. Le premier affirme un fait : c'est la *thèse*. Le deuxième le nie : c'est l'*antithèse* Le troisième affirme et nie en même temps : c'est la *synthèse*.

Au *premier moment* vous avez dit : L'Être est. L'Être c'est tout ; il a la réalité absolue. Rien n'existe que par lui. Il est le principe, le moyen et la fin de tout ce qui est. Il est nécessairement, et ne saurait ne pas être. L'Être c'est Dieu. Voilà la thèse. Au *deuxième moment* vous ajoutez : L'Être ainsi conçu sans détermination n'est ni ceci ni cela ; il n'est rien de ce qui existe ; il ne peut pas être ceci ou cela, car alors il serait déterminé. Quelque chose ne peut exister par lui, qu'autant qu'il devient lui-même ce quelque chose; mais alors il est déterminé, alors il n'est plus lui. Donc l'Être n'existe pas ; l'Être ne peut pas exister : l'Être c'est le néant. Dieu c'est le néant. Voilà l'antithèse. Au *troisième moment,* vous concluez : Dans son tout et en lui-même, l'être n'est rien ; mais dans chaque chose il est cette chose. Il a été ce qui était; il est ce qui est ; il sera ce qui sera. Il passe avec ce qui passe ; il change avec ce qui change ; il devient ce qui devient. Voilà le mot : il est le Devenir. Le devenir est à la fois et n'est pas. Être et néant en même temps, le devenir est la synthèse de l'être et du néant. Être et néant en même temps, Dieu c'est le devenir, c'est la synthèse de l'être et du néant. Tout et rien à la fois, Dieu n'est pas : il se fait.

Voilà dans son impudente nudité, dans son audacieuse absurdité, dans sa révoltante immoralité, le panthéisme idéaliste de Hégel, dont quelques contemporains ont fait un système prétendu scientifique, d'après lequel Dieu n'est Dieu que comme idée, et ne peut passer à l'être qu'en cessant d'être Dieu, ou bien encore il est, selon quelques-uns, *la catégorie de l'idéal*, c'est-à-dire, la conception générale et commune du vrai, du beau et du bien, qui n'a pas reçu de nom, et que l'esprit humain s'objective et réalise par la pensée au delà du monde, sous le nom de Dieu.

La plume tremblait dans notre main en écrivant l'exposition de ce système. Est-il bien nécessaire de le réfuter. « On ne réfute pas, dit Aristote, une proposition absurde ou immorale. On châtie l'auteur ou on l'enferme comme un fou. » Mais les temps sont bien changés depuis Aristote. Aujourd'hui il faut compter avec l'absurde et discuter sans aigreur l'immoral, alors même que l'un et l'autre se montrent à nu sans aucune honte. Ici c'est le cas. Quoi de plus absurde que d'affirmer en même temps les deux contradictoires, le oui et le non? Et c'est ce que l'on fait. Et on ne le cache pas. Quoi de plus immoral que de dire : Le bien et le mal, le vice et la vertu sont la même chose ? Et on le dit; et on sait qu'on le dit ; et on soutient qu'on dit bien. Quoi de plus immoral que de dire : Dieu c'est l'homme et l'homme est Dieu : il n'y a pas d'autre Dieu que l'homme ; car Dieu ne se réalise pleinement que dans l'homme ? D'où il suit que tout est permis à l'homme, et qu'il n'a plus aucune loi à suivre. Mais, puisqu'il faut compter avec un système si révoltant, réfutons-le.

Qu'est-ce donc que cet être qu'on abstrait de toutes choses en le généralisant et en ôtant les déterminations spécifiques ? Ce n'est qu'une conception ;

ce n'est pas même un genre, dit S. Thomas après Aristote, car le mot être n'est pas univoque à toutes les choses qui sont. Autre est l'être de la substance, autre est celui de l'accident. De plus dans les vivants, être c'est vivre, dit encore S. Thomas ; donc ce nouvel être n'est pas le même que celui des corps inertes. Il n'y a donc pas un être commun à tous les corps. Et si nous continuons cet examen, nous trouverons bientôt un autre être pour l'animal, et un autre pour l'homme qui pense. En effet sentir, c'est être autrement que végéter, et penser c'est être autrement que sentir. Donc il n'y a pas un être commun aux choses que nous connaissons ici-bas. Parlons un langage plus moderne et disons : Ces différents êtres, ces différents modes d'être, qui s'appellent résister ou peser, vivre, sentir, penser, n'ont rien de commun entre eux : ce n'est que par analogie qu'on appelle tout cela être. Où donc est cet être qui embrasse tout dans son idée, qui devient tout en se déterminant ? C'est une pure erreur, fruit de l'ignorance, qu'une simple lecture de S. Thomas aurait fait éviter. Et s'il en est ainsi des choses terrestres, ne faut-il pas dire aussi avec raison que l'être de Dieu n'a rien de commun avec les êtres des choses ? et que c'est par pure analogie que nous disons de lui qu'il est ? Ou, si ce mot désigne précisément, dans toutes les langues, l'être de Dieu, n'est-ce pas par pure analogie que nous disons : l'homme est, les choses sont ? Et dans les deux cas, comment dire que Dieu est l'Être indéterminé commun à tout ?

L'Être indéterminé ! Il y a encore ici un sophisme transformiste. Les philosophes catholiques ont tous admis, conformément à la définition que Dieu donna de lui-même à Moïse, que Dieu est l'Être, sans autre détermination ; qu'il est inutile d'ajouter éternel, infini, parfait, etc ; que tout cela n'ajoute rien à l'idée d'être, prise absolument. Mais faut-il transformer cette doctrine en cette autre : Dieu est l'être sans détermination, l'être indéterminé ? C'est pourtant ce que l'on fait, et l'on s'appuie des paroles des docteurs catholiques pour amener cette expression illusoire ! L'être sans autre détermination, c'est l'être sans aucune négation d'être, sans rien qui le limite, sans puissance de devenir ce qu'il ne serait pas, acte pur et subsistant, sans commencement et sans fin : c'est l'être avec toutes les perfections que nous pouvons concevoir en lui et toutes celles même qui surpassent notre entendement, et cela dans l'unité la plus indivisible, dans la simplicité la plus absolue. L'être indéterminé de Hégel, c'est la conception non pas générique, mais seulement analogique de tout ce qui dans les choses nous fait dire qu'elles sont ; c'est l'existence ainsi diverse et nullement commune de toutes les choses du monde, abstraite d'abord de ces choses, réduite à ne former plus que l'objet d'un mot, qu'on transforme en principe de tout, et dont il n'est pas difficile ensuite de montrer le néant dans son universalité, et la multiplicité dans sa réalité.

Donc il n'est nullement question de Dieu, il ne saurait être question de Dieu, dans cette notion d'être indéterminé où tout entre excepté Dieu. Le Dieu de la philosophie catholique, qui est aussi celui de la foi, n'est pas seulement une idée tirée des autres êtres, qui ne saurait rien produire, et qui n'a pas même d'existence sans eux ; c'est l'être premier, qui est par lui-même, conçu comme cause indispensable de tout ce qui est en dehors de lui. Donc

notre Dieu n'est pas atteint par cette logique prétendue nouvelle, qui pose en principe l'absurde ; il n'a rien de commun avec le néant, pas même avec le devenir. Il est. Il n'a pas à être ce qu'il ne serait pas. Il est, absolument parlant. On ne peut pas dire qu'il est tout. Non il n'est rien de ce qui passe, de ce qui change, de ce qui a commencé. Il est avant, pendant et après tout cela, sans cela, et hors de cela. Et de ce qu'il n'est rien de tout cela, il ne faut pas conclure qu'il n'est rien : il est Lui-même, et sa détermination c'est Lui-même.

O Dieu, par qui je suis, par qui nous sommes tous et ceux-mêmes qui vous nient, pardonnez à la main obligée d'écrire ici les blasphèmes de vos ennemis, et donnez à ceux qui les ont lus une intelligence capable d'en voir toute la fausseté, un cœur capable d'en sentir toute l'horreur, une volonté assez forte pour les repousser et s'attacher irrévocablement à vous.

DE

CREATIONE ET CREATURIS

IN GENERE

ET PRÆCIPUE DE ANIMA

TRACTATUS ETIAM DESUMPTUS EX *SUMMA AD GENTILES*

LIBER SECUNDUS

CAPUT I

Continuatio sequentium ad præcedentia.

Meditatus sum in omnibus operibus tuis: in factis manuum tuarum meditabar. Psalm. CXLII, 5.

Rei cujuslibet perfecta cognitio haberi non potest, nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie, mensura et qualitas virtutis pensatur. Virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc enim unumquodque natum est operari, quod actu talem naturam sortitur.

Est autem duplex rei operatio, ut Philosophus tradit, *Metaphys.*, IX, c. IX: una quidem, quæ in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle; alia vero, quæ in exteriorem rem transit, quæ est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et ædificare.

Utraque autem dictarum operationum competit Deo: prima quidem, in eo quod intelligit, vult, gaudet et amat; alia vero, in eo quod res in esse producit et eas conservat et regit.

Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero perfectio facti, agens autem naturaliter prius facto est et causa ipsius, oportet quod prima dictarum operationum sit ratio secundæ et eam præcedat naturaliter, sicut causa effectum; quod quidem in rebus humanis manifeste apparet; consideratio enim et voluntas artificis principium sunt et ratio ædificationis.

Prima igitur dictarum operationum, tamquam simplex operantis perfectio, operationis vindicat sibi nomen, vel etiam actionis; secunda vero, eo quod sit perfectio facti, factionis nomen assumit; unde manufacta dicuntur quæ, per actionem hujusmodi, ab artifice in esse procedunt.

De prima autem Dei operatione in præcedenti libro (a cap. XLIV. usque ad fin.) jam diximus, ubi est actum de cognitione et voluntate divina. Unde, ad completam divinæ veritatis considerationem, restat nunc de secunda operatione tractare, per quam scilicet res producuntur et gubernantur a Deo.

Quem quidem ordinem ex præmissis verbis sumere possumus. Præmittit namque primæ operationis meditationem, quum dicit : *Meditatus sum in omnibus operibus tuis*, ut operatio ad divinum intelligeret vel velle referatur. Subjungit vero factionis meditationem, quum dicit : *In factis manuum tuarum meditabar*, ut, per facta manus Ipsius, intelligamus cœlum et terram et omnia quæ procedunt in esse a Deo, sicut ab artifice manufacta procedunt.

CAPUT II

Quod consideratio creaturarum utilis est ad fidei instructionem.

Hujusmodi quidem divinorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est.

Primo quidem quia, ex factorum meditatione, divinam sapientiam utcumque possumus et admirari et considerare. Ea enim quæ arte fiunt ipsius artis sunt repræsentativa, utpote ad similitudinem artis facta. Deus autem sua sapientia res in esse produxit, propter quod dicitur : *Omnia in sapientia fecisti*, Psalm. CIII. 24.

Secundo, hæc consideratio in admirationem altissimæ Dei virtutis ducit, et per consequens in cordibus hominum reverentiam Dei parit. Oportet enim quod virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur ; et ideo dicitur : *Si virtutem et opera eorum*, scilicet cœli et stellarum et elementorum mundi, *mirati* (*sunt* scilicet philosophi), *intelligant quoniam qui hæc fecit fortior est illis*, Sap., XIII, 4; et dicitur : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur ; sempi-*

terna quoque ejus virtus et divinitas, Rom., I, 20 Ex hac autem admiratione Dei timor procedit et reverentia; unde dicitur: *Magnum* est *nomen tuum in fortitudine : quis non timebit te, o Rex gentium?* Jerem. x, 6, 7.

Tertio, hæc consideratio animos hominum in amorem divinæ bonitatis accendit. Quidquid enim bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter distributum est, totum in Ipso universaliter est adunatum sicut in fonte totius bonitatis, ut ostensum est (l. I, c. XXVIII). Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo et suavitas sic animos hominum allicit, ipsius Dei fontana bonitas, rivulis bonitatum in singulis creaturis repertis diligenter comparata, animos hominum inflammatos totaliter ad se trahet. Unde dicitur : *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exultabo*, Psalm. XCI, 5; et alibi de filiis hominum dicitur: *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ*, quasi totius creaturæ, et sic *torrente voluptatis tuæ potabis eos, quoniam apud te est fons vitæ*, Psalm. XXXV, 9-10; et dicitur contra quosdam : *De his quæ videntur bona,* scilicet creaturis, quæ sunt bona per quamdam participationem, *non potuerunt intelligere eum qui est*, Sap., XIII, I, scilicet vere bonus, imo ipsa bonitas, ut ostensum est, l. I, 37, 38.

Quarto, hæc consideratio homines in quamdam similitudinem divinæ perfectionis constituit. Ostensum est enim (l. I, c. XLVIII et XLIX) quod Deus, cognoscendo seipsum, in se omnia alia intuetur. Quum igitur christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, et per lumen divinæ revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quædam divinæ sapientiæ similitudo. Hinc est quod dicitur : *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur*, II Cor. III. 18.

Sic igitur patet quod consideratio creaturarum pertinet ad instructionem fidei christianæ. Et ideo dicitur : *Memor ero operum Domini, et quæ vidi annuntiabo. In sermonibus Domini opera ejus*, Eccli., XLII, 15.

CAPUT III

Quod cognitio creaturarum valet ad destructionem errorum qui sunt circa Deum

Est etiam necessaria creaturarum consideratio, non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturas sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod veræ Dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit.

Primo quidem, ex hoc quod creaturarum naturam ignorantes, in hoc pervertuntur quandoque, quod id, quod non potest nisi ab alio esse, primam causam et Deum constituunt, nihil ultra creaturas, quæ videntur, æstimantes; sicut fuerunt illi qui corpus quodcumque Deum æstimaverunt, de quibus dicitur : *Sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam... deos putaverunt,* Sap., XIII, II.

Secundo, ex hoc quod illud quod Dei solius est creaturis aliquibus adscribunt; quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicujus non patitur, ei non attribuitur, nisi quia ejus natura ignoratur; sicut si homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem solius Dei est, natura creaturæ non patitur; sicut quod solius hominis est, non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quod natura creaturæ ignoratur, prædictus error contingit. Et contra hunc errorem dicitur : *Incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt,* Sap., XIV, 21. In hunc errorem labuntur qui rerum creationem vel futurorum cognitionem vel miraculorum operationem aliis causis quam Deo adscribunt.

Tertio vero, ex hoc quod divinæ virtuti in creaturas operanti aliquid detrahitur per hoc quod creaturæ natura ignoratur; sicut patet in his qui duo rerum principia constituunt, et qui res, non ex divina voluntate, sed ex necessitate naturæ, a Deo procedere asserunt; et [in] illis etiam qui res vel omnes vel quasdam divinæ providentiæ subtrahunt, aut eam posse præter solitum cursum operari negant; hæc enim omnia divinæ derogant potestati. Contra quos dicitur : *Quasi nihil posset facere Omnipotens, æstimabant eum,* Job, XVII, 17. Et : *Virtutem enim ostendis tu, qui non crederis esse in virtute consummatus,* Sap., XII, 17.

Quarto, homo qui per fidem in Deum ducitur sicut in ultimum finem, ex hoc quod ignorat naturas rerum et per consequens gradum sui ordinis in universo, aliquibus creaturis se putat esse subjectum, quibus superior est; ut patet in illis qui voluntates hominum astris supponunt, contra quos dicitur : *A signis cœli nolite metuere quæ timent gentes.* Jerem., X, 2; et in illis qui Angelos creatores animarum existimant, et animas hominum esse mortales, et si qua similia hominum derogant dignitati.

Sic ergo patet falsam esse quorumdam sententiam, qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiatur, ut Augustinus narrat, *De origine animæ*, c. IV et V. Nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo scientiam, et hominum mentens a Deo abducit in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit. Et ideo illis qui circa creaturas errant pœnas, sicut infidelibus, Scriptura comminatur dicens : *Quoniam non intellexerunt opera Domini et in opera manuum*

ejus, destrues illos et non ædificabis eos, Psalm. xxvii, 5. Et : *Hæc cogitaverunt, et erraverunt,* Sap., ii, 21 ; et subjungitur : *Nec judicaverunt honorem animarum sanctarum,* ibid., xxii.

CAPUT IV

Quod aliter considerat de creaturis Philosophus, et aliter Theologus.

Manifestum est autem, ex prædictis, quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei christianæ, in quantum in eis resultat quædam Dei similitudo, et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem ; et sic alia ratione subjiciuntur prædictæ doctrinæ et philosophiæ humanæ. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod hujusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversæ partes philosophiæ inveniuntur; fides autem christiana eas considerat, non inquantum hujusmodi, utpote ignem in quantum ignis est, sed inquantum divinam altitudinem repræsentat et in ipsum Deum quoquomodo ordinatur ; ut enim dicitur : *Gloria Domini plenum est opus ejus. Nonne Dominus fecit Sanctos enarrare omnia mirabilia sua* ? Eccli., xlii, 16, 17. Et propter hoc etiam, alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerant; philosophus namque considerat illa quæ eis secundum naturam propriam conveniunt, sicut igni ferri sursum ; fidelis autem ea solum considerat circa creaturas, quæ eis conveniunt, secundum quod sunt ad Deum relata, utpote quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subjecta, et hujusmodi. Unde non est imperfectioni doctrinæ fidei imputandum, si multas rerum proprietates prætermitat,ut cœli figuram, motus qualitatem ; sic enim nec naturalis circa lineam illas passiones considerat quas geometra, sed solum ea quæ accidunt sibi, inquantum est terminus corporis naturalis.

Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis ; fidelis autem ex causa prima, utputa quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans, secundum illud : *Hæc est enim vestra sapientia et intellectus coram populis,* Deuter., iv, 6 ; et propter hoc ipsi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiæ humanæ sapientia divina procedit ; nam, et apud philosophos, prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.

Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiæ, quæ creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo ; in doctrina vero fidei, quæ creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum ; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur. Unde, secundum hunc ordinem, postea quæ de Deo in se, in primo libro, sunt dicta, de his quæ ab ipso sunt restat prosequendum.

CAPUT V

Ordo discendorum.

Erit autem hic prosecutionis ordo, ut primo agamus de productione rerum in esse (c. VI-XXXIII) ; secundo, de earum distinctione, (c. XXXI-XLV) ; tertio vero, de ipsarum rerum productarum et distinctarum natura (c. XLVI ad fin.), quantum ad fidei pertinet veritatem.

CAPUT VI

Quod Deo competit esse aliis principium essendi.

Supponentes igitur quæ in superioribus ostensa sunt, ostendamus nunc quod competit Deo ut sit aliis essendi principium et causa.

1. Ostensum est enim supra (l. I, c. XIII) per demonstrationem Aristotelis, esse aliquam primam causam efficientem, quam Deum dicimus. Efficiens autem causa suos effectus conducit ad esse. Deus igitur illis causa essendi exsistit.

2. Item. Ostensum est (l. I, c. XIII) per rationem ejusdem, esse aliquod primum movens immobile, quod Deum dicimus. Primum autem movens in quolibet ordine motuum est causa omnium motuum qui sunt illius ordinis. Quum igitur multa ex motibus cœli producantur in esse, in quorum ordine Deum esse primum movens ostensum est (ubi sup.), oportet quod Deus sit multis rebus causa essendi.

3. Amplius. Quod per se alicui convenit, naturaliter ei inesse necesse est ; sicut homini rationale et igni sursum moveri. Agere autem per se aliquem effectum convenit enti in actu ; nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est. Omne igitur ens actu, natum est agere aliquid actu exsistens. Sed Deus est ens actu, ut osten-

sum est (l. I, c. xvi). Igitur ipsi competit agere aliquid ens actu cui sit causa essendi.

Hinc est quod dicitur : *Qui facit magna et inscrutabilia et mirabilia absque numero,* Job, v, 9.

CAPUT VII

Quod potentia activa sit in Deo (I, q. xxv, a. 1, *De pot.* q. 1, ante).

Ex hoc autem apparet quod Deus est potens, et quod ei convenienter potentia activa attribuitur.

1. Potentia enim activa est principium agendi in aliud, secundum quod est aliud. Deo autem convenit esse aliis principium essendi. Ergo convenit sibi esse potentem.

2. Amplius. Sicut potentia passiva, sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu; unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex eo quod est potentia. Sed Deo convenit esse actu. Igitur convenit sibi potentia activa.

3. Adhuc. Divina perfectio omnium perfectiones in se includit, ut ostensum est (l. I, c. xxviii). Virtus autem activa de perfectione rei est; unumquodque enim tanto majoris virtutis invenitur, quanto perfectius est. Virtus igitur activa Deo non potest deesse.

4. Præterea. Omne quod agit potens est agere; nam quod non potest agere, impossibile est agere; et quod impossibile est agere, necesse est non agere. Deus autem est agens et movens, ut supra (l. I, c. xiii,) ostensum est. Igitur potens est agere, et potentia ei convenienter adscribitur activa, sed non passiva.

Hinc est quod dicitur : *Potens es, Domine,* Psalm. lxxxviii, 9 ; et *Potentiam tuam... usque in altissima quæ fecisti magnalia,* Psalm. lxx, 18, 19.

CAPUT VIII

Quod Dei potentia sit ejus substantia. I, q. xxv, a. 1, *De dot.* q. 1, a. 1, ad 5um.)

Ex hoc autem ulterius concludi potest quod divina potentia sit ipsa Dei substantia.

1. Potentia enim activa competit alicui, secundum quod est actu. Deus autem est actus ipse ; non autem est ens actu per aliquem actum qui non sit quod est Ipse, quum in eo nulla sit potentialitas, ut ostensum est (l. I, c. xvi et xvii). Est igitur Ipse sua potentia.

2. Adhuc. Omnis potens, qui non est sua potentia, est potens participatione potentiæ alicujus. De Deo autem nihil potest dici participative, quum sit ipsum suum esse, ut ostensum est (l. I, c. XXII). Est igitur Ipse sua potentia.

3. Item. In rebus quarum potentiæ non sunt earum substantia, ipsæ potentiæ sunt accidentia; unde potentia naturalis in secunda specie qualitatis ponitur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens, ut ostensum est (l. I, c. XXIII). Deus igitur est sua potentia.

CAPUT IX

Quod Dei potentia sit ejus actio.

Ex hoc autem ostendi potest quod potentia Dei non sit aliud quam sua actio.

1. Quæ enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Divina autem potentia est ejus substantia, ut ostensum est (c. VIII); ejus etiam actio est ejus substantia, ut ostensum est (l. I, c. XLV) de intellectuali operatione; eadem enim ratio in aliis competit. Igitur in Deo non est aliud potentia, et aliud actio.

2. Item. Actio alicujus rei est quoddam complementum potentiæ ejus; comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alia quam seipsa, quum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia, et aliud actio.

3. Amplius. Sicut potentia activa est aliquid agens, ita essentia ejus est aliquid ens. Sed divina potentia est ejus essentia, ut ostensum est (c. VIII). Ergo suum agere est suum esse. Sed ejus esse est sua substantia. Et sic ut prius; ergo divina actio est sua substantia.

4. Adhuc. Actio quæ non est substantia agentis inest ei sicut accidens subjecto; unde et actio inter novem prædicamenta accidentis computatur. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. In Deo igitur sua actio non est aliud a sua substantia et a sua potentia.

CAPUT X

Qualiter potentia in Deo dicatur.

Quia vero nihil est suiipsius principium, quum divina actio non sit aliud quam ejus potentia, manifestum est ex prædictis quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium

facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii, est enim potentia activa principium agendi in aliud, ut per Philosophum, *Metaphys.* V, c. xii, patet, manifestum est quod potentia dicitur de Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, scilicet divinam potentiam et ejus actionem. Unde, si aliquæ actiones Deo conveniant, quæ non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente respectu harum non dicetur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Hujusmodi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit hujusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiæ, sed solum ut actiones.

Patet etiam, ex prædictis, quod multitudo actionum quæ Deo attribuuntur ut intelligere, velle, producere res, et similia, non sunt diversæ res, quum quælibet harum actionum in Deo sit ipsum ejus esse, quod est unum et idem. Quomodo autem multiplicitas significationis unius rei, unitati non præjudicet, ex his quæ ostensa sunt (l. I, c. xxxi) manifestum esse potest.

CAPUT XI

Quod de Deo aliquid dicatur relative ad creaturas. (I, q. xiii, a. vii, *de pot.* q. vii, a. viii).

1. Si autem potentia Deo conveniat respectu suorum effectuum, potentia autem rationem principium habeat, ut (c. x) dictum est, principium autem relative ad principiatum dicatur, manifestum est quod aliquid relative potest dici de Deo respectu suorum effectuum.

2. Item. Non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum, nisi e converso illud relative diceretur ad ipsum. Sed res aliæ relative dicuntur ad Deum, utpote, secundum suum esse quod a Deo habent, ut ostensum est (l. I, c. viii), ab ipso dependentes. Deus igitur e converso relative ad creaturas dicetur.

3. Adhuc. Similitudo est relatio quædam. Deus autem, sicut et cætera agentia, sibi simile agit. Dicitur igitur aliquid relative de Ipso.

4. Amplius. Scientia ad scitum relative dicitur. Deus autem non solum suiipsius, sed etiam aliorum scientiam habet. Igitur aliquid relative dicitur de eo ad alia.

5. Adhuc, movens dicitur relative ad motum, et agens ad factum. Deus autem est agens et movens non motum, ut ostensum est (l. I, c. xiii et xiv). Dicuntur igitur de Ipso relationes.

6. Item. Primum relationem quamdam importat, similiter et summum. Ostensum est autem (l. I, c. XIII et XLI) Ipsum esse primum ens et summum bonum. Patet igitur quod multa de Deo relative dicuntur.

CAPUT XII

Quod relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in Deo. (I, D. XXX, q. I, *De pot.*, q. VII, a. X).

Hujusmodi autem rationes, quæ sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt.

1. Non enim in eo esse possunt sicut accidentia in subjecto, quum in Ipso nullum sit accidens, ut ostensum est (l. I, c. XXIII). Nec etiam possunt esse ipsa Dei substantia; quum enim relativa sint quæ secundum esse ad aliud quodammodo se habent, ut Philosophus dicit in *Prædicamentis* (cap. *Ad Aliquid*), oporteret quod Dei substantia hoc ipsum quod est ad aliud diceretur. Quod autem hoc ipsum quod est ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet, quum nec esse nec intelligi sine eo possit. Oporteret igitur quod Dei substantia ab alio extrinseco esset dependens et sic non esset per seipsum necesse, ut in primo libro ostensum est (c. XV). Non sunt igitur hujusmodi relationes secundum rem in Deo.

2. Item. Ostensum est in primo libro (c. XXVIII) quod Deus omnium entium est mensura. Comparatur igitur Deus ad alia entia, sicut scibile ad scientiam nostram, quod ejus mensura est; nam ex eo quod res est vel non est, opinio vel oratio vera vel falsa est, secundum Philosophum in *Prædicamentis* (cap. *De substantia*). Scibile autem licet ad scientiam relative dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantum; unde, secundum Philosophum, *Metaphys.*, V, c. XV, scibile dicitur relative, non quia ipsum refertur, sed quia aliquid aliud ad ipsum refertur. Dictæ igitur relationes in Deo non sunt realiter.

3. Adhuc. Relationes prædictæ dicuntur de Deo, non solum respectu eorum quæ sunt in actu, sed etiam respectu eorum quæ sunt in potentia; quia et eorum scientiam habet, et respectu eorum dicitur et primum ens et summum bonum. Sed ejus quod est actu, ad id quod non est actu sed potentia, non sunt relationes reales; alias sequeretur quod essent infinitæ relationes actu in eodem, quum numeri infiniti in potentia sint, majores binario, quibus omnibus ipse est prior. Deus autem non aliter refertur ad ea quæ sunt actu quam ad ea quæ sunt potentia, quia non mutatur ex hoc quod aliqua producit. Non igitur refertur ad alia per relationem realiter in Ipso exsistentem.

CAPUT XIII

Quod relationes, quibus Deus ad res alias refertur, non sunt res extra Deum exsistentes. (De pot. q. VII, a. XI).

Non autem potest dici quod relationes prædictæ sint exsistentes exterius, quasi res aliquæ extra Deum.

1. Quum enim Deus est primum entium et summum bonorum, oporteret ad alias etiam res Dei relationes referri; et si illæ sint iterum res aliquæ, oportebit iterum tertias relationes advenire; et sic in infinitum. Non igitur relationes, quibus Deus ad res alias refertur, sunt res aliquæ extra Deum exsistentes.

Quum igitur ostensum sit (c. XII) quod non sint in Ipso realiter, et tamen dicantur de Deo, relinquitur quod ei attribuantur secundum solum intelligentiæ modum, ex eo quod alia referuntur ad Ipsum. Intellectus enim noster, intelligendo aliquid referri ad alterum, eo intelligit relationem illius ad ipsum, quamvis secundum rem quandoque non referatur.

Et sic etiam patet quod alio modo dicuntur de Deo prædictæ relationes et alia quæ de Deo prædicantur; nam omnia alia, ut sapientia, voluntas, ejus essentiam prædicant; relationes vero prædictæ minime, sed secundum modum intelligendi tantum. Nec tamen intellectus est falsus; ex hoc enim ipso quod intellectus noster intelligit relationes divinorum effectuum terminari in ipsum Deum, aliqua prædicat relative de Ipso; sicut et scibile relative intelligimus et significamus ex hoc quod scientia refertur ad ipsum.

CAPUT XIV

Quod multas relationes dici de Deo non derogat ejus simplicitati.

Patet etiam ex his quod divinæ simplicitati non derogat, si multæ relationes de Ipso dicuntur, quamvis ejus essentiam non significent, quia sequuntur intelligendi modum. Nihil enim prohibet intellectum nostrum, intelligentem multa, multipliciter referri ad id quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret; et quanto aliquid est magis simplex, tanto est majoris virtutis et principium plurium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur; sicut punctum plurium est principium quam linea, et linea quam superficies. Hoc igitur, quod multa relative de Deo dicuntur, ejus summæ simplicitati attestatur.

CAPUT XV

Quod omnia quæ sunt, a Deo sunt. (I, q. XLIV, a. I, *De pot.* q. III, a. V).

Quia vero ostensum est (c. VI) quod Deus est aliquibus essendi principium, oportet ulterius ostendere quod nihil præter ipsum est nisi ab ipso.

1. Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini ; nam quod causam non habet, primum et immediatum est ; unde necesse est quod sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire, et utrique secundum quod ipsum ; quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit ; sicut habere tres angulos duobus rectis æquales non excedit triangulum de quo prædicatur, sed est eidem convertibile. Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus prædicari, ita ut de neutro per causam dicatur ; sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, quum tamen utrumque calidum dicatur ; vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. — « Esse » autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo, quorum neutrum habeat causam essendi ; sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra (l. I, c. XIII) ostendimus hujusmodi ens esse cui nihil sit causa essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est. Si autem dicatur quod ens non est prædicatum univocum, nihilominus prædicta conclusio sequitur ; non enim de multis æquivoce dicitur, sed per analogiam ; et sic oportet fieri reductionem in unum.

2. Adhuc. Secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum, eo quod effectus causis suis proportionati sunt ; unde oportet quod, sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita id quod commune est in effectibus propriis reducatur in aliquam causam communem ; sicut, supra particulares causas generationis hujus vel illius, est sol universalis causa generationis ; et rex est universalis causa regiminis in regno, supra præpositos regni et etiam urbium singularum. Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa, cujus sit dare esse. Prima autem causa Deus est, ut supra (l. I, c. XIII) ostensum est. Oportet igitur omnia quæ sunt, a Deo esse.

3. Item. Quod per essentiam dicitur est causa omnium quæ per participationem dicuntur, sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum hujusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse ; omne autem aliud ens est ens per participationem, quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum, ut in primo libro ostensum est (l. I, c. XIII et XIV). Deus igitur est causa essendi omnibus aliis.

Hoc autem divina confirmat auctoritas. Dicitur enim : *Qui fecit cœlum et terram, mare et omnia quæ in eis sunt*, Psalm. CXLV, 6. Et : *Omnia per Ipsum facta sunt, et sine Ipso factum est nihil*, Joann., I, 3. Et : *Ex quo omnia, per quem omnia, et in quo omnia, Ipsi gloria in secula*, Rom., XI, 36.

Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant corpora quædam non habere causam essendi ; et etiam quorumdam, qui dicunt Deum non esse causam substantiæ cœli, sed solum motus.

CAPUT XVI

Quod Deus ex nihilo produxit res in esse.

(I, q. XLIV, a. I ; *De pot.* q. III, a. I).

Ex hoc autem apparet quod Deus in esse res produxit ex nullo præexsistente sicut ex materia.

1. Si enim est aliquid effectus Dei, aut præexsistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum, scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo præexsistente. Si autem aliquid illi præexsistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus, ut Philosophus probat, *Metaphys.* II, c. II ; aut erit devenire ad aliquod primum quod aliud non præsupponit ; quod quidem non potest esse ipse Deus (ostensum est enim in primo libro, c. XVII, quod ipse non est materia alicujus rei), nec potest esse aliud a Deo, cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est (c. XV). Relinquitur igitur quod Deus, in productione sui effectus, non requirit materiam præjacentem ex qua operetur.

2. Adhuc. Unaquæque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia præjacente, superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare ; causæ enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam præjacentem ex qua operatur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut causa universalis essendi, ut supra (c. XV) osten-

sum est. Igitur Ipse, in sua actione, materiam præjacentem non requirit.

3. Item. Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem ; quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus ejus extenditur. Esse autem est universalius quam moveri ; sunt enim quædam entium immobilia, ut etiam philosophi tradunt, ut lapides et hujusmodi. Oportet ergo quod, supra causam quæ non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quæ est primum essendi principium. Hoc autem ostendimus (l. I, c. XIII), esse Deum. Deus igitur non agit tantummodo movendo et transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia præjacente, agit solum movendo et transmutando ; facere enim aliquid ex materia, est per motum vel mutationem quamdam. Non ergo impossibile est procedere res in esse sine materia præjacente. Producit igitur Deus res in esse sine materia præjacente.

4. Præterea. Quod agit tantum per motum et mutationem, non competit universali causæ ejus quod est esse ; non enim per motum et mutationem fit ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est universale essendi principium, ut ostensum est (c. XV). Non igitur sibi competit agere tantum per motum aut per mutationem ; neque igitur sibi competit indigere præjacente materia ad aliquid faciendum.

5. Amplius. Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo tertio ; oportet enim ordinem in uno constitui, respondendo ad aliud; alias ordo vel proportio esset a casu, quem in primis rerum principiis ponere est impossibile, quia sequeretur magis omnia alia esse a casu. Si igitur sit aliqua materia divinæ actioni proportionata, oportet vel quod alterum sit ab altero vel utrumque a tertio. Sed quum Deus sit primum ens et prima causa, non potest esse effectus materiæ, nec potest esse ab aliqua tertia causa. Relinquitur igitur, si invenitur aliqua materia proportionata divinæ actioni, quod illius Ipse sit causa.

6. Adhuc. Quod est in entibus primum, oportet esse causam eorum quæ sunt ; si enim non essent causata, non essent ab ipso ordinata, ut jam ostensum est (l. I, c. XIII). Inter actum autem et potentiam talis est ordo quod, licet in uno et eodem quod quandoque est potentia quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus, licet actus sit prior natura, tamen, simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem esse ; quod patet ex hoc quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Sed materia est ens in potentia. Ergo oportet quod Deus, qui est actus primus et purus, sit simpliciter ea prior, et per consequens causa ipsius. Non ergo suæ actioni præsupponitur materia ex necessitate.

7. Item. Materia prima aliquo modo est, qui est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quæ sunt, ut supra (c. xv) ostensum est. Deus igitur est causa materiæ primæ, cui nulla præexsistit; divina igitur actio materiam præexsistentem non requirit.

Hanc autem veritatem divina Scriptura confirmat, dicens : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, Gen., I, I. Nihil enim est aliud creare quam absque materia præjacente aliquid in esse producere.

Ex hoc autem confutatur error antiquorum philosophorum, qui ponebant materiæ omnino nullam causam esse, eo quod, in actionibus particularium agentium, semper videbant aliquid actioni præjacere, ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit; quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem nondum pervenerant, quem nihil in sua actione præsupponere necesse est.

CAPUT XVII

Quod est creatio non motus neque mutatio, (I, q. XLV, a. II, ad II et III ; II, D. I, q. I, a. II; *De pot.* q. III, a. II).

Hoc autem ostenso, manifestum est quod Dei actio, quæ est absque materia præjacente et creatio vocatur, non sit motus neque mutatio, proprie loquendo.

1. Motus enim omnis vel mutatio est actus exsistentis in potentia secundum quod hujusmodi. In hac autem actione non præexsistit aliquid in potentia quod suscipiat actionem, ut jam ostensum est. (c. XVI). Igitur non est motus neque mutatio.

2. Item. Extrema motus vel mutationis cadunt in eumdem ordinem : vel quia sunt sub uno genere, sicut contraria, ut patet in motu augmenti et alterationis et secundum locum lationis; vel quia communicant in una potentia materiæ, ut privatio et forma in generatione et corruptione. Neutrum autem potest dici in creatione; potentia enim ibi non est nec aliquid ejusdem generis quod præsupponatur creationi, ut probatum est (c. XVI). Igitur non est ibi neque motus neque mutatio.

3. Præterea. In omni mutatione vel motu, oportet esse aliquid aliter se habens nunc quam prius; hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit. Ubi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquod idem aliter et aliter se habens; quia illud non esset productum, sed productioni præsuppositum, Non est ergo creatio mutatio.

CAPUT XVIII

Quod creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus et mutationis.

Ex hoc autem apparet vanitas impugnantium creationem per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis, utpote quod oportet creationem, ut cæteros motus vel mutationes, esse in aliquo subjecto, et quod oportet non esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aerem.

1. Non enim est creatio mutatio (c, XVI), sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo instituitur, et sic est de genere relationis; unde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subjecto. Dicitur tamen creatio esse mutatio quædam, secundum modum intelligendi tantum, inquantum scilicet intellectus noster accipit unam et eamdem rem ut non exsistentem prius et postea exsistentem.

2. Apparet etiam, si creatio relatio quædam est, quod res quædam est, et neque increata est, neque alia relatione creata; quum enim effectus creatus realiter dependeat a Creatore, oportet hujusmodi relationem esse rem quamdam. Omnis autem res a Deo in esse producitur. Est igitur in esse a Deo producta, non tamen alia creatione creata quam ipsa creatura prima quæ per eam creata dicitur; quia accidentia et formæ, sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, quum creatio sit productio entis; sed, sicut in alio sunt, ita in aliis creatis creantur.

3. Præterea. Relatio non refertur ad aliam relationem, quia sic esset abire in infinitum; sed per seipsam refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur alia creatione opus est, qua ipsa creatio creetur, et sic in infinitum procedatur.

CAPUT XIX

Quod creatio est absque successione.

Apparet autem ex prædictis quod omnis creatio absque successione est.

1. Nam successio propria est motui. Creatio autem neque est motus neque terminus motus, sicut generatio. Igitur nulla est in ipsa successio.

2. Item. In omni motu successivo, est aliquod medium inter ejus extrema; quia medium est ad quod continue motum prius venit quam

ad ultimum. Inter esse autem et non esse, quæ sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium. Igitur non est in creatione successio.

3. Adhuc. In omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse, ut probatur in sexto *Physicorum* (c. VII). Hoc autem in creatione non potest accidere, quia fieri, quod præcederet factum esse creaturæ, indigeret aliquo subjecto quod non posset esse ipsa creatura de cujus creatione loquimur, quia illa non est ante factum esse, nec etiam in factore; non enim moveri est actus moventis, sed moti; relinquitur igitur quod fieri haberet pro subjecto aliquam materiam facti præexsistentem; quod est contra rationem creationis. Impossibile est igitur in creatione successionem esse.

4. Præterea. Successio, in rerum factionibus, ex defectu materiæ provenit, quæ non convenienter est a principio ad receptionem formæ disposita; unde, quando materia jam perfecte disposita est ad formam, eam recipit in instanti, et inde est quod, quia diaphanum semper est in ultima dispositione ad lucem, statim ad præsentiam lucidi in actu illuminatur, nec aliquis motus præcedit ex parte illuminabilis, sed solum motus localis ex parte illuminantis per quem fit præsens. In creatione autem nihil præexigitur ex parte materiæ, nec aliquid deest agenti ad agendum, quod postea per motum ei adveniat, quum sit immobilis, ut in primo hujus operis ostensum est, (c. III). Relinquitur igitur quod creatio sit in instanti; unde simul aliquid, dum creatur, creatum est, sicut simul illuminatur et illuminatum est.

Et inde est quod Scriptura divina creationem rerum in indivisibili factam pronuntiat dicens : *In principio Deus creavit cœlum et terram*, Gen., I, I; quod quidem principium Basilius principium temporis exponit, quod oportet esse indivisibile, ut in sexto *Physicorum* probatur, c. VIII.

CAPUT XX

Quod nullum corpus potest creare. (I, q. XLV, a. V. *De verit.* q. V; a. X.)

Ex hoc autem apparet evidenter quod nullum corpus potest aliquid, per modum creationis, producere.

1. Nullum enim corpus agit nisi moveatur, eo quod oporteat agens et patiens esse simul, vel faciens et factum. Simul autem sunt quæ in eodem loco sunt, ut habetur in quinto *Physicorum*, c. III; locum autem non acquirit corpus nisi per motum; nullum autem corpus movetur nisi in tempore. Quidquit igitur fit per actionem corporis, fit

successive. Creatio autem, ut ostensum est (c. XIX) non habet successionem. Nihil igitur potest a corpore quocumque, per modum creationis, produci.

2. Item. Quum agens et factum oporteat sibi esse similia, non potest esse productivum totius substantiæ facti quod non tota sua substantia agit; sicut e converso probat Philosophus, *Metaphys.* VII, c. VIII, quod forma sine materia, quæ tota se agit, non potest esse causa proxima generationis, secundum quam sola forma in actum educitur. Nullum autem corpus tota sua substantia agit, etsi totum agat; quia, quum omne agens agat per formam qua actu est, illud solum per totam suam substantiam agere poterit cujus est tota substantia forma; quod de nullo corpore potest dici, quum omne corpus habeat materiam, eo quod omne corpus est mutabile. Ergo nullum corpus potest aliquid producere secundum totam ejus substantiam ; quod est de ratione creationis.

3. Amplius. Creare non est nisi potentiæ infinitæ; tanto enim est majoris potentiæ agens aliquod, quanto potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest; ut quod potest ex aqua ignem producere, quam quod ex aere. Unde, ubi omnino potentia præexsistens subtrahitur, exceditur omnis determinatæ distantiæ proportio; et sic necesse est potentiam agentis, quæ aliquid instituit, nulla potentia præexsistente, excedere omnem proportionem quæ posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis. Nulla autem potentia corporis est infinita, ut probatur a Philosopho, *Physic.* VIII, c. VI. Nullum igitur corpus potest aliquid creare, quod est ex nihilo aliquid facere.

4. Adhuc. Movens et motum, faciens et factum oportet simul esse, ut probatur in septimo *Physicorum,* c. II. Corpus autem agens non potest adesse suo effectui, nisi per contactum, quo tangentia ultima fiunt simul; unde impossibile est aliquod corpus agere nisi tangendo; tactus autem alicujus ad alterum est; et sic, ubi non est aliquid præexsistens præter agens, sicut in creatione accidit, tactus esse non potest. Nullum igitur corpus potest agere creando.

Patet igitur falsitas positionis quorumdam dicentium substantiam cœlestium corporum causam materiæ elementorum esse, quum materia causam habere non possit nisi id quod creando agit, eo quod ipsa est primum motus et mutationis subjectum.

CAPUT XXI

Quod solius Dei est creare. (I, q. xiv, a. v; q. lxv. a. iii; I, D. xlvii, q. i, a. i; *De pot.* q. iii, a v.)

Ex præmissis etiam ulterius ostendi potest quod creatio est propria Dei actio, et quod ejus solius est creare.

1. Quum enim secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior est actio, oportet quod prima actio sit primi agentis propria. Creatio autem est prima actio, eo quod nullam aliam præsupponit et omnes aliæ præsupponunt eam. Est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum.

2. Item. Ex hoc ostensum est c. xv quod Deus creat res, quia nihil potest esse, præter ipsum, ab eo non creatum. Hoc autem nulli alii convenire potest, quum nihil aliud sit universalis causa essendi nisi Deus. Soli ergo Deo competit creatio, sicut propria ejus actio.

3. Adhuc. Effectus suis causis proportionaliter respondent, ut scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia causis quæ sunt in potentia, et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero causis universales effectus, ut docet Philosophus, *Phys.*, II, c. iii. Esse autem est causatum primum, quod ex ratione suæ communitatis apparet. Causa igitur prima propria essendi simpliciter est agens primum et universale, quod Deus est; alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album. Esse autem simpliciter per creationem causatur, quæ nihil præsupponit, quia non potest aliquid præexsistere quod sit extra ens simpliciter; per alias autem factiones fit hoc ens vel tale; nam ex ente præexsistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio.

4. Adhuc. Quum omne quod fit ad hoc fiat ut sit, oportet, si aliquid fieri dicatur quod prius fuerit, quod hoc non fiat per se, sed per accidens; per se vero, illud quod prius non fuerit; ut, si ex albo fiat nigrum, fit quidem nigrum et coloratum; sed nigrum per se, quia fit ex non nigro; coloratum autem per accidens, nam prius coloratum rat. Sic igitur, quum fit aliquod ens, ut homo vel lapis, homo quiem per se fit, quia ex non homine; ens autem per accidens, quia non x non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, ut Philosophus dicit, *hysic.* I, c. vii. Quum ergo aliquid fit omnino ex non ente, ens per fiet; oportet igitur quod ab eo qui est per se causa essendi; nam fectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est primum is solum quod est causa entis, in quantum hujusmodi est; alia vero

sunt causa essendi per accidens et non per se. Quum igitur producere ens ex non ente præexsistente sit creare, oportet quod solius Dei sit creare.

Huic autem veritati sacræ Scripturæ auctoritas attestatur, quæ Deum omnia creasse affirmat : *In principio creavit Deus cœlum et terram*. Gen. I, I. Damascenus, etiam in secundo sui libri *De orthod. fid.* l. II, dicit : « Quicumque vero aiunt Angelos creatores esse cujuscumque « substantiæ, hi omnes sunt patris sui diaboli filii ; creaturæ enim « exsistentes non sunt creatores. »

Per hoc autem destruitur quorumdam philosophorum error, qui dixerunt Deum creasse primam substantiam separatam, et ab ea fuisse creatam secundam, et sic quodam ordine usque ad ultimam.

CAPUT XXII

Quod Deus sit omnipotens. (I, q. XXV, a. III ; I, D. XX, a. I et II).

Ex hoc autem apparet quod divina virtus non determinatur ad aliquem unum effectum.

I. Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediate producta esse oportet quæcumque a sua causa produci non possunt nisi per modum creationis. Hujusmodi autem sunt omnes substantiæ separatæ (quæ non sunt compositæ ex materia et forma) quas nunc esse supponatur ; et similiter omnis materia corporalis. Hæc igitur diversa exsistentia prædictæ virtutis immediate effectus sunt. Nulla autem virtus producens immediate plures effectus non ex materia, est determinata ad unum effectum. Dico autem immediate, quia, si per media produceret, posset provenire diversitas ex parte mediarum causarum. Dico etiam non ex materia, quia idem agens et eadem actione causat diversos effectus secundum materiæ diversitatem ; sicut calor ignis, qui indurat lutum et liquefacit ceram. Dei igitur virtus non est determinata ad unum effectum.

2. Item. Omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit ad quæ suus per se et proprius effectus se extendere potest ; sicut ædificativa ad omnia se extendit, si perfecta sit, quæ possunt rationem habere domus. Virtus autem divina est per se causa essendi, et esse est ejus proprius effectus, ut ex supradictis (c. XXI) patet. Ergo ad omnia illa se extendit, quæ rationi entis non repugnant ; si enim in quemdam tantum effectum virtus ejus posset, non esset per se causa entis in quantum hujusmodi, sed hujus entis. Rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens. Omnia igitur Deus potest quæ in sui rationem non entis non includunt. Hæc autem sunt quæ contradictio

nem non implicant. Relinquitur igitur quod quidquid contradictionem non implicat Deus potest.

3. Adhuc. Omne agens agit in quantum actu est; secundum igitur modum actus uniuscujusque agentis est modus suæ virtutis in agendo; homo enim generat hominem, et ignis ignem. Deus autem est actus perfectus, in se omnium perfectiones habens, ut supra (l. I, c. XXVIII) ostensum est. Est igitur sua virtus activa perfecta, ad omnia se habens quæcumque non repugnant rationi ejus, quod est esse in actu. Hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Omnia igitur, præter hoc, Deus potest.

4. Præterea. Quod effectus aliquis non subsit potentiæ alicujus agentis, potest ex tribus contingere. — Uno modo, per hoc quod non habet cum agente affinitatem vel similitudinem ; agens enim omne agit sibi simile aliquo modo ; unde virtus quæ est in semine hominis non potest producere brutum vel plantam ; hominem autem potest, qui tamen prædicta excedit. — Alio modo, propter excellentiam effectus qui transcendit proportionem virtutis activæ ; sicut virtus activa corporalis non potest producere substantiam separatam. — Tertio modo, propter materiam determinatam ad effectum, in quam agens agere non potest ; sicut carpentarius non potest facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum ex quo fit serra.

Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi divinæ virtuti ; neque enim propter dissimilitudinem effectus aliquid ei impossibile esse potest, quum omne ens, inquantum habet esse, sit ei simile, ut supra (c. XV) ostensum est ; nec etiam propter effectus excellentiam, quum ostensum sit (l. I, c. XLI et XXVIII), quod Deus est super omnia entia in bonitate et perfectione ; nec iterum propter defectum materiæ, quum Ipse sit causa materiæ quæ non est possibilis causari nisi per creationem ; Ipse etiam in agendo non requirit materiam, quum nullo præexsistente rem in esse producat ; et sic, propter materiæ defectum, ejus actio impediri non potest ab effectus productione.

Restat igitur quod divina virtus non determinetur ad aliquem effectum, sed simpliciter omnia potest ; quod est eum esse omnipotentem.

Hinc est etiam quod divina Scriptura fide tenendum hoc tradit. Dicitur enim ex ore Dei : *Ego Deus omnipotens : ambula coram me, et esto perfectus,* Gen., XVII, 1. Et : *Scio quia omnia potes,* Job., XLII, 2. Et ex ore Angeli : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum,* Luc., I, 37.

Per hoc autem evacuatur quorumdam philosophorum error, qui posuerunt a Deo immediate produci unum effectum tantum, quasi virtus ejus ad illius productionem determinata esset ; et quod Deus

non potest aliquid facere, nisi secundum quod cursus rerum naturalium se habet. De quibus dicitur : *Quasi nihil posset facere Omnipotens, æstimabant eum*, Job., XXII, 17.

CAPUT XXIII

Quod Deus non agit ex necessitate naturæ.

Ex hoc autem ostenditur quod Deus agit in creaturis, non ex necessitate naturæ, sed per arbitrium voluntatis.

1. Omnis enim agentis per necessitatem naturæ virtus determinatur ad unum effectum ; et inde est quod omnia naturalia semper eveniunt eodem modo, nisi sit impedimentum ; non autem voluntaria. Divina virtus autem non ordinatur ad unum effectum tantum, ut supra (c. XXII) ostensum est. Deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

2. Adhuc. Quidquid non implicat contradictionem subest divinæ potentiæ, ut ostensum est (c. XXII). Multa autem non sunt in rebus creatis, quæ tamen, si essent, contradictionem non implicarent ; sicut patet præcipue circa numerum et quantitatem et distantias stellarum et aliorum corporum, in quibus, si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Multa igitur subsunt divinæ potentiæ quæ in rerum natura non inveniuntur. Quicumque autem quædam eorum quæ potest facere facit et quædam non facit, agit per electionem voluntatis et non per necessitatem naturæ. Deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

3. Adhuc. Deum agere propter finem ex hoc manifestum esse potest quod Universum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur, ut patet per Philosophum, *Metaphys.*, IX, c. VII et X. Primum autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum et voluntatem ; ea enim quæ intellecta carent agunt propter finem sicut in finem ab alio directa ; quod quidem in artificialibus patet ; nam sagittæ motus est ad determinatum signum ex directione sagittantis. Simile autem esse oportet in naturalibus ; ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis et ejus quod est ad finem et debitæ proportionis inter utrumque ; quod solum intelligentis est. Quum igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturæ, sed per intellectum et voluntatem.

4. Item. Voluntas habet pro objecto bonum secundum rationem boni ; natura autem non attingit ad communem rationem boni, sed ad hoc bonum quod est sua perfectio. Quum igitur omne agens agat secundum quod ad bonum intendit, quia finis movet agentem, oportet

quod agens per voluntatem ad agens per necessitatem naturæ comparetur sicut agens universale ad agens particulare. Agens autem particulare se habet ad agens universale sicut ea quæ posterius sunt et sicut ejus instrumentum. Ergo oportet quod primum agens sit per voluntatem et non per necessitatem naturæ agens.

Hanc etiam veritatem divina Scriptura nos docet; dicitur enim: *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit,* Psalm. cxxxiv, 6. Et : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*, Ephes., i, 11. — Et Hilarius. *De Synodis,* art. xxiv, n° 58 : « Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit » ; et infra : « Talia enim cuncta creata sunt qualia esse Deus voluit.

Per hoc etiam removetur error quorumdam philosophorum qui dicebant Deum agere per naturæ necessitatem.

CAPUT XXIV

Quod Deus per suam sapientiam agit.

Ex hoc autem apparet quod Deus effectus suos producit secundum suam sapientiam.

1. Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehensione movetur; bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Deus autem est agens per voluntatem, ut ostensum est (c. xxiii). Quum igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio, nihilque intelligat nisi intelligendo se, quem intelligere est sapientem esse, relinquitur quod omnia Deus secundum suam sapientiam operatur.

Hoc autem divina auctoritate confirmatur; nam dicitur : *Omnia in sapientia fecisti*, Psalm. ciii, 24. Et : *Dominus sapientia fundavit terram*, Proverb., iii, 19.

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui dicebant omnia ex simplici divina voluntate dependere, absque aliqua ratione.

CAPUT VXV

Qualiter Deus, omnipotens, dicatur quædam non posse. (I, q. xxv, a. iii et iv)

Ex præmissis autem accipi potest quod, quamvis Deus sit omnipotens, aliqua tamen dicitur non posse.

Ostensum est enim supra (c. vii) in Deo esse potentiam activam, potentiam vero passivam, in Deo non esse, ut supra in primo libro (c.

xvi) ostensum est. Secundum autem utramque potentiam dicimur posse. Illa igitur Deus non potest quæ posse potentiæ passivæ est.

Quæ autem hujusmodi sint investigandum est.

Primo quidem igitur potentia activa est ad agere, potentia autem passiva ad esse; unde in illis solis est potentia ad esse, quæ materiam habent contrarietati subjectam. Quum igitur in Deo potentia passiva non sit, quidquid ad suum esse non pertinet Deus non potest; non potest igitur Deus esse corpus aut aliquid hujusmodi.

2. Adhuc. Hujusmodi potentiæ passivæ motus actus est. Deus igitur, cui potentia passiva non competit, mutari non potest. — Potest autem ulterius ostendi et concludi quod non potest mutari secundum singulas mutationum species, ut quod non potest augeri, vel minui, aut alterari, aut generari, aut corrumpi.

3. Amplius. Quum deficere quoddam corrumpi sit, sequitur quod in nullo deficere potest.

4. Præterea. Defectus omnis secundum privationem aliquam est. Privationis autem subjectum potentia materiæ est. Nullo igitur modo potest deficere.

5. Adhuc. Quum fatigatio sit per defectum virtutis, oblivio autem per defectum scientiæ, patet quod neque fatigari neque oblivisci potest.

6. Amplius. Neque vinci, neque violentiam pati; hæc enim non sunt nisi ejus quod natum est moveri.

7. Similiter autem, neque pœnitere potest neque irasci aut tristari, quum hæc omnia imperfectionem et passionem et defectum sonent,

8. Rursus. Quia potentiæ activæ objectum et effectus est ens factum (nulla autem potentia operationem habet ubi deficit ratio sui objecti, sicut visus non videt, deficiente visibili in actu), oportet quod Deus dicatur non posse quidquid est contra rationem entis inquantum est ens, vel facti entis in quantum est factum.

Quæ autem sint hujusmodi inquirendum est.

Primo quidem igitur contra rationem entis est quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum, sicut ratio hominis per oppositum ejus vel partium ipsius; oppositum autem entis est non-ens. Hoc igitur Deus non potest ut faciat simul unum et idem esse et non esse; quod est contradictoria esse simul.

2. Adhuc. Contradictio in contrariis et privative oppositis includitur; sequitur enim, si est album et nigrum, quod sit album et non album; et, si est videns et cæcum, quod sit videns et non videns. Unde ejusdem rationis est quod Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem.

3. Amplius. Ad remotionem cujuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse et

non esse, nec etiam potest facere quod rei desit aliquid suorum principiorum essentialium, ipsa remanente; sicut quod homo non habeat animam.

4. Præterea. Quum principia quarumdam scientiarum, ut Logicæ, Geometriæ et Arithmeticæ, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non possit; sicut quod genus non sit prædicabile de specie, vel quod lineæ ductæ a centro ad circumferentiam non sint æquales, aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos æquales duobus rectis.

5. Hinc etiam patet quod Deus non potest facere quod præteritum non fuerit; nam hoc etiam contradictionem includit; ejusdem namque necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit.

6. Sunt etiam quædam quæ repugnant rationi entis facti, inquantum hujusmodi, quæ etiam Deus facere non potest; nam omne quod facit Deus, oportet esse factum. Ex hoc autem patet quod Deus non potest facere Deum; nam de ratione entis facti est quod esse suum ex alia causa dependeat; quod est contra rationem ejus quod dicitur Deus, ut ex superioribus (l. I, c. XIII) patet.

7. Eadem etiam ratione, non potest Deus facere aliquid æquale sibi; nam id cujus esse ab alio non dependet, prius est, in essendo et in cæteris dignitatibus, eo quod ab alio dependet; quod ad rationem entis facti pertinet.

8. Similiter etiam Deus facere non potest quod aliquid conservetur in esse sine Ipso: nam conservatio esse uniuscujusque dependet a causa sua; unde oportet quod, remota causa, removeatur et effectus; si igitur res aliqua possit esse quæ a Deo non conservaretur in esse, non esset effectus ejus.

9. Rursus. Quia Ipse est per voluntatem agens (c. XXIII), illa non potest facere quæ non potest velle. Quæ autem velle non possit considerari potest, si accipiamus qualiter in divina voluntate necessitas esse possit; nam quod necesse est esse, impossibile est non esse; et quod impossibile est esse, necesse est non esse. Patet autem ex hoc, quod non potest Deus facere se non esse bonum aut beatum; quia de necessitate vult se esse bonum et beatum, ut ostensum est (l. I, c. LXXX).

10. Item. Ostensum est supra (l. I, c. XCV), quod Deus non potest velle aliquod malum; unde patet quod Deus peccare non potest.

11. Similiter. Ostensum est supra (l. I, c. XIII) quod Dei voluntas non potest esse mutabilis. Sic igitur non potest facere id quod est a se volitum non impleri.

Sciendum tamen quod hoc alio modo dicitur non posse a præmissis; nam præmissa Deus simpliciter nec velle, nec facere potest; hujusmodi autem Deus quidem facere velle potest, si ejus voluntas vel po-

tentia absolute consideretur, non autem si consideretur, præsupposita uoluntate de opposito; nam voluntas divina, respectu creaturarum, necessitatem non habet nisi ex suppositione, ut in primo ostensum est (l. I, c. LXXXIII). Et ideo omnes istæ locutiones : Deus non potest facere contraria his quæ disposuit facere; et quæcumque similiter dicuntur, intelliguntur composite; sic enim implicant suppositionem divinæ voluntatis de opposito. Si autem intelligantur divise, sunt falsæ, quia respiciunt potentiam et voluntatem Dei absolute.

Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita et per intellectum et scientiam, ut ostensum est (c. XXIII et XXIV). Pari igitur ratione, non potest facere quæ se facturum non præscivit, aut dimittere quæ se facturum præscivit ; quia non potest facere quæ facere non vult, aut dimittere quæ vult. Eodem modo conceditur et negatur utrumque, scilicet ut prædicta non posse dicatur, non quidem absolute, sed sub conditione vel suppositione.

CAPUT XXVI

Quod divinus intellectus ad determinatos effectus non coarctatur.

Quoniam autem ostensum est (c. XXII) quod divina potentia ad determinatos effectus non limitatur, ac, per hoc, quod de necessitate naturæ non agit, sed per intellectum et voluntatem; ne cui forte videatur quod ejus intellectus vel scientia ad determinatos effectus solummodo possit extendi, et sic agat ex necessitate scientiæ, quamvis non ex necessitate naturæ; restat ostendere quod ejus scientia vel intellectus nullis effectuum limitibus coarctatur.

1. Ostensum est enim supra (lib. I, c. LXIX) quod Deus omnia alia quæ a Deo produci possunt comprehendit, suam essentiam intelligendo, in quo omnia hujusmodi esse necessarium est per aliqualem similitudinem, sicut effectus virtute sunt in causa. Si igitur potentia divina ad determinatos effectus non coarctatur, ut supra (c. XXII) ostensum est, necessarium est et de ejus intellectu similem sententiam proferre.

2. Adhuc. Divinæ essentiæ infinitatem supra (l. I, c. XLIII) ostendimus. Infinitum autem, quantalibet additione finitorum facta, adæquari non potest, quin in infinitum excedat quantalibet finita, etiamsi numero infinita exsistant. Nihil autem aliud præter Deum constat esse secundum essentiam infinitum, quum omnia alia secundum essentiæ rationem sub determinatis generibus et speciebus concludantur. Quomodocumque igitur divini effectus et quantumcumque comprehendantur, semper in divina essentia est ut eos excedat, et ita plurium ratio esse possit. Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam essentiam

cognoscit, ut supra (l. I, c. XLVII) ostensum est, omnem infinitatem effectuum transcendit. Non igitur necessitate ad hos vel ad illos effectus coarctatur.

3. Item. Supra (l. I, c. LXIX) ostensum est quod divinus intellectus infinitorum est cognitor. Deus autem, per sui intellectus scientiam, res producit in esse. Causalitas igitur divini intellectus ad finitos effectus non coarctatur.

4. Præterea. Divina scientia comparatur ad res ab Ipso productas sicut scientia artificis ad res artificiatas. Quælibet autem ars se extendit ad omnia quæ possunt contineri sub genere subjecto illius artis, sicut ars ædificatoria ad omnes domos; genus autem subjectum divinæ artis est ens, quum ipse per suum intellectum sit universale principium entis, ut supra (c. XXI et XXIV) ostensum est. Igitur intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat suam causalitatem extendit. Hujusmodi vero omnia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri. Non igitur divinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coarctatur.

Hinc est quod dicitur : *Magnus Dominus noster, et magna virtus ejus, et sapientiæ ejus non est numerus,* Psalm. CXLVI, 5.

Per hoc autem excluditur quorumdam philosophorum positio dicentium quod, ex hoc quod Deus seipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio, quasi non suo arbitrio limitet singula et universa disponat, sicut fides catholica profitetur.

Sciendum tamen quod, quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, Ipse tamen sibi statuit determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinate producat, sicut dicitur : *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti,* Domine, *Sap.*, XI, 21.

CAPUT XXVII

Quod divina voluntas ad determinatos effectus non coarctatur.

Ex hoc etiam ostendi potest quod nec ejus voluntas, per quam agit, ad determinatos effectus necessitatem habet.

1. Voluntatem enim suo objecto proportionatam esse oportet. Objectum autem voluntatis est bonum intellectum, ut patet ex supradictis (l. I, c. LXXII). Voluntas igitur ad quælibet se nata est extendere quæ ei intellectus sub boni ratione proponere potest. Si igitur divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ut ostensum est (c. XXVI), relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus de necessitate produxit.

2. Præterea. Nihil agens per voluntatem produxit aliquid non vo-

lendo. Ostensum est autem supra (l. I, c. LXXXI) quod Deus, erga alia a se, nihil vult ex necessitate absoluta. Non igitur ex necessitate divinæ voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex ejus libera dispositione.

CAPUT XXVIII

Qualiter, in rerum productione debitum justitiæ invenitur.

Ostendere autem ex prædictis oportet quod Deus non necessitate operatus est in rerum creatione, quasi ex debito justitiæ res in esse produxerit.

1. Justitia enim, secundum Philosophum, *Ethic.*, V, c. I et III, ad alterum est cui debitum reddit. Nihil autem universali rerum productioni præsupponitur, cui aliquid debeatur. Ipsa igitur universalis rerum productio ex debito justitiæ provenire non potuit.

2. Item. Quum justitiæ actus sit reddere unicuique quod suum est, actum justitiæ præcedit actus quo aliquid alicujus suum efficitur, sicut in rebus humanis patet ; aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor, per actum justitiæ, ipsi reddit ; ille igitur actus, quo primo aliquid suum alicujus efficitur non potest esse actus justitiæ. Sed, per creationem, res creata primo incipit aliquid suum habere. Non igitur creatio ex debito justitiæ procedit.

Hinc est quod dicitur : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum, et in ipso sunt omnia*, Rom., XI, 35-36. Et : *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei ? Omnia quæ sub cœlo sunt, mea sunt,* Job. XLI, 2.

Per hoc autem excluditur quorumdam error probare nitentium quod Deus non potest facere nisi quod facit, quia non potest facere nisi quod debet ; non enim ex debito justitiæ res operatur, ut ostensum est.

Potest tamen dici esse sibi debitum per modum cujusdam condecentiæ. Justitia autem proprie dicta debitum necessitatis requirit ; quod enim ex justitia alicui redditur, ex necessitate juris et debetur. Sicut igitur creaturarum productio non potest dici fuisse ex debito justitiæ quo Deus creaturæ sit debitor, ita nec ex tali debito justitiæ quo suæ bonitati sit debitor, si justitia proprie accipiatur. Large tamen justitia accepta, potest dici in creatione rerum justitia, inquantum divinam condecet bonitatem.

Si vero divinam dispositionem consideremus, quo modo Deus disposuit suo intellectu et voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate divinæ dispositionis procedit. Non enim potest esse quod Deus aliquid se facturum disposuerit, quod postmodum

ipse non faciat ; alias ejus dispositio vel esset mutabilis vel infirma. Ejus igitur dispositioni ex necessitate debetur quod impleatur. Sed tamen hoc debitum non sufficit ad rationem justitiæ propriæ dictæ in rerum creatione, in qua considerari non potest nisi actio Dei creantis. Ejusdem autem ad seipsum non est justitia proprie dicta, ut patet per Philosophum, *Ethic.*, V, c. I et III. Non igitur proprie dici potest quod Deus ex debito justitiæ res in esse produxit ea ratione qua per scientiam et voluntatem se disposuit producturum.

CAPUT XXIX

Qualiter, in productione alicujus creaturæ, potest debitum justitiæ inveniri in comparatione posterioris ad priorem.

Si autem alicujus creaturæ productio consideretur, poterit ibi debitum justitiæ inveniri ex comparatione posterioris creaturæ ad priorem. Dico autem priorem, non solum tempore, sed natura. Sic igitur in primis divinis effectibus producendis debitum non invenitur ; in posteriorum vero productione invenitur debitum, ordine tamen diverso. Nam, si illa quæ sunt priora naturaliter sint etiam priora in esse, posteriora ex prioribus debitum trahunt ; debitum enim est ut, positis causis, habeant actiones per quas producunt effectus.

Si vero quæ sunt priora naturaliter sint posteriora in esse, tunc e converso priora debitum trahunt a posterioribus ; sicut medicinam debitum est præcedere, ad hoc quod sanitas consequatur. Utrobique autem hoc commune exsistit quod debitum sive necessitas sumitur ab eo quod est prius natura, circa id quod est natura posterius. Necessitas autem quæ est a posteriori in esse, licet sit prius natura, non est absoluta necessitas, sed conditionalis, ut : Si hoc debet fieri, necesse est hoc prius esse.

Secundum igitur hanc necessitatem, in creaturarum productione debitum invenitur tripliciter.

Primo modo, ut sumatur conditionale debitum a tota rerum universitate ad quamlibet ejus partem quæ ad perfectionem requiritur universi ; si enim tale universum fieri Deus voluit, debitum fuit ut solem et aquam faceret et hujusmodi, sine quibus universum esse non potest.

Secundo, ut sumatur conditionale debitum ex una creatura ad aliam ; ut si animalia et plantas Deus esse voluit, debitum fuit ut cœlestia corpora faceret hic, ex quibus conservantur ; et, si hominem esse voluit, oportet facere plantas et animalia et alia hujusmodi, qui-

bus homo indiget ad esse perfectum ; quamvis hæc et illa Deus ex mera fecerit voluntate.

Tertio, ut in unaquaque creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus et proprietatibus et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem ; sicut, supposito quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit ut animam et corpus in eo conjungeret, et sensus et alia hujusmodi adjumenta, tam intrinseca, quam extrinseca, ei præberet ; in quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturæ debitor non dicitur, sed suæ dispositioni implendæ.

Invenitur autem et alius necessitatis modus in rerum natura, secundum quod aliquid dicitur necessarium absolute ; quæ quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse sicut ex principiis essentialibus et ex causis efficientibus sive moventibus. — Sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locum habere non potest, quantum ad causas efficientes ; ibi enim solus Deus causa efficiens fuit, cujus est solius creare, ut supra (c. XXI) ostensum est. Ipse autem, non ex necessitate naturæ, sed voluntate, operatur creando, ut supra (c. XXIII) ostensum est. Ea vero quæ voluntate fiunt necessitatem habere non possunt, nisi ex sola finis suppositione, secundum quam debitum est fini ut ea sint per quæ pervenitur ad finem.

Sed quantum ad causas formales vel materiales, nihil prohibet etiam in prima rerum creatione necessitatem absolutam inveniri ; ex hoc enim quod aliqua corpora ex elementis fuerint composita, necessarium fuit ea calida aut frigida esse ; et ex hoc quod aliqua superficies producta est triangularis figuræ, necessarium fuit quod tres angulos æquales duobus rectis haberet. Hæc autem necessitas est secundum ordinem effectus ad causam creatam materialem vel formalem ; unde, secundum hanc, Deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam debitum necessitatis cadit.

In rerum autem propagatione, ubi jam creatura efficiens invenitur, potest esse necessitas absoluta a causa efficiente creata, sicut ex motu solis inferiora corpora necessario immutantur.

Sic igitur, ex prædictis debiti rationibus, justitia naturalis in rebus invenitur et quantum ad rerum creationem et quantum ad earum propagationem ; et ideo Deus dicitur juste et rationabiliter omnia condidisse et gubernare.

Sic igitur per prædicta excluditur duplex error : eorum scilicet qui, divinam potentiam limitantes, dicebant Deum non posse facere nisi quæ facit, quia sic facere debet ; et eorum qui dicunt quod omnia sequuntur simplicem voluntatem, absque aliqua alia ratione vel quærenda in rebus vel assignanda.

CAPUT XXX

Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta.

Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quæ in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse ; quod posset alicui videri ex hoc quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt, quum soleant in rebus esse contingentes effectus qui ex causa sua non necessitate procedunt.

Sciendum est itaque quod, si rerum creatarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii nisi necessitate suppositionis, ut dictum est. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam ; nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci; quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus, sicut mors animalis hujus necessitatem absolutam habet, propter hoc quod jam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturæ a Deo producerentur, voluntarium fuit ; quod autem eis sic statutis aliquid proveniat vel exsistat, absolutam necessitatem habet.

Diversimode autem ex diversis causis necessitas in rebus creatis est ; nam, quia sine suis essentialibus principiis, quæ sunt materia et forma, res esse non potest quod ex ratione principiorum essentialium rei competit, absolutam necessitatem in omnibus necesse est habere.

Ex his autem principiis, secundum quod sunt essendi principia, tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus.

Uno quidem modo, per ordinem ad esse ejus cujus sunt. Et quia materia, secundum id quod est, est ens in potentia (quod autem potest esse potest etiam et non esse), ex ordine materiæ necessario res aliquæ corruptibiles exsistunt, sicut animal, quod ex contrariis compositum est, quia ejus materia contrariorum est susceptiva. Forma autem, secundum id quod est, actus est, et per eam res actu exsistunt ; unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam. Quod contingit, vel quia res illæ sunt formæ non in materia, et sic non est in eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi, sicut est in subtantiis separatis ; vel quia formæ rerum sua perfectione adæquant totam potentiam materiæ, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam nec per consequens ad non esse, sicut est in corporibus

cœlestibus. In quibus vero forma non complet totam materiæ potentiam, remanet adhuc materia in potentia ad aliam formam; et ideo non est in eis necessitas essendi; sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formæ super materiam, ut patet in elementis et elementatis; forma enim elementi non attingit materiam secundum totum ejus posse, non enim fit suceptiva formæ elementi unius nisi per hoc quod subjicitur alteri parti contrarietatis : forma vero mixti attingit materiam, secundum quod disponitur per determinatum modum mixtionis. Idem autem subjectum oportet esse contrariorum et mediorum omnium quæ sunt ex commixtione extremorum. Unde manifestum est quod omnia quæ vel contrarium habent vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt; quæ autem hujusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur, sicut formæ quæ non subsistunt, sed esse earum est per hoc quod insunt materiæ.

Alio modo ex principiis essentialibus est in rebus absoluta necessitas, per ordinem ad partes materiæ vel formæ, si contingit hujusmodi principia in aliquibus non simplicia esse. Quia enim materia propria hominis est corpus commixtum et complexionatum et organizatum, necessarium est absolute hominem quodlibet elementorum et humorum et organorum principalium in se habere. Similiter, si homo est animal rationale et mortale, et hæc est natura vel forma hominis, necessarium est ipsum et animal rationale esse.

Tertio vero est in rebus necessitas absoluta, per ordinem principiorum essentialium ad proprietates consequentes materiam et formam; sicut necesse est serram, quia ex ferro est, duram esse, et hominem disciplinæ perceptibilem esse. Necessitas vero agentis consideratur et quantum ad ipsum agere, et quantum ad effectum consequentem. — Prima autem necessitatis consideratio similis est necessitati accidentis, quam habet ex principiis formalibus. Sicut enim alia accidentia ex necessitate principiorum essentialium procedunt, ita et actio ex necessitate formæ per quam agens est actu; sic enim agit ut actu est. Differenter tamen hoc accidit in actione quæ in ipso agente manet, sicut intelligere et velle, et in actione quæ in alterum transit, sicut calefacere. Nam in primo genere actionis, sequitur ex forma, per quam agens fit in actu, necessitas actionis ipsius; quia ad ejus esse nihil extrinsecum requiritur in quod actio terminetur. Quum enim sensus fuerit factus in actu per speciem sensibilem, necesse est ipsum sentire; et similiter, quum intellectus est in actu per speciem intelligibilem. — In secundo autem genere actionis, sequitur ex forma necessitas actionis, quantum ad virtutem agendi; si enim ignis est calidus, necessarium est ipsum habere virtutem calefaciendi; non tamen necesse est ipsum calefacere, eo quod ab extrinseco impediri potest. Nec ad propositum differt utrum agens sit unus tantum ad actionem sufficiens per suam

formam, vel oporteat multos agentes ad unam actione magendam congregari, sicut multi homines ad trahendam navem; nam omnes sunt ut unus agens, qui fit actu per adunationem eorum ad actionem unam.

Necessitas autem quæ est a causa agente vel movente in effectu vel moto, non tantum dependet a causa agente, sed etiam a conditione ipsius moti et recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo inest potentia ad recipiendum talis actionis effectum, sicut lanæ ut ex ea fiat prora, vel est potentia impedita per contraria agentia vel per contrarias dispositiones inhærentes mobili aut formas motore impedito, quo impeditur virtus agentis in agendo, sicut ferrum non liquefit a debili calido.

Oportet igitur, ad hoc quod sequatur effectus, quod in passo sit potentia ad recipiendum, et in agente sit victoria supra passum, ut possit ipsum transmutare ad contrariam dispositionem. Et si quidem effectus consequens in passum ex victoria agentis supra ipsum fuerit contrarius naturali dispositioni patientis, erit necessitas violentiæ, sicut quum lapis projicitur sursum; si vero non fuerit contrarius naturali dispositioni ipsius subjecti, non erit necessitas violentiæ, sed ordinis naturalis, sicut est in motu cœli, qui est a primo agente extrinseco, non tamen est contra naturalem dispositionem mobilis, et ideo non est motus violentus, sed naturalis. Similiter est in alteratione corporum inferiorum a corporibus cœlestibus; nam naturalis inclinatio est in corporibus inferioribus ad recipiendam impressionem corporum superiorum. Sic etiam est in generatione elementorum; nam forma inducenda per generationem non est contraria primæ materiæ quæ est generationis subjectum, licet sit contraria formæ abjiciendæ; non enim materia, sub forma contraria existens, est generationis subjectum.

Ex prædictis igitur patet quod necessitas quæ est in causa agente, in quibusdam dependet ex dispositione agentis tantum, in quibusdam vero ex dispositione agentis et patientis. Si igitur talis dispositio, secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria et absoluta in agente et patiente, erit necessitas absoluta in causa agente, sicut in his quæ agunt ex necessitate et semper. Si autem non fuerit absolute necessaria, sed possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente, nisi ex suppositione dispositionis utriusque debitæ ad agendum; sicut in his quæ impediuntur interdum in sua operatione vel propter defectum virtutis vel propter violentiam alicujus contrarii; unde non agunt semper ex necessitate, sed ut in pluribus.

Ex causa autem finali sequitur in rebus necessitas dupliciter. — Uno quidem modo, prout est primum in intentione agentis; et quantum ad hoc, eodem modo est necessitas ex fine et ab agente; agens enim

in tantum agit inquantum finem intendit, tam in naturalibus quam in voluntariis. In rebus autem naturalibus intentio finis competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conveniens; unde oportet quod, secundum virtutem formæ tendat res naturalis in finem, sicut grave, secundum mensuram gravitatis, tendit ad medium. In rebus autem voluntariis, tantum voluntas inclinat ad agendum propter finem quem intendit; licet non semper tantum inclinetur ad agendum hæc vel illa quæ sunt propter finem quem appetit, quando finis non solum per hæc vel illa haberi potest, sed pluribus modis. — Alio vero modo est ex fine necessitas, secundum quod est posterius in esse; et hæc necessitas non est absoluta, sed conditionata; sicut dicimus necesse fore ut serra sit ferrea, si debeat habere serræ opus.

CAPUT XXXI

Quod non est necessarium creaturas fuisse ab æterno.

Ex præmissis autem restat ostendere quod non est necessarium re creatas ab æterno fuisse.

1. Si enim universitatem creaturarum vel quamcumque unam creaturam necesse est esse, oportet quod necessitatem istam habeat ex s vel ex alio. Ex se quidem eam habere non potest. Ostensum est enim supra (c. xv) quod omne ens oportet esse a primo ente. Quod autem non habet esse a se, impossibile est quod necessitatem essendi a se ha beat; quia quod necesse est esse, impossibile est non esse; et sic qu de se habet quod sit necesse esse de se habet quod non possit es non ens, et per consequens quod non sit non ens, et ita quod ens.

Si autem hæc necessitas creaturæ est ab alio, oportet quod sit ab a qua causa quæ sit extrinseca; quia, quidquid accipiatur intrinsec creaturæ, habet esse ab alio. Causa autem extrinseca est vel effici vel finis. Ex efficiente vero sequitur quod effectum necesse sit es per quod agentem necesse est agere; per actionem enim agentis e ctus a causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse sit ag ad productionem effectus, nec effectum necesse est esse absolute. D autem non agit ex aliqua necessitate ad creaturarum productionem supra (c. xxiii) ostensum est. Non est igitur absolute necesse cre ram esse, necessitate dependente a causa efficiente. Similiter, nec n cessitate dependente a causa finali. Ea enim quæ sunt ad finem, n sitatem a fine non recipiunt, nisi secundum quod finis sine ei non potest esse, sicut conservatio vitæ sine cibo, vel non ita bene sicut iter sine equo. Finis autem divinæ voluntatis, ex qua res in

processerunt, non potest aliud esse quam sua bonitas, ut in primo ostensum est; quæ quidem a creaturis non dependet nec quantum ad esse, quum sit per se necesse esse, nec quantum ad bene esse, quum sit secundum se perfecta simpliciter; quæ omnia supra (c. XIII et XXVIII) ostensa sunt. Non est igitur creaturam esse absolute necessarium; nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse.

2. Præterea. Ostensum est supra (c. XXIX-XXX) quod absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium quod per se necesse est esse, scilicet Deum, sed per ordinem ad alias causas quæ non sunt per se necessariæ causæ. Necessitas autem ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse; sequitur enim, si aliquid currit, quod moveatur; non tamen necesse est quod semper motum fuerit, quia ipsum currere non est per se necessarium. Nihil ergo cogit creaturas semper fuisse.

CAPUT XXXII

Rationes probare volentium æternitatem mundi, ex parte Dei acceptæ.

Sed quia multorum positio fuit quod mundus semper et ex necessitate fuerit, et hoc demonstrare conati sunt, restat rationes eorum ponere, ut ostendatur quod non de necessitate concludunt mundi sempiternitatem.

Primo autem ponentur rationes quæ sumuntur ex parte Dei;

Secundo, quæ sumuntur ex parte creaturæ (infra, c. XXXIII);

Tertio, quæ sumuntur a modo factionis rerum, secundum quem ponuntur de novo incipere esse (c. XXXIV).

Ex parte autem Dei, ad æternitatem mundi ostendendam, sumuntur rationes hujusmodi.

1. Omne agens quod non semper agit movetur per se vel per accidens: per se quidem, sicut ignis, qui non semper comburebat, incipit comburere, vel quia de novo accenditur, vel quia de novo transfertur ut sit propinquum combustibili; per accidens autem, sicut motor animalis incipit de novo movere animal, aliquo novo motu facto circa ipsum, vel ex interiori, sicut quum animal expergiscitur, digestione completa, et incipit moveri; vel ab exteriori, sicut quum de novo veniunt actiones inducentes ad aliquam actionem de novo inchoandam. Deus autem non movetur neque per se neque per accidens, ut in primo probatum est (l. I, c. XIII). Deus igitur semper eodem modo agit. Ex sua autem actione res creatæ in esse consistunt. Semper igitur creaturæ fuerunt.

2. Adhuc. Effectus procedit a causa agente per actionem ejus. Sed

actio Dei est æterna ; alias fieret, de potentia agente, actu agens, et oporteret quod reduceretur in actum ab aliquo priori agente actu, quod est impossibile. Ergo res a Deo creatæ ab æterno fuerunt.

3. Adhuc. Ea quæ sunt ad finem necessitatem habent ex fine, et maxime in his quæ voluntate aguntur. Oportet igitur quod, fine eodem modo se habente, ea quæ sunt ad finem eodem modo se habeant vel producantur, nisi adveniat nova habitudo eorum ad finem. Finis autem creaturarum ex divina voluntate procedentium est divina bonitas, quæ sola potest esse divinæ voluntatis finis. Quum igitur divina bonitas in tota æternitate eodem modo se habeat in se et in comparatione ad divinam voluntatem, videtur quod eodem modo creaturæ in esse producuntur a divina voluntate in tota æternitate ; non enim potest dici quod aliqua nova relatio eis advenerit ad finem, si penitus ponatur non fuisse ante aliquod determinatum tempus a quo incepisse ponuntur.

4. Adhuc. Quum bonitas divina perfectissima sit, non hoc modo dicitur quod omnia a Deo processerunt propter bonitatem ejus ut ei aliquid ex creaturis accresceret, sed quia bonitatis est ut seipsam communicet prout possibile est, in quo bonitas manifestatur. Quum autem omnia bonitatem Dei participent in quantum habent esse, secundum quod diuturniora sunt magis bonitatem Dei participant ; unde et esse perpetuum speciei dicitur divinum esse. Bonitas autem divina infinita est. Ejus igitur est ut se in infinitum communicet, non aliquo determinato tempore tantum. Hoc igitur videtur ad divinam bonitatem pertinere ut creaturæ aliquæ ab æterno fuerint.

Hæc igitur sunt ex parte Dei accepta, per quæ videtur quod creaturæ semper fuerint.

CAPUT XXXIII

Rationes ex parte creaturarum sumptæ.

Sunt autem et alia ex parte creaturarum accepta, quæ idem ostendere videntur.

1. Quæ enim non habent potentiam ad non esse, impossibile est ea non esse. Quædam autem sunt in creaturis in quibus non est potentia ad non esse : non enim potest esse potentia ad non esse nisi in illis quæ habent materiam contrarietati subjectam ; potentia enim ad esse et non esse est potentia ad privationem et formam, quorum subjectum est materia ; privatio vero semper adjungitur formæ contrariæ, quum impossibile sit materiam esse absque omni forma. Sed quædam creaturæ sunt, in quibus non est materia contrarietati subjecta,

uia omnino non habent materiam, sicut substantiæ intellectuales, ut ıfra (c. L) ostendetur ; vel quia non habent contrarium, sicut corpora œlestia, quod eorum motus ostendit, qui contrarium non habet. uasdam igitur creaturas impossibile est non esse ; ergo eas necesse st semper esse.

2. Adhuc. Quandocumque aliquid de novo incipit moveri, oportet uod movens vel motum vel utrumque aliter se habeat nunc quando st motus, quam prius quando non erat motus ; est enim habitudo el relatio quædam moventis ad motum, secundum quod est movens ctu ; relatio autem nova non incipit sine mutatione utriusque vel lterius saltem extremorum. Quod autem se aliter habet nunc quam rius, movetur. Ergo oportet, ante motum qui de novo incipit, alium otum præcedere in mobili vel in movente. Oportet igitur quod quibet motus vel sit æternus vel habeat alium motum ante se. Motus itur semper fuit ; ergo et mobilia ; et sic creaturæ semper fuerunt ; eus enim omnino immobilis est, ut ostensum est (l. I, c. XIII).

3. Præterea. Omne agens quod generat sibi simile intendit conserare esse perpetuum in specie quod non potest conservari in individuo. mpossibile est autem naturæ appetitum vanum esse. Oportet igitur uod rerum generabilium species sint perpetuæ.

4. Adhuc. Si tempus est perpetuum, oportet motum esse perpetuum uum sit numerus motus, et per consequens mobilia esse perpetua, uum motus sit actus mobilis. Sed tempus oportet esse perpetuum ; on enim potest intelligi esse tempus quin sit nunc, sicut linea non otest intelligi sine puncto ; nunc autem semper est finis præteriti et incipium futuri, hæc enim est diffinitio ipsius nunc ; et sic quodlibet unc datum habet ante se tempus prius et posterius, et ita nullum otest esse primum neque ultimum. Relinquitur igitur quod mobilia, uæ sunt substantiæ creatæ, sint ab æterno.

5. Amplius. Multæ propositiones sic se habent ut qui eas negat orteat quod eas ponat, sicut qui negat veritatem esse ponit veritatem se ; ponit enim suam negativam esse veram quam profert ; et simile t de eo qui negat hoc principium : Contradictionem non esse simul ram et falsam ; negans enim hoc dicit negationem quam ponit esse ram, oppositam autem affirmationem falsam, et sic non de eodem trumque verificari. Si igitur id, ad cujus remotionem sequitur sua sitio, oportet esse semper, ut probatum est, sequitur quod prædictæ opositiones et omnes quæ ex his sequuntur sint sempiternæ. Hæ tem proposiones non sunt Deus. Ergo aliquid oportet præter Deum se æternum.

Hæ igitur et hujusmodi rationes sumi possunt ex parte creaturarum, od creaturæ fuerunt semper.

CAPUT XXXIV

Rationes sumptæ ex parte factionis.

Possunt autem sumi aliæ rationes ex parte ipsius factionis, ad idem ostendendum.

1. Quod enim ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum ; falsa enim opinio infirmitas quædam intellectus est, sicut et falsum judicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt, quia præter naturæ intentionem ; quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus ; sicut judicium de saporibus, quod ab omni gustu datur, non potest esse falsum, ita judicium, quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum. Communis autem sententia est omnium philosophorum, ex nihilo nihil fieri, Arist., *Physic.*, I, c. VII et VIII. Oportet igitur esse verum. Si igitur aliquid est factum, oportet ex aliquo esse factum ; quod si etiam factum sit, oportet etiam et hoc ex alio fieri. Non potest autem hoc in infinitum procedere, quia sic nulla generatio compleretur, quum non sit possibile infinita transire. Oportet igitur devenire ad aliquod primum quod non sit factum. Omne autem ens quod non semper fuit, oportet esse factum. Ergo oportet illud ex quo omnia primo fiunt, esse sempiternum. Hoc autem non est Deus, quia ipse non potest esse materia alicujus rei, ut in primo probatum est (l. I, c. XVII). Relinquitur igitur quod aliquid extra Deum sit æternum, scilicet materia prima.

2. Amplius. Si aliquid non se habet eodem modo nunc et prius, oportet illud esse aliqualiter mutatum ; hoc enim est moveri non eodem modo se nunc et prius habere. Omne autem quod de novo incipit esse, non eodem modo se habet nunc et prius. Oportet igitur hoc per aliquem motum vel mutationem accidere. Omnis autem motus vel mutatio in aliquo subjecto est; est enim actus mobilis. Quum autem motus sit prius eo quod fit per motum (quum ad hoc terminetur motus), oportet ante quodlibet factum præexsistere aliquod subjectum mobile; et quum hoc non sit possibile in infinitum procedere, oportet devenire ad aliquod primum subjectum non de novo incipiens, sed semper exsistens.

3. Adhuc. Omne quod de novo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse ; si enim possibile non erat ipsum esse, necesse erat non esse ; et sic semper fuisset non ens, et nunquam esse incepisset. Sed quod est possibile esse, est subjectum potentia ens. Oportet igitur, ante quodlibet de novo incipiens, præexsistere subjectum potentia ens ;

et quum hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquod primum subjectum quod non inceperit esse de novo.

4. Item. Nulla substantia permanens est, dum fit; ad hoc enim fit ut sit; non enim fieret, si jam esset. Sed dum fit, oportet aliquid esse quod sit factionis subjectum; non enim factio, quum sit accidens, sine subjecto esse potest. Omne igitur quod fit habet aliquod subjectum præexsistens; et quum hoc in infinitum ire non possit, sequitur primum subjectum non esse factum, sed sempiternum; ex quo ulterius sequitur aliquid præter Deum esse æternum, quum ipse subjectum factionis aut motus esse non possit.

Hæ igitur sunt rationes quibus aliqui, tanquam demonstrationibus inhærentes, dicunt necessarium esse res creatas semper fuisse; in quo fidei catholicæ contradicunt, quæ ponit nihil præter Deum semper fuisse, sed omnia esse cœpisse, præter unum Deum æternum.

CAPUT XXXV

Solutio rationum sumptarum ex parte Dei.

Oportet igitur ostendere præmissas rationes non ex necessitate concludere, et primo illas quæ ex parte agentis sumuntur.

1. Non enim oportet quod per se vel per accidens Deus moveatur, si effectus ejus de novo incipiunt esse, ut prima ratio procedebat. Novitas enim effectus indicare potest mutationem agentis, inquantum demonstrat novitatem actionis; non enim potest esse quod in agente sit nova actio, nisi aliquo modo moveatur, saltem, de otio in actum. Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, quum actio sua sit sua essentia, ut supra ostensum est (l. I. c. XLV). Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest.

2. Nec tamen oportet quod, si primi agentis actio sit æterna, ejus effectus sit æternus, ut secunda ratio concludebat. Ostensum est enim supra (XXIII) quod Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ita ut sit aliqua actio ipsius media, sicut in nobis actio virtutis motivæ est media, inter actum voluntatis et effectum, ut in præcedentibus ostensum est; sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere; effectus autem ab intelllectu et voluntate sequitur, secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio et quæcumque alia conditio, ita, et præscribitur ei tempus; non enim solum ars determinat ut hoc tale sit, sed ut tunc sit, sicut medicus ut tunc detur potus; unde, si ejus velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo

effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo exsistente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab æterno fuisse, effectum autem ejus non ab æterno, sed tunc quum ab æterno disposuit.

3. Ad hoc autem inquirendum tertia ratio inducebatur ex parte finis, qui solus inducere potest necessitatem in his quæ voluntate aguntur. Finis autem divinæ voluntatis non potest esse nisi ejus bonitas; non autem agit propter hunc finem producendum in esse, sicut artifex agit propter constitutionem artificiati; quum bonitas ejus sit æterna et immutabilis ita ut ei nihil accrescere possit, nec etiam potest dici quod propter ejus meliorationem Deus agat; etiam nec agit propter hunc finem acquirendum sibi, sicut rex pugnat ut acquirat civitatem; ipse enim est sua bonitas. Restat igitur quod agat propter finem, inquantum effectum producit ad participationem finis. In producendo igitur res sic propter finem, uniformis habitudo finis ad agentem non est consideranda ut ratio operis sempiterni; sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui fit propter finem, ut taliter producatur effectus qualiter convenientius ordinetur ad finem. Unde, per hoc quod finis uniformiter se habet ad agentem, non potest concludi quod effectus sit sempiternus.

4. Nec est necessarium effectum divinum semper fuisse propter hoc quod sic convenientius ordinetur ad finem, ut quarta ratio procedere videbatur; sed convenientius ordinatur ad finem propter hoc quod est non semper fuisse. Omne enim agens, producens effectum in participationem suæ formæ, intendit in eo inducere suam similitudinem; sic igitur divinæ voluntati conveniens fuit in suæ bonitatis participationem creaturam producere, ut sua similitudine divinam bonitatem repræsentaret. Non autem potest esse talis representatio per modum æqualitatis, sicut effectus univocus suam causam repræsentat, ut sic oporteat ab infinita bonitate æternos effectus produci, sed sicut excedens representatur ab eo quod exceditur; excessus autem divinæ bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturæ non semper fuerunt; ex hoc enim apparet expresse quod omnia alia, præter Ipsum, eum habent sui esse auctorem, et quod virtus ejus non obligatur ad hujusmodi effectus producendos sicut natura ad effectus naturales; et per consequens quod est voluntate agens et intelligens. Quorum contraria quidam posuerunt, æternitatem creaturarum supponentes.

Sic igitur ex parte agentis nihil est quod æternitatem creaturarum nos ponere cogat.

CAPUT XXXVI

Solutio rationum sumptarum ex parte rerum factarum.

Similiter etiam nec ex parta creaturæ est aliquid quod nos ad ejus æternitatem ponendam de necessitate inducat.

1. Necessitas enim essendi quæ in creaturis invenitur, ex qua prima ratio sumitur, est necessitas odinis, ut in præcedentibus (c. xxx) est ostensum. Necessitas autem ordinis non cogit ipsum, cui talis inest necessitas, semper fuisse, ut ostensum est supra (c xxx et xxxi); licet enim substantia cœli, per hoc quod caret potentia ad non esse, habeat necessitatem ad esse, hæc tamen necessitas non sequitur ejus substantiam. Unde substantia ejus jam in esse instituta, talis necessitas impotentialitatem non essendi inducit, non autem facit esse impossibile cœlum non esse, in consideratione qua agitur de productione substantiæ ipsius,

2. Motus etiam sempiternitatem non cogit nos ponere ratio consequentur inducta. Jam enim patet quod, absque mutatione Dei agentis, potest esse quod novum agat, non sempiternum. Si autem possibile est ab eo aliquid agi de novo, patet quod et moveri; nam motus dispositionem voluntatis æternæ sequitur de motu non semper essendo.

3. Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum perpetuitatem, ex qua tertia ratio procedebat, præsupponit naturalia agentia jam producta; unde locum non habet hæc ratio nisi in rebus naturalibus jam in esse productis, non autem quum de rerum productione agitur.

4. Ratio etiam quarta, ex tempore inducta, æternitatem motus magis supponit quam probat. Quum enim prius et posterius et continuitas temporis sequatur prius et posterius et continuitatem motus, secundum Aristotelis doctrinam, *Physic.*, IV, c. xii, xiii, et xiv passim, patet quod ideo idem instans est principium futuri et finis præteriti, quia aliquid signatum in motu est principium et finis diversarum partium motus, Non oportebit igitur omne instans hujusmodi esse, nisi omne signum in tempore acceptum sit medium inter prius et posterius in motu; quod est ponere motum sempiternum. Ponens autem motum esse non sempiternum potest dicere primum instans temporis esse principium futuri et nullius præteriti finem. Nec repugnat successioni temporis quod ponatur in ipso aliquod nunc principium et non finis, propter hoc quod linea, in qua ponitur, punctum aliquid principium et non finis, est stans et non fluens; quia etiam in motu aliquo particulari, qui etiam non est stans sed fluens, signari aliquid potest ut

principium motus tantum et non ut finis; aliter enim omnis motus esset perpetuus, quod est impossibile.

5. Veritas autem propositionum, quam oportet concedere etiam propositiones negantem, ex qua quinta ratio procedebat, habet necessitatem ordinis qui est prædicati ad subjectum; unde non cogit aliquam rem esse semper, nisi forte intellectum divinum, in quo, est radix omnis veritatis, ut in primo ostensum est (l. I, c. LIV).

Patet igitur quod rationes ex creaturis inductæ non cogunt ad mundi æternitatem ponendam.

CAPUT XXXVII

Solutiones rationum sumptarum ex parte factionis rerum.

Restat autem ostendere quod nec ex parte productionis rerum aliqua ratio sumpta cogere possit ad idem.

1. Communis enim philosophorum positio ponentium ex nihilo nihil fieri, ex qua prima ratio procedebat, veritatem habet, secundum illud fieri quod ipsi considerabant. Quia enim omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est, a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana profecit; unde, principium rerum perquirentes, particulares factiones entium tantum consideraverunt, inquirentes qualiter vel hic ignis vel hic lapis fiat. Et ideo primi, magis extrinsece quam oporteret fieri rem considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut rarum, densum et hujusmodi, dicentes per consequens fieri nihil esse nisi alterari, propter hoc quod ex ente actu unumquodque fieri intelligebant.

Posteriores vero, magis intrinsece rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia. Hoc autem fieri, quod est entis ex qualicumque ente, est factio particularis entis; quod quidem fit inquantum est ens hoc, ut homo vel ignis, non autem inquantum est ens universaliter; ens enim prius erat quod in hoc ens transmutatur.

Profundius autem ad rerum originem ingredientes, consideraverunt ad ultimum totius entis creati ab una prima causa processionem, ut ex rationibus hoc ostendentibus supra positis patet (c. XV et XVI). In hac autem processione totius entis a Deo, non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio præjacente; non enim esset totius entis creati factio. Et hanc quidem factionem non attigerunt primi naturales, quorum erat communis sententia, ex nihilo nihil fieri; vel si qui eam attige-

runt, non proprie nomen factionis ei competere consideraverunt, quum nomen factionis motum vel mutationem importet. In hac autem totius entis origine ab uno primo inte, intelligi non potest trasmutatio unius entis in aliud, ut ostensum est (c. XVII); propter quod nec ad naturalem philosophum pertinet hujusmodi rerum originem considerare, sed ad philosophum primum, quid considerat ens commune et ea quæ sunt separata a motu. Nos tamen sub quadam similitudine etiam ad illam originem nomen factionis transferimus, ut dicamus facta ea quorumcumque essentia vel natura ab aliis originem habet.

2. Ex quo patet quod nec secunda ratio de necessitate concludit, quæ ex ratione motus sumebatur. Nam creatio mutatio dici non potest nisi secundum metaphoram, prout creatum consideratur habere esse post non esse; ratione cujus aliquid ex alio fieri dicitur, etiam eorum quæ invicem transmutationem non habent, ex hoc solo quod unum eorum est post alterum, sicut dies ex nocte. Nec ratio motus, inducta ad hoc, aliquid facere potest; nam, quod nullo modo est, non se habet aliquo modo, ut possit concludi quod, quando incipit esse, alio modo se habeat nunc quam prius.

3. Ex hoc etiam patet quod non oportet aliquam potentiam passivam præcedere esse totius entis creati, ut tertia ratio concludebat. Hoc enim est necessarium in illis quæ, per motum, essendi principium sumunt, eo quod motus est actus exsistentis in potentia. Possibile autem fuit ens creatum esse antequam esset, per potentiam agentis per quam et esse incepit, vel propter habitudinem terminorum in quibus nulla repugnantia invenitur; quod quidem possibile secundum nullam potentiam dicitur, ut patet per Philosophum, *Metaphys.*, V, c. XII; hoc enim prædicatum, quod est esse, non repugnat huic subjecto, quod est mundus vel homo, sicut commensurabile repugnat diametro; et sic sequitur quod non sit impossibile esse, et per consequens quod sit possibile esse antequam esset, etiam nulla potentia exsistente. In his autem quæ per motum fiunt, oportet prius fuisse possibile per aliquam passivam potentiam; in quibus Philosophus, *Metaphys.*, VII, c. VII, hac utitur ratione.

4. Patet igitur etiam ex hoc, quod nec quarta ratio ad propositum concludit. Nam fieri non simul est causa esse rei, in his quæ per motum fiunt, in quorum fieri successio invenitur; in his autem quæ non fiunt per motum, non prius est fieri quam esse.

Sic igitur evidenter apparet quod nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse; quod fides catholica ponit: *In principio creavit Deus cœlum et terram*, Gen., I, 1. Et de Deo dicitur: *Antequam quidquam faceret a principio*, etc., Proverb., VIII, 22.

CAPUT XXXVIII

Rationes quibus conantur aliqui ostendere mundum non esse æternum, et solutiones earum.

Sunt autem quædam rationes a quibusdam inductæ ad probandum mundum non semper fuisse, sumptæ ex his :

1. Deum enim esse omnium rerum causam demonstratum est (c. xv). Causam autem oportet duratione præcedere ea quæ per actionem causæ fiunt.

2. Item. Quum totum ens a Deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente ; et sic relinquitur quod sit factum ex nihilo, et per consequens quod habeat esse post non esse.

3. Adhuc. Quia infinita non est transire. Si autem mundus semper fuisset, essent jam infinita pertransita, quia quod præteritum est pertransitum est ; sunt autem infiniti dies vel circulationes solis præteritæ, si mundus semper fuit.

4. Præterea. Sequitur quod infinito fiat additio, quum ad dies vel circulationes præteritas quotidie de novo addatur.

5. Amplius. Sequitur quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum si generatio fuit semper ; quod oportet dicere, mundo semper exsistente ; nam filii causa est pater et hujus alius, et sic in infinitum.

6. Rursus. Sequitur quod sint infinita, scilicet infinitorum hominum præteritorum animæ immortales.

Has autem rationes, quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant sufficit tangere solum, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta et non potius in solidissima Dei doctrina ; et ideo conveniens videtur ponere qualiter obvietur eis per eos qui æternitatem mundi posuerunt,

Quod enim primo dicitur, agens de necessitate præcedere effectum qui per suam operationem fit, verum est in his quæ agunt aliquid per motum, quia effectus non est nisi in termino motus ; agens autem necesse est esse etiam quum motus incipit ; in his autem quæ in instanti agunt, hoc non est necesse ; sicut simul, dum sol est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphærium [1].

[1]. Selon les expériences de la physique moderne, la transmission de la lumière n'est pas instantanée ; mais la lumière du soleil met neuf minutes à arriver jusqu'à nous. Cependant, si l'exemple est mal choisi, la raison demeure avec toute sa force. L'action instantanée ne précède son effet que d'une priorité d'origine et non d'une priorité de temps.

Quod etiam secundo dicitur non est efficax. Ei enim quod est « Ex aliquo aliquid fieri, » contradictorium quod oportet dare, sed hoc non detur quod contradictorium, est « non ex aliquo fieri, » non autem hoc est « ex nihilo fieri, » nisi sub sensu primi ; ex quo concludi non potest quod fiat post non esse.

Quod etiam tertio ponitur non est cogens. Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione, quia sic quolibet infinitum acceptum finitum est. Quælibet igitur circulatio præcedentium transiri potuit, quia finita fuit ; in omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam, et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema.

Quod etiam quarto proponitur debile est. Nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus æternum, sequitur quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post ; nam præsens est terminus præteriti.

Quod etiam quinto objicitur non cogit, quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos, *Metaphys.*, II, c. II, in causis simul agentibus ; quia oportet effectum dependere ex actionibus infinitis simul exsistentibus ; et hujusmodi sunt causæ per se infinitæ, quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam. Hæc autem infinitas accidit causis ; accidit enim patri Socratis quod sit alterius filius vel non filius ; non autem accidit baculo, inquantum movet lapidem, quod sit motus a manu ; movet enim inquantum est motus.

Quod autem de animabus objicitur difficilius est ; sed tamen ratio non est multum utilis, quia multa supponit. Quidam namque æternitatem mundi ponentium posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus ; quidam vero, quod ex animabus non manet nisi intellectus separatus, vel agens, secundum quosdam, vel etiam possibilis, secundum alios ; quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes quod eædem animæ post aliqua secula, in corpora revertantur ; quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quæ ordinem non habent.

Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum, ex fine divinæ voluntatis, ut supra (c. XXXV) tactum est. Finis enim divinæ voluntatis, in rerum productione, est ejus bonitas, in quantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina bonitas et virtus per hoc quod res aliæ præter Ipsum non semper fuerunt ; ex hoc enim ostenditur manifeste quod res aliæ præter Ipsum ab Ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturæ, et quod virtus sua est infinita in agendo ; hoc enim

convenientissimum fuit divinæ bonitati ut rebus creatis principium durationis daret.

Ex his autem quæ prædicta sunt, vitare possumus diversos errores gentilium philosophorum ; quorum quidam posuerunt mundum æternum, quidam materiam mundi æternam, ex qua ex aliquo tempore mundus cœpit generari, vel a casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore et lite. Ab omnibus enim his ponitur aliquid præter Deum æternum ; quod fidei catholicæ repugnat [1].

CAPUT XXXIX

Quod distinctio rerum non est a casu. (De pot. q. III, a VI).

Expeditis autem his quæ ad rerum productionem pertinent, restat prosequi ea quæ sunt consideranda in rerum distinctione ; in quibus primo oportet ostendere quod rerum distinctio non est a casu.

1. Casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere ; quæ enim sunt ex necessitate et semper, non dicimus esse a casu. Ostensum est autem supra (c. XXX) quasdam res creatas esse, in quarum natura non est possibilitas ad non esse, sicut sunt substantiæ immateriales et absque contrarietate. Substantias igitur eorum impossibile est esse a casu. Sunt autem per suam substantiam distinctæ ad invicem. Earum igitur distinctio non est a casu.

2. Amplius. Quum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere, principium autem hujusmodi possibilitatis est materia, non autem forma quæ magis determinat possibilitatem materiæ ad unum ; ea autem quorum distinctio est a forma, non distinguuntur a casu, sed forte ea quorum distinctio est a materia ; specierum autem distinctio

[1]. Sur cette question, les philosophes modernes s'éloignent généralement de S Thomas et croient pouvoir établir avec Duns Scot, que le monde ne peut pas êtr éternel, et leur principale raison est fondée sur l'impossibilité de concevoir un nom bre infini d'années, de mois, de jours, etc. S. Thomas, qui cependant, on le vo dans cet article, voudrait pouvoir prouver par la raison la non-éternité du mond ne croit pas que ces preuves, soient suffisantes. Il y revient dans sa *Somme théol gique* et conclut de même. De plus, dans ses *Quodlibeta*, il établit que Dieu pe actualiser un nombre infini de choses. Enfin il a écrit un opuscule intitulé : *I æternitate mundi, contra murmurantes*, où il donne la même doctrine qu'ici. Il fai cependant remarquer que là comme ici, et mieux qu'ici et qu'ailleurs, il parle d'u monde possible, et non du monde actuel, tel qu'il est. En effet, pour résoudre difficulté du nombre infini d'âmes, il dit d'abord que Dieu aurait pu faire un mon sans âmes. Quoi qu'il en soit, S. Thomas ne rejette les raisons contre l'éternité monde, que dans la crainte qu'on ne les trouve trop faibles. Si donc les rationalis les trouvent suffisantes, nous pouvons les leur laisser et profiter d'une vérité qu admettent avec nous.

est a forma, singularium autem ejusdem speciei a materia ; distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse a casu ; sed forte aliquorum individuorum casus potest esse distinctivus.

3. Amplius. Cujuslibet rei procedentis ab agente per intellectum et voluntatem forma est ab agente intenta. Ipsa autem universitas creaturarum Deum habet auctorem, qui est agens per voluntatem et intellectum, ut ex præmissis (c. XXIII) patet ; nec in virtute sua defectus aliquis esse potest, ut sic deficiat a sua intentione, quum sua virtus infinita sit, ut supra ostensum est (l. I, c. LXIII). Oportet igitur quod forma universi sit a Deo intenta et volita ; non est igitur a casu ; casu enim dicimus esse quæ præter intentionem sunt agentis. Forma autem universi consistit in distinctione et ordine partium ejus. Non est igitur distinctio rerum a casu.

4. Adhuc. Id quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis ipsius. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium ipsius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest ; per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quæ est optimum ipsius. Ipse igitur ordo partium universi et distinctio earum est finis productionis universi ; non est igitur distinctio rerum a casu.

Hanc autem veritatem sacra Scriptura profitetur, ut patet ; quum primo dicatur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, Gen., I, I, subjungit : *Divisit lucem a tenebris*, Gen., I, 4, et sic de aliis ; ut non solum rerum creatio, sed etiam rerum distinctio a Deo esse ostendatur, non a casu, sed quasi bonum et optimum universi ; unde subditur : *Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*, Gen., I, 31.

Per hoc autem excluditur opinio antiquorum naturalium ponentium causam materialem solam et unam, ex qua omnia fiebant, raritate et densitate : hos enim necesse est dicere distinctionem rerum, quas in universo videmus, non ex alicujus ordinante intentione provenisse, sed ex materiæ fortuito motu.

Similiter etiam excluditur opinio Democriti et Leucippi, ponentium infinita principia materialia, scilicet indivisibilia corpora ejusdem naturæ, sed differentia figuris, positione et ordine ; ex quorum concursu (quem oportebat esse fortuitum, quum causam agentem negarent) ponebant esse diversitatem in rebus, propter prædictas tres atomorum differentias, scilicet figuræ, ordinis et positionis ; unde sequebatur distinctionem rerum esse fortuitam ; quod ex præmissis patet esse falsum.

CAPUT XL

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum.
(De pot. q. III, a. XVI).

Ex hoc autem ulterius apparet quod rerum distinctio non est propter materiæ diversitatem sicut propter primam causam.

1. Ex materia enim nihil determinatum provenire potest nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est; ex quibus si unum tantum proveniat, hoc, ut in paucioribus, contingens necesse est esse. Hujusmodi autem est quod casualiter evenit, et præcipue sublata intentione agentis. Ostensum est autem (c. XXXIX) quod rerum distinctio non est a casu. Relinquitur igitur quod non sit propter materiæ diversitatem sicut propter primam causam.

2. Amplius. Distinctio rerum non potest provenire ex materia nisi in illis, quæ ex materia præexsistente fiunt. Multa autem sunt ab invicem distincta in rebus quæ non possunt ex præexsistente materia fieri, sicut patet de corporibus cœlestibus quæ non habent contrarium, ut eorum motus ostendit. Non igitur potest esse prima causa distinctionis rerum diversitas materiæ.

3. Adhuc. Quum omnis intellectus agat propter bonum, non agit melius propter vilius, sed e converso; similiter est de natura. Omnes autem res procedunt a Deo per intellectum agentem, ut ex supradictis (c. XXIII) patet. Sunt igitur a Deo viliora propter meliora, et non e converso. Forma autem nobilior est materia, quum sit perfectio et actus ejus. Ergo non producit tales formas rerum propter tales materias, sed tales materias produxit ut sint tales formæ. Non igitur distinctio specierum in rebus, quæ est secundum formam, est propter materiam; sed magis materiæ sunt creatæ diversæ, ut diversis formis conveniant.

Per hoc autem excluditur opinio Anaxagoræ ponentis infinita principia materialia a principio quidem commixta in uno confuso, quæ postmodum intellectus separando constituit; et quorumcumque aliorum ponentium diversa principia materialia, ad distinctionem rerum causandum.

CAPUT XLI

Quod distinctio rerum non est propter contrarietatem primorum agentium.

Ex præmissis autem ostendi potest quod causa distinctionis rerum non est diversitas aut contrarietas agentium.

1. Si enim diversi agentes, ex quibus procedit rerum diversitas, sunt ordinati ad invicem, oportet quod hujusmodi ordinis sit aliqua causa una ; nam multa non uniuntur nisi per aliquod unum ; et sic ordinis est una causa et una distinctionis rerum. Si vero diversi agentes non sint ad invicem ordinati, concursus eorum ad diversitatem rerum producendam erit per accidens ; distinctio igitur rerum erit casualis ; cujus contrarium supra (c. XXXIX) est ostensum.

2. Item. A diversis causis non ordinatis non procedunt effectus ordinati, nisi forte per accidens ; diversa autem, inquantum hujusmodi, non faciunt unum. Res autem distinctæ inveniuntur habere ordinem ad invicem non casualiter, quum, ut in pluribus, unum ab alio moveatur. Impossibile est igitur quod distinctio rerum sic ordinatarum sit propter diversitatem agentium non ordinatorum.

3. Amplius. Quæcunque habent causam suæ distinctionis non possunt esse prima causa distinctionis rerum : sed, si plura entia ex æquo accipiantur, necesse est quod habeant causam suæ distinctionis ; habent enim causam essendi, quum omnia entia sint ab uno primo ente, ut supra (c. XV) ostensum est. Idem autem est causa essendi alicui et distinctionis ejus ab aliis sicut (c. XL) ostensum est. Non potest igitur esse prima causa distinctionis rerum diversitas agentium.

4. Item. Si diversitas rerum procedat a diversitate vel contrarietate diversorum agentium, maxime hoc videtur (quod et plures ponunt) de contrarietate boni et mali; ita ut omnia bona procedant a bono principio, mala a malo. Bonum autem et malum sunt in omnibus generibus ; non autem potest esse unum primum principium omnium malorum ; quum enim ea quæ sunt per aliud, reducantur ad ea quæ per se, oportebit principium activum malorum esse per se malum. Per se autem dicimus tale quod per essentiam suam tale est. Ejus igitur essentia erit mala. Hoc autem est impossibile ; omne enim quod est, in quantum est ens, necesse est esse bonum ; esse namque suum unumquodque amat et conservari appetit ; signum autem est quia contrapugnat unumquodque suæ corruptioni : bonum autem est quod omnia appetunt. Non potest igitur distinctio in rebus procedere a duobus contrariis principiis, quorum unum sit bonum et aliud malum.

5. Amplius. Si omne ens, in quantum hujusmodi, bonum est, malum igitur, in quantum est malum, est non ens. Non entis autem, inquantum hujusmodi, non est ponere causam agentem, quum omne agens agat inquantum est ens actu; agit autem unumquodque sibi simile. Mali igitur, inquantum est hujusmodi, non est ponere causam per se agentem. Non est igitur fieri reductionem malorum in unam primam causam quæ per se sit causa omnium malorum.

6. Amplius. Quod omnino non est, nec bonum nec malum est; quod autem est, inquantum est, bonum est, ut ostensum est. Oportet igitur malum esse aliquid, in quantum est non ens; hoc autem est ens privatum, malum igitur inquantum hujusmodi est ens privatum, et ipsum malum est ipsa privatio. Privatio autem non habet causam per se agentem, quia omne agens agit inquantum habet formam; et sic oportet per se effectum agentis esse habens formam, quum agens agat sibi simile, nisi per accidens. Relinquitur igitur quod malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium. Non est igitur unum primum et per se malorum principium; sed primum omnium principium est unum primum bonum, in cujus effectibus consequitur malum per accidens.

Hinc est quod dicitur: *Ego Dominus, et non est alter* Deus, *formans lucem et creans tenebras; faciens pacem et creans malum; ego Dominus faciens omnia hæc*, Isai., XLV, 6-7. Et: *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt,* Eccli., XI, 14. Et: *Contra malum bonum est, et contra vitam mors; sic et contra virum justum est peccator. Et sic intuere in omnia opera Altissimi. Duo et duo, et unum contra unum*, Eccli., XXXIII, 15.

Dicitur autem Deus facere mala vel creare, inquantum creat ea quæ secundum se bona sunt et tamen aliis sunt nociva; sicut lupus quamvis in sua specie quoddam bonum naturæ sit, tamen ovi est malus; et similiter ignis aquæ, inquantum est hujusmodi corruptivus; et per similem modum est causa malorum in omnibus quæ pœnæ dicuntur; unde dicitur: *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit?* Amos, III, 6. Et hoc est quod Gregorius dicit: « Neque enim mala, quæ nulla sua natura subsistunt, a Domino creantur; sed creare se mala Dominus indicat, quum res bene conditas nobis male agentibus in flagellum format, *Moral.*, l. III. c. IX, in cap. II. B. Job.

Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria; qui error primo incepit ab Empedocle; posuit enim duo prima principia agentia amicitiam et litem, quorum amicitiam dixit esse causam generationis, litem vero corruptionis; ex quo videtur ut Aristoteles dicit, *Metaphys.*, I, c. IV, hæc duo, bonum et malum, prima principia contraria posuisse.

Posuit autem et Pythagoras duo prima, bonum et malum; sed non

per modum principiorum agentium, sed per modum formalium principiorum; ponebat enim hæc duo esse genera sub quibus omnia alia comprehenderentur, ut patet per Philosophum, *Metaphys.*, I, c. v. Hos autem antiquissimorum philosophorum errores, qui etiam sunt per posteriores philosophos sufficienter exclusi, quidam perversi sensus homines doctrinæ christianæ adjungere præsumpserunt; quorum primus fuit Marcus, a quo Marciani sunt dicti; qui sub nomine christiano hæresim condidit, opinatus duo sibi diversa principia: quem secuti sunt Cerdoniani, et postmodum Marcionistæ, et ultimo Manichæi, qui hunc errorem maxime diffuderunt.

CAPUT LXII

Quod causa distinctionis rerum non est secundorum agentium ordo

Ex eisdem etiam ostendi potest quod rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium, sicut quidam dicere voluerunt, quod Deus, quum sit unus et simplex, facit tantum unum effectum qui est substantia primo creata; quæ, quia simplicitati propriæ causæ adæquari non potest, quum non sit actus purus, sed habeat aliquid de potentia admixtum, habet aliquam multiplicitatem, ut ex ea ideo pluralitas aliqua possit prodire; et sic semper effectibus a simplicitate causarum deficientibus, dum multiplicantur effectus, diversitas causarum constituitur ex quibus universum consistit.

1. Hæc igitur positio toti rerum diversitati non unam causam assignat, sed singulis causas determinatas effectibus; totam autem diversitatem rerum ex concursu omnium causarum procedere ponit. Ea autem a casu esse dicimus quæ ex concursu diversarum causarum proveniunt, et non ex aliqua una causa determinata. Distinctio igitur rerum et ordo universi erit a casu.

2. Amplius. Id quod est optimum in rebus creatis reducitur, ut in primam causam, in id quod est optimum in causis. Oportet enim effectus proportionales esse causis. Optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo universi in quo bonum universi consistit, sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi, sicut in propriam causam, reducere in Deum, quem supra (l. I, c. XLI) ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in qua ordo consistit universi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione primæ causæ.

3. Adhuc. Absurdum videtur id quod est optimum in rebus reducere, sicut in causam, in rerum defectum. Optimum autem in rebus creatis est distinctio et ordo ipsarum, ut ostensum est (c. XXXIX). In-

conveniens igitur est dicere quod talis distinctio ex hoc causetur quod secundæ causæ deficiunt a simplicate causæ primæ.

Hinc est quod dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, Gen., I, 1. Et : *Tu forsitan cum eo fabricatus es cœlos, qui solidissimi quasi ære fusi sunt ?* Job, XXXVII, 18.

Excluditur autem ex prædictis opinio Avicennæ, qui dicit quod Deus, intelligens se, produxit unam intelligentiam primam, in qua jam est potentia et actus; quæ inquantum intelligit Deum, producit intelligentiam secundam; inquantum vero intelligit se secundum quod est in actu, producit animam orbis; inquantum vero intelligit se secundum quod est in potentia, producit substantiam orbis primi; et inde procedens, diversitatem rerum instituit per causas secundas.

Excluditur etiam opinio quorumdam antiquorum hæreticorum, qui dicebant Deum non creasse mundum, sed Angelos; cujus erroris dicitur primo fuisse Simon Magus inventor.

CAPUT XLIII

Quod distinctio rerum non est per Angelum inducentem in materiam diversas formas.

Sunt autem quidam moderni hæretici qui dicunt Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem Angelum per diversas formas fuisse distinctam; cujus opinionis falsitas manifeste apparet.

1. Non enim cœlestia corpora, in quibus nulla contrarietas invenitur, ex aliqua materia possunt esse formata; omne enim quod fit ex materia præexsistente oportet ex contrario fieri. Impossibile est igitur quod ex aliqua materia, prius a Deo creata, Angelus aliquis cœlestia corpora formaverit.

2. Amplius. Cœlestia corpora aut in nulla materia conveniunt cum corporibus inferioribus, aut non conveniunt in aliqua materia nisi in prima; non enim cœlum est ex elementis compositum, nec naturæ elementaris; quod ejus motus ostendit, a motibus omnium elementorum diversus. Materia autem prima non potest præfuisse per seipsam ante omnia corpora formata, quum non sit nisi potentia tantum; omne enim esse in actu est ab aliqua forma. Impossibile est igitur quod ex materia, prius creata a Deo, aliquis Angelus omnia visibilia corpora formaverit.

3. Adhuc. Omne quod fit, ad hoc fit ut sit; est enim fieri via in esse. Sic igitur unicuique creato convenit fieri sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formæ tantum nec materiæ tantum, sed compo-

sito; materia enim non est nisi in potentia; forma vero est qua aliquid est; est enim actus. Unde restat quod compositum proprie fit; ejus igitur solius est proprie fieri, non materiæ præter formam. Non est igitur aliud agens creans materiam solam, et aliud inducens formam.

4. Adhuc. Sicut esse est primum in effectibus, ita respondet primæ causæ ut proprius effectus. Esse autem est per formam et non per materiam. Prima igitur causalitas formarum maxime est primæ causæ atribuenda.

5. Amplius. Quum omne agens agat sibi simile, ab illo acquirit effectus formam cui per formam acquisitam similatur; sicut domus in materia, ab arte, quæ est species domus in anima. Sed omnia similantur Deo, qui est actus purus, inquantum habent formas per quas fiunt in actu; et inquantum formas appetunt, divinam similitudinem appetere dicuntur. Absurdum igitur est dicere quod rerum formatio ad alium pertineat quam ad creatorem omnium Deum.

Et inde est quod, ad excludendum istum errorem, Moyses, Gen., I, postquam dixerat Deum in principio cœlum et terram creasse, subdidit quomodo omnia in proprias species formando distinxerit, et Apostolus dicit quod *in Ipso condita sunt universa in cœlis et in terra, visibilia et invisibilia*, Coloss., I, 16,

CAPUT XLIV

Quod rerum distinctio non processit ex meritorum vel demeritorum diversitate.

Nunc superest ostendere quod rerum distinctio non processit ex diversis motibus liberi arbitrii rationalium creaturarum ut posuit Origenes in libro Περὶ Ἀρχῶν. Volens enim resistere antiquorum hæreticorum objectionibus et erroribus (qui ostendere nitebantur diversam naturam boni et mali esse in rebus ex contrariis actoribus, propter multam distantiam inventam tam in rebus naturalibus quam in rebus humanis, quam nulla merita præcessisse videntur; scilicet quod corpora quædam sunt lucida, quædam obscura: quidam homines ex barbaris, quidam ex christianis nascuntur), coactus est ponere omnem diversitatem in rebus inventam, ex diversitate meritorum, secundum Dei justitiam, processisse. Dicit enim quod Deus, ex sola sua bonitate, primo omnes creaturas æquales produxit et omnes spirituales et rationales, quæ per liberum arbitrium diversimode sunt motæ, quædam adherentes Deo plus vel minus, quædam ab eo recedentes magis vel minus, et secundum hoc, diversi gradus in substantiis spiritualibus ex divina justitia sunt subsecuti, ut quidam essent

Angeli secundum diversos ordines, quidam animæ humanæ etiam secundum diversos status, quidam etiam dæmones in statibus diversis; et propter diversitatem rationalium creaturarum dicebat diversitatem corporalium creaturarum Deum instituisse, ut nobilioribus corporihus nobiliores spirituales substantiæ adjungerentur ut, diversimode corporalis creatura spiritualium substantiarum diversitati quibuslibet modis aliis deserviret.

Hæc autem opinio esse falsa manifeste convincitur.

1. Quanto enim aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quæ consistit in ordine distinctarum rerum; in omnibus enim perfectio totius præeminet perfectioni singularium partium. Igitur diversitas rerum provenit, non ex diversitate meritorum, sed ex principali intentione primi agentis.

2. Adhuc. Si omnes creaturæ rationales a principio fuerunt æquales creatæ, oportet dicere quod una earum in sua operatione ab alia non dependet. Quod autem provenit ex concursu diversarum causarum quarum una ab alia non dependet, est casuale. Igitur, secundum prædictam positionem, talis distinctio et ordo rerum est casualis; quod est impossibile, ut supra (c. XXXIX) ostensum est.

3. Adhuc. Si ea quæ sunt naturalia non acquiruntur per motum liberi arbitrii, animam autem rationalem tali corpori uniri acquiritur ei propter præcedens meritum vel demeritum secundum motum liberi arbitrii, sequetur quod conjunctio hujus animæ ad hoc corpus non sit naturalis. Ergo nec compositum est naturale. Homo autem et sol, secundum Origenem, et astra sunt composita ex subtantiis rationalibus et corporibus talibus. Ergo omnia hujusmodi, quæ sunt nobilissima inter corporeas substantias, sunt innaturalia.

4. Amplius. Ea quæ ad merita consequuntur possunt in melius vel in pejus mutari. Merita autem et demerita possunt augeri vel minui, et præcipue secundum Origenem, qui dicebat liberum arbitrium cujuslibet creaturæ semper esse in utramque partem flexibile. Si igitur anima rationalis hoc corpus consecuta est propter præcedens meritum vel demeritum, sequetur quod possit iterum conjungi alteri corpori; et non solum quod anima humana assumat illud corpus humanum, sed etiam quod assumat quandoque corpus sidereum; quod est secundum pythagoricas fabulas quamlibet animam quodlibet corpus ingredi. Hoc autem, et secundum philososophiam apparet esse erroneum, secundum quam determinatis formis et motoribus assignantur determinatæ materiæ et determinata mobilia; et secundum fidem hæreticum, quæ animam in resurrectione idem corpus resumere prædicat quod deponit.

5. Præterea. Quum multitudo sine diversitate esse non possit, si

fuerunt a principio creaturæ rationales in quadam multitudine constitutæ, oportuit in eis aliquam diversitatem fuisse. Aliquid ergo habuit una earum quod non habuit altera; et si hoc ex diversitate meriti non procedat, pari ratione nec fuit necesse ut gradus diversitas ex meritorum diversitate proveniret.

6. Præterea. Quum creatura spiritualis non mereatur descendere nisi per peccatum (descendit autem a sua sublimitate, in qua invisibilis est, per hoc quod visibilibus corporibus unitur), videtur sequi quod visibilia corpora sint eis adjuncta propter peccatum ; quod videtur propinquum errori Manichæorum, ponentium hæc visibilia ex malo principio processisse.

Huic etiam opinioni auctoritas sacræ Scripturæ manifeste contradicit, quia, in singulis operibus visibilium creaturarum, tali modo loquendi utitur Moyses : *Vidit Deus quod esset bonum*, Genes., I, passim; et postmodum de cunctis simul subjungit : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*, Gen., I, 31. Ex quo manifeste datur intelligi quod creaturæ corporales et visibiles ideo sunt factæ quia bonum est eas esse, quod est consonum divinæ bonitati, et non propter aliqua creaturarum rationalium merita vel peccata.

Videtur autem Origenes non perpendisse quod, quum aliquid non ex debito sed liberaliter damus, non est contra justitiam si inæqualia damus, nulla diversitate meritorum pensata, quum retributio merentibus debeatur ; Deus autem, ut supra ostensum est (c. XXVIII), ex nullo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit ; unde diversitas creaturarum diversitatem meritorum non præsupponit. Item, quum bonum totius sit melius quam bonum singularum partium, non est optimi factoris diminuere bonum totius, ut aliquarum partium augeat bonitatem ; non enim ædificator fundamento tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam ; factor igitur omnium Deus non faceret totum universum suo genere optimum, si faceret omnes partes æquales, quia multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum.

CAPUT XLV

Quæ sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem.
(I, q. XLVII, a. I et II).

Ostendi autem ex prædictis potest quæ sit vere prima distinctionis rerum causa.

1. Quum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere, secundum quod effectus capere potest, tanto hoc agit

perfectius quanto agens perfectius est ; patet enim quod quanto aliquid est calidius, tanto facit magis calidum, et quanto est aliquis melior artifex, tanto formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens. Suam igitur similitudinem in rebus creatis ad eum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturæ creatæ convenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatæ secundum unam solam speciem creaturæ, quia quum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter, nisi effectus pertingat ad speciem causæ ; quod in proposito dici non potest ; non enim creatura potest esse Deo æqualis. Oportuit igitur esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.

2. Amplius. Sicut ea quæ fiunt ex materia, sunt in potentia materiæ passiva, ita quæ fiunt ab agente oportet esse in potentia activa agentis. Non autem potentia passiva materie perfectæ reduceretur in actum, si ex materia fieret unum tantum eorum ad quæ materia est in potentia. Ergo si aliquis agens cujus potentia est ad plures effectus faceret unum illorum tantum, potentia ejus non ita complete reduceretur in actum sicut quum facit plura. Per hoc autem quod potentia activa reducitur in actum, effectus consequitur similitudinem agentis. Ergo non esset perfecta Dei similitudo in universo, si esset unus tantum gradus omnium entium. Propter hoc igitur est distinctio in rebus creatis, ut perfectius Dei similitudinem consequantur per multa quam per unum.

3. Adhuc. Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie. Est igitur ad perfectionem universi pertinens, non solum quod multa sint individua, sed quod sint etiam diversæ rerum species, et per consequens diversi gradus in rebus.

4. Amplius. Operi a summo Bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio. Sed bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto ; est enim formale respectu singularium sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse. Hoc autem bonum esse non posset, si diversitas et inæqualitas creaturarum non fuisset. Est igitur diversitas et inæqualitas in rebus creatis, non a casu, non ex materiæ diversitate, non propter interventum aliquarum causarum vel meritorum, sed ex propria Dei intentione, perfectionem creaturæ dare volentis, qualem possibile erat eam habere.

Hinc est quod dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*, Gen., I, 31, quum de singulis dixisset *quod sunt bona* ;

quia singula quidem sunt in suis naturis bona, simul autem omnia valde bona propter ordinem universi, qui est ultima et nobilissima perfectio in rebus.

CAPUT XLVI

Quod oportuit, ad perfectionem universi, esse aliquas naturas intellectuales. (I, q. v, a. 1).

Hæc igitur exsistente causa diversitatis in rebus, restat nunc de ipsis rebus distinctis prosequi, quantum ad fidei veritatem pertinet: quod erat tertium a nobis propositorum. Et ostendemus primo quod, ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum assignante, consequens fuit quod quædam creaturæ intellectuales fierent in summo rerum vertice constitutæ.

1. Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium; unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulæ et omnes creaturæ, inquantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quamdam perfectionem habent; sicut et omnes effectus tunc maxime perfecti sunt quando maxime similantur causæ agenti, ut domus quando maxime similatur arti, et ignis quando maxime similatur generanti. Quum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit, ut supra (c. XXIII et XXIV) ostensum est, necesse fuit, ad creaturarum perfectionem, quod aliquæ creaturæ essent intelligentes.

2. Amplius. Perfectio secunda in rebus addit supra primam perfectionem. Sicut autem esse et natura rei considerantur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam. Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quæ in Deum redirent, non solum secundum naturæ similitudinem, sed etiam per operationem; quæ quidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis, quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur, ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales.

2. Item. Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit, secundum modum assimilationis ad ipsum, ut ex dictis (l. I, c. XL et XLI) patet. Similitudo autem unius invenitur in altero dupliciter: uno modo

quantum ad esse naturæ, sicut similitudo caloris ignis est in re calefacta per ignem ; alio modo secundum cognitionem, sicut similitudo ignis est in visu vel tactu. Ad hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur, non solum in essendo, sed etiam in cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

CAPUT XLVII

Quod substantiæ intellectuales sint volentes. (I, q. LIX, a 1).

Has autem substantias intellectuales necesse est esse volentes.

1. Inest enim omnibus appetitus boni, quum bonum sit quod omnia appetunt, ut philosophi tradunt, *Ethic.*, I, c. 1. Hujusmodi autem appetitus, in his quidem quæ cognitione carent, dicitur naturalis appetitus, sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum ; in his autem quæ cognitionem sensitivam habent, dicitur appetitus animalis, qui dividitur in concupiscibilem et irascibilem ; in his vero quæ intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, qui est voluntas. Substantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.

2. Amplius. Principium cujuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu, quum omne agens agat in quantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formæ sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur quæ non est ab ipso agente per formam, causat operationem cujus agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quæ sit ab eo qui per ipsam operatur, etiam consequentis operationis dominium habebit. Formæ autem naturales, ex quibus sequuntur motus et operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formæ, sed ab exterioribus agentibus totaliter, quum per formam naturalem unumquodque habeat esse in sua natura ; nihil autem potest sibi esse causa essendi ; et ideo quæ moventur naturaliter, non movent seipsa ; non enim grave movet seipsum deorsum, sed generans quod dedit ei formam. In animalibus etiam brutis, formæ sensatæ vel imaginatæ moventes non sunt adinventæ ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptæ in eis ab exterioribus sensibilibus quæ in sensum agunt et dijudicatæ per naturalem æstimationem ; unde, licet quodammodo dicantur movere seipsa, inquantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura ; inquantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata et plantas ; inquantum vero ipsum appetere

sequitur de necessitate in eis ex formis acceptis per sensum et judicium naturalis æstimationis, non sibi sunt causa quod moveantur; unde non habent dominium sui actus. Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata, ut patet de forma artis quam artifex concipit et excogitat, et per eam operatur. Substantiæ igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suæ operationis dominium; habent igitur voluntatem.

3. Item. Activum oportet esse proportionatum passivo et motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem, vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile; nam comprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, movet appetitum intellectualem vel animalem. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quædam, sed est omnium; unde et de intellectu possibili Philosophus dicit, *De Anima*, III, c. v et VIII, quod « est quo est omnia fieri. » Appetitus igitur intellectualis substantiæ est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis ut ad omnia se habeat; unde et Philosophus dicit, *Ethic.*, III, c. IV, quod est possibilium et impossilium. Substantiæ igitur intellectuales habent voluntatem.

CAPUT XLVIII

Quod substantiæ intellectuales sint liberi arbitrii in agendo. (I, q. LIX, a. III.)

Ex hoc autem apparet quod prædictæ substantiæ sunt liberi arbitri in operando.

1. Quod enim arbitrio agant, manifestum est ex eo quod per cognitionem intellectivam judicium habent de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, ut ostensum est (c. XLVII). Sunt igitur prædictæ substantiæ liberi arbitrii in agendo.

2. Item. Liberum est quod sui causa est; quod ergo non est sibi causa agendi non est liberum in agendo. Quæcumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibiipsis causa agendi. Sola ergo moventia seipsa libertatem in agendo habent, et hæc sola judicio agunt; nam movens seipsum dividitur in movens et motum; motum autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est judicare. Horum igitur hæc sola libere judicant, quæcumque in judicando seipsa movent. Nulla autem potentia judicans, seipsam ad judicandum movet, nisi supra actum suum reflectatur; oportet enim, si se ad judicandum agit, quod suum judicium cogno-

scat; quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi judicii; inanimata autem, quæ solum ab aliis moventur, neque aut liberæ actionis sunt, aut motus; intellectualia vero, non solum actionis, sed etiam liberi judicii; quod est liberum arbitrium habere.

3. Adhuc. Forma apprehensa est principium movens, secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis; actio enim exterior, in moventibus seipsa, procedit ex judicio quo judicatur aliquid esse bonum vel conveniens per formam prædictam. Si igitur judicans ad judicandum seipsum moveat, oportet quod per aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad judicandum; quæ quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono vel convenienti judicatur. Illa igitur sola se ad judicandum movent quæ communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. Hæc autem sunt sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se, non solum ad agendum, sed etiam ad judicandum movent; sola igitur ipsa sunt libera in judicando; quod est liberum arbitrium habere.

4. Amplius. A conceptione universali non sequitur motus et actio, nisi mediante particulari apprehensione; eo quod motus et actio erga particularia est. Inteltectus autem naturaliter est universalium apprehensivus. Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus aut quæcumque actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura et diversa. Judicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum; habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

5. Præterea. Judicii libertate carent aliqua, vel propter hoc quod nullum habent judicium, sicut quæ cognitione carent, ut lapides et plantæ; vel quia habent judicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia; naturali enim æstimatione judicat ovis lupum sibi nocivum, et ex hoc judicio fugit ipsum; similiter autem in aliis. Quæcumque igitur habent judicium de agendis non determinatum ad unum a natura, necesse est liberi arbitrii esse. Hujusmodi autem sunt omnia intellectualia; intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune; unde, quum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem, in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata, voluntas substantiæ intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quidquid igitur offertur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex

judicio intellectus venientem; quod est liberum arbitrium habere, quod diffinitur : « Liberum de ratione judicium. »

CAPUT XLIX

Quod substantia intellectualis non sit corpus. (I., q. 1, a. 1.)

Ex præmissis autem ostenditur quod nulla substantia intellectualis est corpus.

1. Nullum enim corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis ; unde, et si se toto totum aliquid continet, et partem parte continet, majorem quidem majore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, quum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, majora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus.

2. Amplius. Nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere, nisi per corruptionem suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc quod recipit formas omnium corporum ; perficitur enim intelligendo ; intelligit autem secundum quod habet in se formas intellectorum. Nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

3. Adhuc. Principium diversitatis individuorum ejusdem speciei est divisio materiæ secundum quantitatem; forma enim hujus ignis a forma illius ignis non differt, nisi per hoc quod est in diversis partibus in quas materia dividitur, nec aliter quam divisione quantitatis sine qua substantia est indivisibilis. Quod autem recipitur in corpore recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipitur in corpore nisi ut individuata. Si igitur intellectus esset corpus, formæ rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatæ. Intelligit autem intellectus res per formas earum, quas penes se habet. Non ergo intellectus intelligit universalia, sed solum particularia ; quod patet esse falsum. Nullus igitur intellectus est corpus.

4. Item. Nihil agit nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium agendi in unoquoque. Si igitur intellectus sit corpus, actio ejus ordinem corporum non excedet. Non igitur intelligit nisi corpora. Hoc autem patet esse falsum ; intelligimus enim multa quæ non sunt corpora. Intellectus igitur non est corpus.

5. Adhuc. Si substantia intelligens est corpus, aut est finitum aut infinitum ; corpus autem esse infinitum actu est impossibile, ut in tertio *Physicorum*, c. v, et primo *Cœli*, c. vii, probatur ; est igitur finitum corpus, si corpus esse ponitur. Hoc autem est impossibile. In

nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita, ut supra (l. I, c. XIII) probatum est. Potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intelligendo; in infinitum enim intelligit species numerorum augendo, et similiter species figurarum et proportionum; cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum; continet enim individua, quæ sunt potentia infinita. Non est igitur intellectus corpus.

6. Amplius. Impossibile est duo corpora se invicem continere, quum continens excedat contentum. Duo autem intellectus se invicem continent et comprehendunt, dum unus alium intelligit. Intellectus igitur non est corpus.

7. Item. Nullius corporis actio reflectitur super agentem; ostensum est enim, in septimo *Physicorum*, c. I, et octavo, c. IV, quod nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem, ita scilicet quod una pars ejus sit movens, alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur; intelligit enim seipsum, non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus.

8. Adhuc. Actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum, ut in quinto *Physicorum*, c. II, probatum est. Actio autem substantiæ intelligentis ad actionem terminatur; intellectus enim, sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere; et sic in infinitum. Substantia igitur intellectus non est corpus,

Hinc est quod sacra Scriptura substantias intellectuales Spiritus nominat; per quem modum consuevit Deum incorporeum nominare, secundum illud: *Spiritus est Deus*, Joann., IV, 24. Dicitur autem: *Est enim in illa* (scilicet divina sapientia) *spiritus intelligentiæ*, Sap., VII, 22, qui capiat omnes Spiritus intelligibiles.

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant; unde et animam credebant esse corpus, vel ignem, vel aerem, vel aquam, vel aliquid hujusmodi; quam quidem opinionem in fidem christianam quidam inducere conati sunt, dicentes animam esse corpus effigiatum, sicut corpus exterius figuratum.

CAPUT L

Quod substantiæ intellectuales sint immateriales. (I, q. I, a. II, II, d. III, a. I.)

Ex hoc autem apparet quod substantiæ intellectuales sunt immateriales.

1. Unumquodque enim ex materia et forma compositum est cor-

pus; diversas enim formas materia nonnisi secundum diversas partes recipere potest : quæ quidem diversitas partium in materias esse non potest, nisi secundum quod, per dimensiones in materia exsistentes, una communis materia in plures dividitur ; subtracta enim quantitate, substantia indivisibilis est. Ostensum est autem (c. XLIX) quod nulla substantia intelligens est corpus. Relinquitur igitur quod non sit ex materia et forma composita.

2. Amplius, sicut homo non est sine hoc homine, ita materia non est sine hac materia. Quidquid igitur in rebus est subsistens ex materia et forma compositum, est compositum ex materia et forma individuali. Intellectus autem non potest esse compositus ex materia et forma individuali ; species enim rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quod a materia individuali abstrahuntur ; secundum autem quod sunt intelligibiles actu, fiunt unum cum intellectu ; unde et intellectum oportet esse absque materia individuali. Non est igitur substantia intelligens ex materia et forma composita.

3. Adhuc. Actio cujuslibet ex materia et forma compositi non est tantum formæ nec tantum materiæ, sed compositi ; ejus enim est agere cujus est esse ; esse autem est compositi, per formam ; unde et compositum per materiam et formam agit. Si igitur substantia intelligens sit composita ex materia et forma, intelligere erit ipsius compositi. Actus autem terminatur ad aliquid simile agenti ; unde et compositum generans non generat formam, sed compositum. Si igitur intelligere sit actio compositi, non intelligetur nec materia nec forma, sed tantum compositum. Hoc autem patet esse falsum. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia et forma.

4. Item. Formæ rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus ; sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes ; per unam enim formam hominis intelligibilem, omnes homines intellectus cognoscit. Forma autem perfecte in materia exsistens facit esse actu tale, scilicet vel ignem vel coloratum ; si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfecte in illo, sicut forma coloris in aere ut in deferente, et sicut virtus primi agentis in instrumento. Si igitur intellectus sit ex materia et forma compositus, formæ rerum intellectarum facient intellectum esse actu talis naturæ qualis est quod intelligitur ; et sic sequitur error Empedoclis, qui dicebat quod ignem igne cognoscit anima, et terram terra, et sic de aliis, quod patet esse inconveniens. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia et forma.

CAPUT LI

Quod substantiæ intellectuales non sint formæ materiales, sed subsistentes.

Per eadem ostenditur quod naturæ intellectuales sunt formæ subsistentes, non autem exsistentes in materia, quasi esse earum a materia dependeat.

1. Formæ enim secundum se a materia dependentes non ipsæ proprie habent esse, sed composita per ipsas. Si igitur naturæ intellectuales essent hujusmodi formæ, sequeretur quod haberent esse materiale, sicut et si essent ex materia et forma compositæ.

2. Adhuc, formæ quæ per se non subsistunt non possunt per se agere ; agunt autem composita per eas. Si igitur naturæ intellectuales hujusmodi formæ essent, sequeretur quod non intelligerent, sed composita ex eis et materia ; et sic intellectus esset compositus ex materia et forma ; quod est impossibile, ut ostensum est (c. L).

CAPUT LII

Quod in substantiis intellectualibus differt esse et quod est.
(I, D. III, q. 1).

Non est autem opinandum, quamvis substantiæ intellectuales non sint corporeæ nec ex materia et forma compositæ nec in materia exsistentes sicut formæ materiales, quod propter hoc divinæ simplicitati adæquentur.

1. Invenitur enim in eis aliqua compositio, ex eo quod non est idem in eis esse et quod est. Si enim esse est subsistens, nihil præter ipsum esse ei adjungitur ; quia, etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest exsistenti, præter esse ejus, est quidem exsistenti unitum, non autem est unum cum esse ejus nisi per accidens, inquantum est unum subjectum habens esse et id quod est præter esse ; sicut patet quod Socrati, præter suum esse substantiale, inest album, quod quidem diversum est ab ejus esse substantiali , non enim est idem esse Socratem et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus in quo possit ei uniri illud quod est præter esse. Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum ; potest autem diversificari per aliquid quod est præter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est

subsistens non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem (l. I, c. XXII et XLII) quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud præter ipsum potest esse suum esse; oportet igitur, in omni substantia quæ est præter Ipsum, aliud esse ipsam substantiam et aliud ejus esse.

2. Adhuc. Impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum. Esse enim quod omnino est infinitum omnem perfectionem essendi comprehendit: et sic, si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse subsistens, præter primum.

3. Item. Si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis in quantum est ens; quod enim dicitur de aliquo, non in quantum hujusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subjecti; unde, si separatim a subjecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum non competit enti in quantum est ens; alias omne ens esset ab alio causatum, et sic oporteret procedere in infinitum in causis; quod est impossibile, ut supra (l. I, c. XIII) ostensum est. Illud igitur esse quod est ens subsistens, oportet quod sit non causatum; nullum igitur ens causatum est suum esse.

4. Amplius. Substantia uniuscujusque est ens per se et non per aliud; unde esse lucidum actu non est de substantia aeris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatæ suum esse est ei per aliud; alias non esset creatum. Nullius igitur substantiæ creatæ suum esse est sua substantia.

Hinc est quod proprium nomen Dei ponitur esse QUI EST, *Exod.*, III, 14, quia ejus solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse.

CAPUT LIII

Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia.

Ex hoc autem evidenter apparet quod in subtantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiæ.

1. In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius ad alterum est sicut proportio potentiæ ad actum; nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata, inveniuntur duo, scilicet substantia ipsa et esse ejus, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est (c. LII); ipsum autem esse est complementum substantiæ exsistentis; unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igi-

tur quod, in qualibet prædictarum substantiarum, sit compositio actus et potentiæ.

2. Amplius. Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum ejus; agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum est autem supra (c. xv) quod omnes aliæ substantiæ habent esse a primo agente; et per hoc ipsæ substantiæ creatæ sunt, quod esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis creatis ut quidam actus earum. Id autem cui actus inest, potentia est; nam actus, inquantum hujusmodi, ad potentiam refertur. In quælibet igitur substantia creata, est potentia et actus.

CAPUT LIV

Quod non est idem compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse. (I, q. 1, a. 1.)

Non est autem ejusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu.

Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei; nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur: sed materia est pars substantiæ.

Secundo autem, quia ipsum esse non est proprius actus materiæ, sed substantiæ totius; ejus enim actus est esse, de quo possumus dicere quod sit; esse autem non dicitur de materia, sed de toto; unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est.

Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem; comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucidum vel albedo ad album esse; deinde, quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim, in compositis ex materia et forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiæ cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis. Unde, in compositis ex materia et forma, nec materia nec forma potest dici ipsum quod est nec etiam ipsum esse; forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium. Ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens.

In substantiis autem intellectualibus, quæ non sunt ex materia et forma compositæ, ut (c. xl et xli) ostensum est (sed in eis ipsa forma est substantia subsistens), forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est; et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiæ, quæ scilicet est ex substantia et esse, quæ a quibusdam dicitur ex « quod est et esse, » vel ex « quod est et quo est. »

In substantiis autem compositis ex materia et forma, est duplex compositio actus et potentiæ : prima quidem ipsius substantiæ, quæ componitur ex materia et forma ; secunda vero, ex ipsa substantia jam composita et esse ; quæ etiam potest dici ex « quod est et esse, » vel ex « quod est et quo est. »

Sic igitur patet quod compositio actus et potentiæ est in plus quam compositio formæ et materiæ ; unde materia et forma dividunt substantiam materialem, potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc, quæcumque quidem consequuntur potentiam et actum, in quantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere et recipi, perficere et perfici ; quæcumque vero sunt propria materiæ et formæ, in quantum hujusmodi, sicut generari et corrumpi, et alia hujusmodi, hæc sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis.

CAPUT LV

Quod substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles. (I, q. I, a. v.)

Ex hoc autem aperte ostenditur quod omnis substantia intellectualis est incorruptibilis.

1. Omnis enim corruptio est per separationem formæ a materia ; simplex quidem corruptio per separationem formæ substantialis, corruptio autem secundum quid per separationem formæ accidentalis ; forma enim manente, oportet rem esse ; per formam enim substantia fit proprium susceptivum ejus quod est esse. Ubi autem non est compositio formæ et materiæ, ibi non potest esse separatio earumdem ; igitur nec corruptio. Ostensum est autem (c. L) quod nulla substantia intellectualis est composita ex materia et forma. Nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis.

2. Amplius. Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter ei inest, sicut rotundum per se quidem inest, circulo, per accidens autem æri ; unde æs quidem fieri non rotundum est possibile, circulum autem non esse rotundum est impossibile, Esse autem per se consequitur ad formam ; per se enim dicimus quod secundum ipsum : unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. Substantiæ igitur ipsæ quæ non sunt formæ possunt privari esse, secundum quod admittunt formam ; sicut æs privatur rotunditate, secundum quod desinit esse circulare. Substantiæ vero quæ sunt ipsæ formæ nunquam possunt privari esse ; sicut, si aliqua substantia esset circulus nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem su-

pra (c. L.) quod substantiæ intellectuales sunt ipsæ formæ subsistentes. Impossibile est igitur quod ipsæ esse dessinant; sunt igitur incorruptibiles.

3. Adhuc. In omni corruptione, remoto actu, manet potentia; non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In substantis autem intellectualibus, ut ostensum est (c. LIII), actus est ipsum esse; ipsa autem substantia est sicut potentia. Si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem; quod est omnino impossibile. Omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis.

4. Præterea. In quibuscumque est compositio potentiæ et actus, id quod tenet locum primæ potentiæ sive primi subjecti est incorruptibile; unde etiam in substantiis corruptibilibus, materia prima est incorruptibilis. Sed in substantiis intellectualibus, id quod tenet locum potentiæ primæ et subjecti est ipsa earum substantia completa. Igitur substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile nisi per hoc quod sua substantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturæ sunt incorruptibiles.

5. Adhuc. Corruptio est mutatio quædam, quam oportet esse terminum motus, ut in quinto *Physicorum*, c. I, est probatum; unde oportet quod omne quod corrumpitur moveatur. Ostensum est autem in naturalibus, *Physic.*, VI, c. VI, quod omne quod movetur est corpus; oportet igitur omne quod corrumpitur esse corpus, si per se corrumpatur, vel aliquam formam seu virtutem corporis a corpore dependentem, si corrumpatur per accidens. Substantiæ autem intellectuales non sunt corpora neque virtutes seu formæ a corpore dependentes. Ergo neque per se neque per accidens corrumpuntur. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

6. Amplius. Intelligibile est propria perfectio intellectus, unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum. Quod igitur convenit intelligibili, inquantum est intelligibile, oportet convenire intellectui, inquantum hujusmodi; quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, inquantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile; necessaria enim perfecte sunt intellectu cognoscibilia; contingentia vero, inquantum hujusmodi, nonnisi deficienter; habetur enim de eis non scientia, sed opinio; unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, inquantum scilicet sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.

7. Adhuc. Unumquodque perficitur secundum modum suæ substantiæ; ex modo igitur perfectionis alicujus rei potest accipi modus substantiæ ipsius. Intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quod est extra motum existens; perficitur enim, secundum intel-

lectivam animam, scientia et prudentia, sedatis permutationibus et corporalibus et animæ passionum, ut patet per Philosophum, *Physic.*, VII, c. III in fine. Modus igitur substantiæ intelligentis est quod esse suum sit supra motum, et per consequens supra tempus. Esse autem cujuslibet rei corruptibilis subjacet motui et tempori. Impossibile est igitur substantiam intelligentem esse corruptibilem.

8. Præterea. Impossibile est naturæ desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra. Sed quodlibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum, non solum ut perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam secundum individuum, quod sic patet : naturalis enim appetitus quibusdam quidem inest ex apprehensione, sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animalium de quibus pascitur, et homo naturaliter desiderat felicitatem; quibusdam vero absque apprehensione, ex sola inclinatione naturalium principiorum, quæ naturalis appetitus in quibusdam dicitur, sicut grave appetit esse deorsum. Utroque autem modo est in rebus naturale desiderium essendi; cujus signum est, quia et ea quæ cognitione carent resistunt corrumpentibus secundum virtutem suorum principiorum naturalium, et ea quæ cognitionem habent resistunt eisdem secundum modum suæ cognitionis. Illa igitur cognitione carentia, quorum principiis inest virtus ad conservandum esse perpetuum ita quod maneant semper eadem secundum numerum, naturaliter appetunt esse perpetuum etiam secundum idem numero; quorum autem principia non habent ad hoc virtutem, sed solum ad conservandum esse perpetuum secundum idem specie, sic naturaliter appetunt perpetuitatem. Hanc igitur differentiam oportet in his inveniri quibus desiderium essendi cum cognitione inest, ut scilicet illa quæ non cognoscunt esse nisi ut nunc, desiderant esse ut nunc, non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt; desiderant tamen esse speciei perpetuum absque cognitione, quia virtus generativa, quæ ad hoc deservit, præambula est et non subjacens cognitioni; illa autem, quæ ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intellectualibus. Omnes igitur substiantiæ intellectuales naturali desiderio appetunt esse perpetuum; ergo impossibile est quod esse deficiant.

9. Adhuc. Quæcumque incipiunt esse et desinunt, per eamdem potentiam habent utrumque; eadem enim est potentia ad esse et non esse. Sed substantiæ intellectuales non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis; non enim sunt ex materia quæ potuerit præfuisse, ut ostensum est (c. L). Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile : tum quia res dicuntur necessariæ et contingentes secundum potentiam

quæ est in eis, et non secundum potentiam Dei, ut supra (c. xxx) ostensum est; tum etiam quia Deus, qui est institutor naturæ, non subtrahit rebus quod est proprium naturis earum. Ostensum est autem quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuæ; unde hoc eis a Deo non subtrahitur. Sunt igitur substantiæ intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

Hinc est quod, in Psalmo *Laudate Dominum de cœlis,* connumeratis Angelis et cœlestibus corporibus, subjungitur : *Statuit ea in æternum et in seculum seculi*, *Ps.* cxviii, 6; per quod prædictorum perpetuitas designatur. — Dionysius etiam, *De divinis nomin.* (c. iv), dicit quod « propter divinæ bonitatis radios substiterunt intelligibiles » et intellectuales substantiæ, et sunt, et vivunt, et habent vitam in» deficientem et imminorabilem ab universa corruptione et genera» tione, et morte, mundæ existentes, et elevatæ ab instabili et fluxa » variatione. »

CAPUT LVI

Per quem modum substantia intellectualis possit corpori uniri.

Quum autem supra (c. xlix et li) ostensum sit substantiam intellectualem non esse corpus neque virtutem aliquam a corpore dependentem, restat investigandum utrum aliqua substantia intellectualis corpori possit uniri.

Est autem primo manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis.

1. Quæ enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse; quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem, et quæ possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiæ autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus; sunt enim immateriales, ut supra (c. l) ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles.

2. Adhuc. Quæ miscentur, mixtione jam facta, non manent actu, sed virtute tantum; nam, si actu manerent, non esset mixtio, sed confusio tantum [1]; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus; sunt enim incorruptibiles, ut supra (c. lv) ostensum est. Non igitur potest substantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis.

[1]. Ces deux mots *mixtio* et *confusio* correspondent exactement dans ce passage à ce que la chimie moderne appelle le *composé* et le *mélange*. L'eau est un *composé* (mixtio) d'hydrogène et d'oxigène; l'air n'est qu'un *mélange* (confusio) d'oxigène et d'azote.

Similiter autem patet quod substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus proprie sumpti.

Tactus enim nonnisi corporum est; sunt enim tangentia quorum ultima sunt simul, aut puncta aut lineæ aut superficies, quæ sunt corporum ultima. Non igitur per modum contactus substantia intellectualis corpori uniri potest.

Ex hoc autem relinquitur quod, neque continuatione, neque compositione aut colligatione, ex substantia intellectuali et corpore unum fieri possit; omnia enim hæc sine contactu esse non possunt.

Est tamen quidam modus contactus, quo substantia intellectualis corpori uniri potest.

Corpora enim naturalia tangendo se alterant, et sic ad invicem uniuntur, non solum secundum ultima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formæ, dum alterans formam suam imprimit in alteratum; et quamvis, si considerentur solum ultima quantitatis, etiam oportet in omnibus mutuum esse tactum, tamen, si attendatur ad actionem et passionem, invenientur aliqua esse tangentia tantum et aliqua tacta tantum ; corpora enim cœlestia tangunt quidem hoc modo elementaria copora, in quantum ea alterant; non autem tanguntur ab eis, quia ab eis non patiuntur. Si igitur sint aliqua tangentia quæ in quantitatis ultimis non tangant, dicentur nihilominus tangere, in quantum agunt; secundum quem modum dicimus quod contristans nos tangit. Hoc igitur modo tangendi possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum; agunt enim substantiæ intellectuales in corpora, et movent ea, quum sint immateriales et magis in actu exsistentes. Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis; unde differt hic tactus a tactu corporeo in tribus :

Primo, quia hoc tactu id quod est indivisibile potest tangere divisibile; quod in tactu corporeo non potest accidere; nam puncto non potest tangi nisi indivisibile aliquod; substantia autem intellectualis quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, in quantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibile punctum et substantia intellectualis : punctum quidem est sicut quantitatis terminus, et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest; substantia autem intellectualis est indivisibilis quasi extra genus quantitatis exsistens; unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum.

Secundo, quia tactus quantitatis est solum secundum ultima; tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur; sic enim tangitur secundum quod patitur et movetur; hoc autem fit secundum quod est in potentia; potentia autem est secundum totum, et non secundum ultima totius; unde totum tangitur.

Ex quo patet tertia differentia, quia, in tactu quantitatis qui fit se-

cundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tangitur, et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo; tactus autem virtutis qui competit substantiis intellectualibus, quum sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur et incedentem per ipsam absque impedimento. Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis.

Quæ autem uniuntur secundum talem contactum, non sunt unum simpliciter; sunt enim unum in agendo et patiendo, quod non est esse unum simpliciter; sic enim dicitur esse unum quomodo et ens; esse autem agens non significat esse simpliciter; unde nec esse unum in agendo est esse unum simpliciter.

Unum autem simpliciter tripliciter dicitur: vel sicut indivisibile, vel sicut continuum, vel sicut quod est ratione unum. Ex substantia autem intellectuali et corpore non potest fieri unum quod sit indivisibile (oportet enim illud esse compositum ex duobus), nec iterum quod sit continuum, quia partes continui quantæ sunt. Relinquitur igitur inquirendum utrum ex substantia intellectuali et corpore possit fieri unum sicut quod est ratione unum. Ex duobus autem permanentibus non fit ratione unum, nisi sicut ex forma substantiali et materia; ex substantia enim et accidente non fit ratione unum; non enim est eadem ratio hominis et albi.

Hoc igitur inquirendum relinquitur utrum substantia intellectualis corporis alicujus forma substantialis esse possit.

Videtur autem rationabiliter considerantibus hoc esse impossibile.

1. Ex duabus enim substantiis actu exsistentibus non potest fieri aliquid unum; actus enim cujuslibet est id quo ab altero distinguitur. Substantia vero intellectualis est substantia actu exsistens, ut ex præmissis apparet (c. LIII et seq.); similiter autem et corpus. Non igitur potest aliquid unum fieri, ut videtur, ex substantia intellectuali et corpore.

2. Adhuc. Forma et materia in eodem genere continentur; omne enim genus per actum et potentiam dividitur. Substantia autem intellectualis et corpus sunt diversa genera. Non igitur videtur possibile unum esse formam alterius.

3. Amplius. Omne illud cujus esse est in materia, oportet esse materiale. Sed si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quod esse ejus sit in materia corporali; non enim esse formæ est præter esse materiæ. Sequitur igitur quod substantia intellectualis non sit immaterialis, ut supra (c. L) ostensum est.

4. Item. Impossibile est id cujus esse est in corpore esse a corpore separatum. Intellectus autem ostenditur a physicis, *De anima* III, c. IV, esse separatus a corpore, et quod neque est corpus nequ

virtus in corpore. Non est igitur intellectualis substantia forma corporis; sic enim esse ejus esset in corpore.

5. Adhuc. Cujus esse est commune corpori, oportet et operationem communem esse ; unumquodque enim agit secundum quod est ens; nec virtus operativa rei potest esse sublimior quam ejus essentia, quum virtus principia essentiæ consequatur. Si autem substantia intellectualis sit forma corporis, oportet quod esse ejus sit sibi et corpori commune ; ex forma enim et materia fit aliquid unum simpliciter, quod est secundum esse unum. Erit ergo et operatio substantiæ intellectualis communis corpori, et virtus ejus virtus in corpore; quod ex præmissis (c. XLVII et seq.) patet esse impossibile.

CAPUT LVII

Positio Platonis de unione animæ intellectivæ ad corpus.
(I, q. LXXVI, a. I.)

Ex hoc autem et similibus rationibus aliqui moti dixerunt quod nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis. Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, quia ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias per quas naturam hominis salvarent.

Plato igitur posuit, et ejus sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiæ, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nauta est in navi ; et sic unio animæ et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra (c. LVI) dictum est.

Hoc autem videtur inconveniens. Secundum enim prædictum contactum non fit aliquid unum simpliciter, ut (c. LVI) ostensum est. Ex unione autem animæ et corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens.

Ad hoc autem evitandum, Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore, sed quod ipsa anima utens corpore sit homo ; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento.

Hoc autem esse impossibile ostenditur.

I. Animal enim et homo sunt quædam sensibilia et naturalia. Hoc autem non esset, si corpus et ejus partes non essent de essentia hominis et animalis, sed essentia utriusque esset anima secundum positionem prædictam ; anima enim non est aliquid sensibile neque mate-

riale. Impossibile est igitur hominem et animal esse animam utentem corpore, non autem aliquid ex anima et corpore compositum.

2. Item. Impossibile est quod eorum quæ sunt diversa secundum esse sit operatio una; dico autem operationem unam, non ex parte ejus in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente; multi enim trahentes navim unam actionem faciunt ex parte operati quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multæ actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum; quum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet, quorum sunt diversæ formæ et virtutes, et actiones esse diversas. Quamvis autem animæ sit aliqua operatio propria in qua non communicat corpus, sicut intelligere, sunt tamen aliquæ operationes communes sibi et corpori, ut timere, et irasci, et sentire, et hujusmodi; hæc enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicujus determinatæ partis corporis; ex quo patet quod simul sunt animæ et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa.

Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obviatur. Nihil enim inconveniens est moventis et moti, quamvis secundum esse diversorum, esse eumdem actum; nam motus est idem quod actus moventis sicut « a quo » est, moti autem sicut « in quo » est. Sic igitur Plato posuit præmissas operationes esse animæ corporisque communes, ut videlicet sint animæ sicut moventis et corporis sicut moti.

Sed hoc esse non potest :

1. Quia, ut probat Philosophus, *De anima*, II, c. v, sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus; unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili, sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili. Illud autem quod patitur est sensus; quod ex hoc patet quia carentia sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non habet se in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut quo patiens patitur; quod impossibile est esse diversum, secundum esse, a patiente. Non est igitur anima sensibilis, secundum esse, diversa a corpore animato.

2. Adhuc. Mobile non habet esse per suum motorem, sed solum motum. Si igitur anima uniatur corpori solummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. Vivere autem est quoddam esse viventis. Non igitur corpus vivet per animam.

3. Item. Mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per ejus separationem corrumpitur, quum non dependeat mobile a motore secundum esse, sed secundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor, sequetur quod in unione

animæ et corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio, et sic mors, quæ consistit in separatione animæ et corporis, non erit corruptio animalis; quod est manifeste falsum.

4. Præterea. Omne movens seipsum ita se habet ut in ipso est moveri et non moveri, movere et non movere. Sed anima, secundum Platonis opinionem, movet corpus sicut movens seipsum. Est ergo in potestate animæ movere corpus et non movere. Si ergo non unitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animæ separari a corpore quum voluerit; et iterum uniri ei quum voluerit; quod patet esse falsum.

Quod autem ut propria forma anima corpori uniatur, sic probatur.

1. Illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est et forma et actus ipsius. Corpus autem per animam actu fit ens de potentia existente; vivere enim est esse viventis; semen autem ante animationem est vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati.

2. Amplius. Quia tam esse quam operari non est solum formæ neque solum materiæ, sed conjuncti, « esse » et « agere » duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam; dicimus enim quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod est sciens scientia et anima; quorum scientia est forma animæ scientis, et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire attribuitur animæ et corpori; dicimur enim vivere et sentire anima et corpore, sed anima tamen sicut principio vitæ et sensus. Est igitur anima forma corporis[1].

CAPUT LVIII

Quod nutritiva, sensitiva et intellectiva non sunt in homine tres animæ.

Potest autem prædictis rationibus, secundum opinionem Platonis, obviari, quantum ad præsentem intentionem pertinet. Ponit enim Plato non esse eamdem animam in nobis intellectivam, nutritivam et sensitivam. Unde, etsi anima sensitiva sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere quod aliqua intellectualis substantia forma cor-

[1]. Ibi non affert D. Thomas definitionem animæ, quam multoties dat juxta Aristotelem, II, *De Anima*, c. 1, sic : « *Anima est actus primus corporis physici organici*, seu *corporis physici potentia vitam habentis*, quod idem sonat. — Quod autem anima sit forma corporis amplissime demonstrabit in sequentibus.

poris esse possit. Quod autem hoc sit impossibile, sic ostendendum est.

1. Quæ attribuuntur aliqui eidem secundum diversas formas prædicantur de se invicem per accidens; album enim dicitur esse musicum per accidens, quia Socrati accidit albedo et musica. Si igitur anima intellectiva, et sensitiva, et nutritiva sunt diversæ virtutes aut formæ in nobis, ea quæ secundum has formas nobis conveniunt, de invicem prædicabuntur per accidens. Sed secundum animam intellectivam dicimur homines, secundum sensitivam animalia, secundum nutritivam viventia. Erit igitur hæc prædicatio per accidens : Homo est animal, vel Animal est vivum. Est autem per se talis prædicatio ; nam homo, secundum quod est homo, est animal; et animal, secundum quod est animal, est vivum. Est igitur aliquid ab eodem principio animal, homo et vivum.

Si autem dicatur quod, etiam prædictis animabus diversis existentibus, non sequitur prædictas prædicationes fore per accidens, eo quod animæ illæ ad invicem ordinem habent, hoc iterum removitur.

Nam ordo sensitivi ad intellectivum et nutritivi ad sensitivum est sicut ordo potentiæ ad actum ; nam intellectivum sensitivo et sensitivum nutritivo posterius secundum generationem est ; prius enim generatione fit animal quam homo. Si igitur iste ordo facit prædicationes prædictas esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi per se qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam et subjectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc autem est impossibile, quia, isto modo dicendi per se, id quod est formale prædicatur per se de subjecto, ut quum dicimus : Superficies est alba, vel : Numerus est par ; et iterum, hoc modo dicendi per se, subjectum ponitur in diffinitione prædicati, sicut numerus in diffinitione paris. Ibi autem e contrario accidit ; non enim homo per se prædicatur de animali, sed e converso ; et iterum non ponitur subjectum in diffinitione prædicati, sed e converso. Non igitur prædictæ prædicationes dicuntur per se, ratione dicti ordinis.

2. Præterea. Ab eodem aliquid habet esse et unitatem ; unum enim consequitur ad ens. Quum igitur a forma unaquæque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponantur plures animæ sicut diversæ formæ, homo non erit unum ens, sed plura ; nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, quum unitas ordinis si minima unitatum.

3. Amplius. Si homo, secundum Platonis sententiam [1], non est ali

1. Il importe d'autant plus aujourd'hui de détruire cette opinion de Platon, qu depuis Descartes, cette opinion est devenue comme classique, et qu'elle est la sourc de bien des erreurs.

quid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore, aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de animabus tribus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si de tribus vel duabus, sequitur quod homo non sit unum, sed sit duo vel tria ; est enim tres animæ, vel saltem duæ. Si autem hoc intelligitur de anima intellectiva tantum, ita scilicet ut anima sensitiva intelligatur esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequentur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali, nam per animam sensitivam aliquid est animal ; et quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente. Quæ quum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivum, sensitivum et nutritivum.

4. Adhuc. Ex duobus aut pluribus non potest fieri unum, si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam ; sic enim ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eas colligante. Si autem in homine sint plures animæ quæ non se habent ad invicem sicut materia et forma, sed omnes ponuntur ut actus quidam et principia actionum, oportet igitur, si uniantur ad faciendum aliquid unum, puta hominem vel animal, quod sit aliquid uniens. Hoc autem non potest esse corpus quum magis corpus uniatur per animam ; cujus signum est quod, discedente anima, corpus dissolvitur. Relinquitur igitur quod oportet aliquid formalius esse, quod facit ex illis pluribus unum ; et hoc magis erit anima quam illa plura quæ per ipsum uniuntur. Si igitur hoc iterum est habens partes diversas et non est unum secundum se, oportet adhuc esse aliquod uniens. Quum igitur non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod sit secundum se unum ; et hoc maxime est anima. Oportet igitur, in uno homine vel animali, unam tantum animam esse.

6. Item. Si id quod est ex parte animæ in homine, est ex pluribus congregatum, oportet quod, sicut totum congregatum se habet ad totum corpus, ita singula ad singulas partes corporis ; quod etiam a positione Platonis non discordat ; ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritivam in hepate, concupiscibilem in corde. Hoc autem apparet esse falsum dupliciter : primo quidem, quia aliqua pars est animæ, quæ non potest attribui alicui parti corporis, scilicet intellectus, de quo supra (c. LVI) ostensum est quod non est actus alicujus partis corporis ; secundo, quia manifestum est quod, in eadem parte corporis, apparent diversarum partium animæ operationes, sicut patet in animalibus quæ decisa vivunt, quia eadem pars habet motum et sensum et appetitum quo movetur ; et similiter eadem pars plantæ decisa nutritur, augetur et germinat ; ex quo apparet quod diversæ partes in una et eadem parte corporis sint. Non igitur sunt diversæ animæ in nobis, diversis partibus corporis attributæ.

Huic autem consonat quod dicitur in Libro *De ecclesiasticis dogmatibus :* « Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Ja-
« cobus et alii Syrorum scribunt : unam animalem, qua animetur cor-
« pus, et quæ immixta sit sanguini ; et alteram spiritualem, quæ
« rationem ministrat. Sed dicimus unam esse eamdemque animam in
« homine, quæ et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ra-
« tione disponat. »

CAPUT LIX

Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata.

Fuerunt autem et alia adinventione utentes in sustinendo quod substantia intellectualis non possit uniri corpori ut forma. Dicunt enim quod intellectus, etiam quem Aristoteles possibilem vocat, *De anima*, III, c. IV, est quædam substantia separata, non conjuncta nobis ut forma. Et hoc confirmare nituntur :

1. Ex verbis Aristotelis, qui dicit (ibid.), de hoc intellectu loquens, quod est separatus et immixtus corpori et simplex et impassibilis ; quæ non possent dici de eo, si esset forma corporis.

2. Item. Per demonstrationem ejusdem, qua probat quod, quia intellectus possibilis recipit omnis species rerum sensibilium ut in potentia ad eas exsistens, oportet quod omnibus careat ; sicut pupilla, quæ recipit omnes species colorum, caret omni colore ; si enim haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores, quin imo nihil videretur nisi sub illo colore ; et simile contingeret de intellectu possibili, si haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus. Hoc autem oporteret esse, si esset mixtus alicui corpori, et similiter si esset forma alicujus corporis ; quia, quum ex materia et forma fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura ejus cujus est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori aut esse actum seu formam alicujus corporis.

3. Adhuc. Si esset forma alicujus corporis materialis, esset ejusdem generis receptio hujus intellectus et receptio materiæ et primæ ; id enim quod est alicujus corporis forma non recipit aliquid absque sua materia. Materia autem prima recipit formas individuales ; imo per hoc individuantur quod sunt in materia. Intellectus igitur possibilis reciperet formas ut sunt individuales ; et sic non cognosceret universalia ; quod patet esse falsum.

Ex his autem motus est Averrhoes, et quidam antiqui, ut ipse dicit, *De anima*, III, ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit

anima, esse separatum secundum esse a corpore, et non esse formam corporis. Sed, quia hic intellectus nihil ad nos pertineret nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo conjungeretur, determinat etiam modum quo continuatur nobiscum, dicens quod species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut visibile in actu est potentia formæ visivæ; unde, ex intellectu possibili et forma intellecta in actu, fit unum. Cuicumque igitur conjungitur forma intellecta, conjungitur intellectus possibilis. Conjungitur autem nobis, mediante phantasmate, quod est subjectum quoddam illius formæ intellectæ. Per hunc etiam modum intellectus possibilis nobiscum continuatur.

Quod autem hæc frivola sint et impossibilia, facile est videre.

1. Habens enim intellectum est intelligens. Intelligitur autem id cujus species intelligibilis intellectui unitur. Per hoc autem quod species intellectualis intellectui unita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur ab intellectu separato.

2. Adhuc. Omne cognoscens per virtutem cognoscitivam conjungitur objecto, et non e converso; sicut et operans omne per virtutem operativam conjungitur operato. Homo autem est intelligens per intellectum sicut per virtutem cognoscivitam. Non igitur per formam intelligibilem intellectui, sed magis per intellectum intelligibili conjungitur.

4. Amplius. Id quo aliquid operatur, oportet esse formam ejus; nihil enim agit nisi secundum quod est actu; actu autem non est aliquid, nisi per id quod est forma ejus; unde et Aristoteles probat, *De anima*, II, c. II et IV, animam esse formam, per hoc quod animal per animam vivit et sentit. Homo autem intelligit, et nonnisi per intellectum; unde et Aristoteles, inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri nobis, et non solum per suum objectum.

CAPUT LX.

Quod homo non sortitur speciem per intellectum passivum, sed per intellectum possibilem.

His autem rationibus obviatur, secundum prædictam positionem. Dicit enim prædictus Averrhoes, *De anima*, III, quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa quæ est propria homini, loco cujus alia anima-

lia habent quamdam æstimativam naturalem [1]. Hujus autem cogitativæ virtutis est distinguere intentiones individuales et comparare eas ad invicem, sicut intellectus, qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales; et quia per hanc virtutem simul cum imaginativa et memorativa præparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquæ artes præparantes materiam artifici principali, ideo prædicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitis; et secundum hujus dispositionem virtutis, differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quæ pertinent ad intelligendum; et per usum hujus et exercitium acquirit homo habitum scientiæ; unde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passivo sicut in subjecto; et hic intellectus passivus a principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam, antequam actu intelligat.

Quod autem hæc sint falsa et abusive dicta, evidenter apparet.

1. Operationes enim vitæ comparantur ad animam ut actus secundi ad primum, ut patet, per Philosophum, *De anima*, II, c. I. Actus autem primus in eodem præcedit tempore actum secundum, sicut scientia est ante considerare. In quocumque igitur invenitur aliqua operatio vitæ, oportet imponere aliquam partem animæ, quæ comparatur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum. Sed homo habet propriam operationem supra alia animalia scilicet intelligere et ratiocinari, quæ est operatio hominis inquantum homo est, ut Aristoteles dicit, *Ethic.* I, c. VI. Ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod proprie dat speciem homini, quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum. Hoc autem non potest esse intellectus passivus prædictus, quia principium prædictæ operationis oportet esse impassibile et non mixtum corpori, ut Philosophus probat, *De Anima*, III, c. IV et V; cujus contrarium apparet de intellectu passivo. Non igitur est possibile quod, per virtutem cognitivam quæ dicitur intellectus passivus, homo speciem sortiatur per quam ab aliis animalibus differat.

2. Adhuc. Quod est passio partis sensitivæ non potest ponere in altiori genere vitæ quam sit vita sensitiva, sicut quod est passio animæ nutritivæ non ponit in altiori genere vitæ quam sit vita nutritiva.

1. Hic determinat hunc « intellectum passivum » esse virtutem cogitativam, quem alibi dicit, juxta alios esse appetitum sensitivum. Item distinguit hunc intellectum passivum ab intellectu possibili, quem etiam esse passivum declarat multis in locis, inter quos hunc notamus. In 1-2 q. 51, a 3 dicit : « Duplex est passivum : unum quidem ipsius intellectus possibilis; aliud autem intellectus quem vocat Aristoteles « passivum », qui est ratio particularis, id est vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. »

Constat autem quod phantasia et hujusmodi potentiæ quæ ad ipsam
consequuntur, ut memorativa et consimiles, sunt passiones partis sen-
sitivæ, ut probat Philosophus, *De memoria et reminiscentia*, c. I. Non
igitur, per prædictas virtutes vel aliquam earum, animal aliquod po-
test poni in altiori genere vitæ quam sit vita sensitiva. Homo autem
est in altiori genere vitæ; quod patet per Philosophum, *De anima*, II,
c. III, in fine, qui, distinguens genera vitæ, superaddit intellectivum
quod homini attribuit, sensitivo, quod attribuit communiter omni
animali. Non igitur homo est vivens, vita sibi propria, per virtutem
cogitativam prædictam.

3. Amplius. Omne movens seipsum, secundum quod probat Philo-
sophus, *Physic.* VIII, c. v, componitur ex movente et moto. Homo
autem, sicut et alia animalia, est movens seipsum. Ergo movens et
motum sunt partes ipsius. Primum autem movens in homine est intel-
lectus; nam intellectus suo intelligibili movet voluntatem. Nec potest
dici quod solus intellectus passivus sit movens, quia intellectus pas-
sivus est solum particularium; in movendo autem accipitur uuiversa-
lis opinio quæ est intellectus possibilis, et particularis quæ potest
esse intellectus passivi, ut patet per Aristotelem, *De anima*. III, c. x,
et *Ethic*. VII, c. v. Ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis,
et est dignissimum et formalissimum in ipso, Ergo ab eo speciem sor-
titur, et non ab intellectu passivo.

5. Item. Sicut nihil est potens agere nisi per potentiam activam in
ipso existentem, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passivam
quæ est in ipso; combustibile enim est potens comburi, non solum
quia est aliquid potens comburere ipsum, sed etiam quia in se habet
potentiam ut comburatur. Intelligere autem est quoddam pati, ut dici-
tur *De anima*, III, c. III et IV. Quum igitur puer sit intelligens potentia
et si non actu intelligat, oportet quod sit in eo aliqua potentia quas i t
potens intelligere. Hæc autem potentia est intellectus possibilis. Opor-
tet igitur quod puero jam sit conjunctus intellectus possibilis ante-
quam actu intelligat. Non est igitur continuatio intellectus possibilis
cum homine per formam intellectam in actu: sed ipse intellectus pos-
sibilis inest homini a principio sicut aliquid ejus.

Huic autem rationi respondet Averrhoes prædictus. Dicit enim quod
puer dicitur potentia intelligere duplici ratione: uno modo, quia
phantasmata quæ sunt in ipso sunt intelligibilia in potentia; alio
modo, quia intellectus possibilis est potens continuari cum ipso, et
non quia intellectus sit jam unitus ei.

Ostendendum est autem quod uterque modus sit insufficiens.

1. Alia enim potentia est qua agens potest agere, et alia potentia
qua patiens potest pati; et ex opposito dividuntur. Ex eo igitur quod

convenit alicui quod possit agere, non competit ei quod possit pati. Posse autem intelligere est posse pati, quum intelligere quoddam pati sit, secundum Philosophum, *De anima*, III c. III et IV. Non igitur dicitur puer potens intelligere ex eo quod phantasmata in eo possunt esse intellecta in actu, quum hoc pertineat ad posse agere; phantasmata enim movent intellectum possibilem.

Similiter autem neque potest dici puer posse intelligere quia intellectus possibilis potest continuari cum ipso.

1. Sic enim aliquis dicitur potentia agere vel pati per potentiam activam vel passivam, sicut dicitur albus per albedinem. Non autem aliquis dicitur albus, antequam albedo sit ei conjuncta. Ergo neque dicitur aliquis potens agere vel pati, antequam potentia activa vel passiva ei adsit; non ergo de puero posset dici quod est potens intelligere antequam intellectus possibilis, qui est potentia intelligendi, sit ei continuatus.

2. Item, Habitus est quo quis operatur quum voluerit. Oportet igitur ejusdem esse habitum et operationem quæ est secundum habitum. Sed considerare intelligendo, quod est actus hujus habitus qui est scientia, non potest esse intellectus passivi, sed est ipsius intellectus possibilis; ad hoc enim quod aliqua potentia intelligat, oportet quod non sit actus corporis alicujus. Ergo et habitus scientiæ, non est in intellectu passivo, sed in intellectu possibili. Scientia autem in nobis est, secundum quam dicimur scientes, Ergo et intellectus possibilis est in nobis non secundum esse a nobis separatus.

3. Amplius. Intellectus in habitu, ut adversarius confitetur, est effectus intellectus agentis. Intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia in actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens sicut ars ad materiam, ut Aristoteles dicit (*De anima*, III, c. V). Oportet igitur intellectum in habitu, qui est habitus scientiæ, esse intellectu possibili, non passivo [1].

4. Adhuc. Quæcumque sunt separata secundum esse habent etiam separatas operationes; nam res sunt propter suas operationes, sicut actus primus propter secundum; unde Aristoteles dicit, *De anima*, I, c. I, quod, si aliqua operationum animæ est sine corpore, possibile est animam separari. Operatio autem intellectus possibilis indiget corpore; dicit enim Philosophus, *De anima*, III, c. VII, quod anima potest agere per seipsam, scilicet intelligere, quando intellectus est factus in actu per speciem a phantasmatibus abstractam, quæ non sunt sine corpore. Igitur intellectus possibilis non est omnino a corpore separatus.

[1]. Vide etiam infra cap. LXXIII, n° 1 quinti ordinis

5. Amplius. In substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, per quas de sensibilibus scientiam habent. Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, in eis acciperet sensibilium cognitionem. Non ergo acciperet eam a phantasmatibus, quia natura non abundat superfluis.

Si autem dicatur quod substantiis separatis non adest cognitio sensibilium, saltem oportebit dicere quod eis adsit altior cognitio, quam oportet non deesse intellectui possibili, si prædictas substantias intelligit. Habebit igitur duplicem scientiam, unam per modum substantiarum separatarum, aliam a sensibus acceptam ; quarum altera superflueret.

6. Præterea. Intellectus possibilis est quo intelligit anima, ut dicitur in tertio *De anima*, c. IV. Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, et nos intelligimus eas ; quod patet esse falsum ; habemus enim nos ad eas sicut oculus noctuæ ad solem, ut Aristoteles dicit, *Métaphys.* II, c. I.

His autem respondetur, secundum positionem prædictam. Intellectus enim possibilis, secundum quod est in se subsistens, intelligit substantias separatas, et est in potentia ad eas sicut diaphanum ad lucem ; secundum autem quod continuatur nobis a principio, est in potentia ad formas a phantasmatibus abstractas ; unde nos a principio non intelligimus per eum substantias separatas.

Sed hoc stare non potest.

1. Intellectus enim possibilis ex hoc dicitur, secundum eos, continuari nobis, quod perficitur per species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Prius igitur est considerare intellectum ut in potentia ad hujusmodi species quam ut continuetur nobis. Non igitur, per hoc quod continuatur nobis, est in potentia ad hujusmodi species.

2. Adhuc. Impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere, nisi unum per aliud intelligat ; non enim una potentia simul pluribus actibus perficitur, nisi secundum ordinem. Si igitur intellectus possibilis intelligat substantias separatas et species a phantasmatibus abstractas, oportet quod vel intelligat per species hujusmodi substantias separatas, vel e converso. Quodcumque autem detur, sequitur quod nos intelligimus substantias separatas, quia, si nos intelligimus naturas sensibilium, inquantum intelligit eas intellectus possibilis (intellectus autem possibilis intelligit eas, per hoc quod intelligit substantias separatas), similiter et nos intelligimus ; et similiter, si sit e converso. Hoc autem est manifeste falsum. Non igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas ; non est igitur substantia separata.

CAPUT LXI

Quod prædicta positio sit contra sententiam Aristotelis.

Sed quia huic positioni Averrhoes præstare robur auctoritatis nititur, propter hoc quod dicit Aristotelem ita sensisse, ostendemus manifeste quod prædicta positio est contra sententiam Aristotelis.

Primo quidem, quia Aristoteles, *De anima*, II, c. I, diffinit animam, dicens quod est « actus primus physici corporis, organici, potentia vitam habentis, » et postea subjungit quod « hæc est diffinitio universaliter dicta de omni anima ; » non sicut prædictus Averrhoes fingit, sub dubitatione hoc proferens, ut patet ex exemplaribus græcis[1], et translatione Boetii. Postmodum autem, in eodem capitulo, subjungit esse quasdam partes animæ separabiles, quæ non sunt nisi intellectivæ. Relinquitur igitur quod illæ partes sunt actus corporis.

2. Item. In secundo *De anima*, c. III, intellectum numerat inter potentias animæ, et in auctoritate etiam prædicta, nominat perspectivam potentiam. Non est igitur intellectus extra animam humanam, sed est quædam potentia ejus.

3. Item. In tertio *De anima*, c. IV, incipiens loqui de intellectu possibili, nominat eum partem animæ, dicens : « De parte autem animæ, qua cognoscit anima et sapit ; » in quo mafeste ostendit quod intellectus possibilis sit aliquid animæ.

4. Adhuc autem manifestius, per id quod postea subjungit, declarans naturam intellectus possibilis, dicens : « Dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima » (c. IV) ; in quo manifeste ostenditur intellectum esse aliquid animæ humanæ, quo anima humana intelligit.

Est igitur prædicta positio contra sententiam Aristotelis et contra veritatem ; unde tanquam fictitia repudianda est.

CAPUT LXII

Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili

His igitur verbis Aristotelis consideratis, Alexander posuit intelle-

[1]. « Εἰ δέ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν εἴη ἂν ἡ πρώτη ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ.... Καθόλου μὲν νῦν εἴρηται τι ἐστίν ἡ ψυχή » Aristoteles *De anima*, lib. II, cap. cap. I, n. 6 et 8.

ctum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, ut sic diffinitio communis de anima assignata ab Aristotele, *De anima*, II, c. I, possit sibi convenire. Quia vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit prædictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia, sed consequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu, et, secundum ipsum, est quædam substantia separata; ex qua influentia homo fit intelligens actu. Id autem in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis; et sic videbatur sequi quod ex commixtione determinata in nobis fit intellectus possibilis.

Videtur autem primo aspectu hæc positio verbis et demonstrationi Aristotelis esse contraria. Ostendit enim Aristoteles, *De anima*, III, c. IV et V, ut dictum est, quod intellectus possibilis est immixtus corpori. Hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente mixionem elementorum; quod enim hujusmodi est oportet quod in ipsa elementorum commixtione fundetur; sicut videmus de sapore et odore et aliis hujusmodi. Non igitur positio prædicta Alexandri potest stare cum verbis et demonstratione Aristotelis, ut videtur.

Ad hæc autem Alexander dicit quod intellectus possibilis est ipsa præparatio in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis; præparatio autem ipsa non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori; est enim relatio quædam et ordo unius ad aliud.

Sed hoc manifeste discordat ab intentione Aristotelis.

1. Probat enim Aristoteles, *De anima*, III, c. IV, ex hoc, intellectum possibilem non habere determinate aliquam naturam sensibilium, et per consequens non esse mixtum corpori, quia est receptivus omnium formarum sensibilium et cognoscitivus earum; quod de præpatione non potest intelligi, quia ejus non est recipere, sed magis præparari. Non igitur demonstratio Aristotelis procedit de præparatione, sed de aliquo recipiente præparato.

2. Item. Aristoteles attribuit possibili intellectui pati ab intelligibili, suscipere species intelligibiles, esse in potentia ad eas; comparat etiam eum tabulæ in qua nihil est scriptum, *De anima*, III, c. III et IV. Quæ quidem omnia non possunt dici de præparatione, sed de subjecto præparato. Est igitur contra intentionem Aristotelis quod intellectus possibilis sit præparatio ipsa.

3. Item. intelligere est quædam operatio in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum. Hæc autem operatio attribuitur animæ vel etiam homini; dicitur enim quod anima intelligit vel homo per animam. Oportet igitur aliquod principium in homine esse

a corpore non dependens, quod sit principium talis operationis. Præparatio autem sequens commixtionem elementorum a corpore dependet manifeste. Non est igitur præparatio tale principium quale intellectus possibis; dicit enim Aristoteles, *De anima*, III. c. IV, quod intellectus possibilis est quo anima opinatur et intelligit. Non est igitur intellectus possibilis præparatio.

Si autem dicatur quod principium prædictæ operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente, hoc non videtur sufficere, quia, quum homo de potentia intelligente fiat actu intelligens, oportet quod non solum intelligat per speciem intelligibilem per quam fit actu intelligens, sed per aliquam potentiam intellectivam quæ sit prædictæ operationis principium, sicut et in sensu accidit. Hæc autem potentia ab Aristotele ponitur intellectus possibilis. Intellectus igitur possibilis est non dependens a corpore.

Præterea, species non est intelligibilis actu, nisi secundum quod est depurata ab esse materiali. Hoc autem non potest accidere dum fuerit in aliqua potentia materiali, quæ scilicet sit causata ex principiis materialibus, vel quæ sit actus materialis organi. Oportet igitur poni aliquam potentiam intellectivam in nobis immaterialem, quæ est intellectus possibilis.

CAPUT LXIII.

Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus.

Prædictæ autem opinioni Alexandri de intellectu possibili propinqua est Galeni medici de anima; dicit enim animam esse complexionem. Ad hoc autem dicendum motus est per hoc quod videmus ex diversis complexionibus causari in nobis diversæ passiones quæ attribuuntur animæ; aliquam enim complexionem habentes, ut cholericam, de facili irascuntur; melancholici vero de facili tristantur. Unde et per easdem rationes hæc opinio improbari potest, per quas probata est opinio Alexandri, et per aliquas proprias.

1. Ostensum est enim supra (c. LXII) quod operatio animæ vegetabilis et cognitio sensitiva excedunt virtutem qualitatum activarum et passivarum; et multo magis operatio intellectus. Complexio autem causatur ex qualitatibus activis et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animæ. Unde impossibile est quod aliqua anima sit complexio.

2. Adhuc. Complexio quum sit quoddam constitutum ex contrariis qualitatibus quasi medium inter eas, impossibile est quod sit forma substantialis; nam substantiæ nihil est contrarium, nec suscipit ma-

gis et minus. Anima autem est forma substantialis et non accidentalis; alias per animam non sortiretur aliquid genus vel speciem. Anima igitur non est complexio.

3. Adhuc. Complexio non movet corpus animalis motu locali; sequeretur enim motum dominantis[1], et sic semper deorsum ferretur. Anima autem movet animal in omnem partem. Non est igitur anima complexio.

4. Amplius. Anima regit corpus et repugnat passionibus quæ complexionem sequuntur; ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti; qui tamen magis ab eis abstinent propter aliquid refrenans, ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio.

Deceptus autem fuisse videtur Galenus ex hoc quod non consideravit aliter passiones attribui complexioni et aliter animæ. Complexioni namque attribuuntur sicut disponenti et quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis et hujusmodi; animæ autem, tanquam principali causæ, ex parte ejus quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vindictæ.

CAPUT LXIV

Quod anima non sit harmonia,

Similis autem prædictæ positioni est positio dicentium animam esse harmoniam. Non enim intellexerunt animam esse harmoniam sonorum, sed contrariorum ex quibus videbant componi corpora animata. Quæ quidem opinio in primo libro *De anima* c. IV, videtur attribui Empedocli; Gregorius autem Nyssenus attribuit eam Dinarcho. Unde et improbatur sicut et præcedens, et adhuc propriis rationibus.

1. Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexionem; nec harmonia potest movere corpus aut regere ipsum vel repugnare passionibus, sicut et complexio; intenditur etiam et remittitur, sicut et complexio. Ex quibus omnibus ostenditur quod anima non sit harmonia, sicut nec complexio.

2. Adhuc. Ratio harmoniæ magis convenit qualitatibus corporis quam animæ; nam sanitas est quædam harmonia humorum; fortitudo nervorum et ossium; pulchritudo membrorum et colorum. Non autem potest assignari qualium harmonia sit sensus aut intellectus et cætera quæ ad animam pertinent. Non est igitur anima harmonia.

1. Id est: Sequeretur *corpus* motum *motus* dominantis, scilicet qui dominatur in corporibus.

3. Amplius. Harmonia dicitur dupliciter : uno modo, ipsa compositio ; alio modo, ratio compositionis. Anima autem non est compositio, quia oporteret quod unaquæque pars animæ esset compositio aliquarum partium corporis; quod non est assignare. Similiter non est ratio compositionis, quia, quum in diversis partibus corporis sint diversæ rationes seu proportiones compositionis, singulæ partes corporis haberent singulas animas ; aliam enim animam haberet os et caro et nervus, quum sint secundum diversam proportionem composita ; quod patet esse falsum. Non est igitur anima harmonia.

CAPUT LXV

Quod anima non sit corpus.

Fuerunt autem et alii magis errantes, ponentes animam esse corpus; quorum opiniones licet fuerint diversæ et variæ [2], sufficit eas hic communitur reprobare.

1. Viventia enim, quum sint quædam res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima quæ facit viventia actu. Igitur oportet alterum istorum esse formam et alterum materiam. Corpus autem non potest esse forma, quia corpus non est in altero sicut in materia et subjecto. Anima igitur erit forma ; ergo non est corpus, quum nullum corpus sit forma.

2. Adhuc. Impossibile est duo corpora esse simul. Anima autem non est seorsum a corpore, dum vivit. Non est igitur anima corpus.

3. Amplius. Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, et illud magis erit anima ; videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod erit anima; vel erit in infinitum procedere, quod est impossibile. Non est igitur anima corpus.

4. Item. Sicut supra (c. XLIX) probatum est, et in octavo *Physicorum*, c. IV, probatur, omne movens seipsum componitur ex duobus, quorum alterum est movens et non motum, et alterum est motum. Sed animal est movens seipsum ; movens autem in ipso est anima, motum corpus. Anima igitur est movens non motum. Nullum autem cor-

[2]. Cette doctrine fut celle d'Epicure après Leucippe ; le siècle dernier la vit reparaître avec d'Holbach, Lamettrie et les Encyclopédistes, et notre siècle, qui l'a retrouvée chez les médecins organicistes, la souffre encore de la part des positivistes contemporains.

pus movet nisi motum, ut supra (I. I, c, XII) probatum est. Anima igitur non est corpus.

5. Præterea. Supra (c. LXII) ostensum est quod intelligere non potest esse actio alicujus corporis. Est autem actus animæ. Anima igitur, ad minus intellectiva, non est corpus.

Ea autem quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus facile est solvere.

Ostendunt enim animam esse corpus per hoc quod filius assimilatur patri, etiam in accidentibus animæ, quum tamen filius generetur a patre per decisionem corporalem; et quia anima compatitur corpori; et quia separatur a corpore; separari autem est corporum se tangentium.

Sed contra hoc jam dictum est (c. LXIII in calce) quod complexio corporis est aliqualiter causa animæ passionum per modum disponentis; anima etiam non compatitur corpori nisi per accidens, quia, cum sit forma corporis, movetur per accidens, moto corpore; separatur etiam anima a corpore, non sicut tangens a tacto, sed sicut forma a materia, quamvis et aliquis tactus sit incorporei ad corpus, ut supra (c. LVI) ostensum est.

Movit etiam ad hanc positionem multos, quia crediderunt, quod non est corpus, non esse imaginationem transcendere non valentes, quæ solum circa corpora versatur,

Unde hæc opinio ex persona insipientium proponitur, dicentium de anima: *Fumus flatus est in naribus nostris, et sermo scintillæ ad movendum*[1] *cor*, Sap., II, 2.

CAPUT LXVI

Contra ponentes intellectum et sensum esse idem.

His autem propinquum fuit quod quidam antiquorum philosophorum intellectum a sensu non differe opinabantur[1]; quod quidem impossibile est.

1. Sensus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent; quod ex hoc apparet quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia, sed sic-

[1]. *Commovendum.*

[1]. Le dix-huitième siècle a vu renaître cette opinion avec Locke et Condillac, et elle fut longtemps l'opinion dominante, en France surtout. Si bien qu'on a su gré aux Ecossais, à Kant, et aux éclectiques français, d'avoir combattu cette doctrine, quoiqu'ils ne nous aient pas donné la vérité en échange.

ut a natura mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat. Non est igitur idem intellectus et sensus,

2. Adhuc, sensus non est cognoscitivus nisi singularium ; cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, quum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet. Differt igitur intellectus a sensu.

3. Amplius. Cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia ; quod ex hoc patet quod qualitates sensibiles, quæ sunt propria objecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus ; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem et relationes rerum. Non est igitur idem intellectus et sensus.

4. Præterea. Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili. Intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia ; quin imo qui intelligit majora potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva.

CAPUT LXVII

Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem.

Huic sutem opinioni affine fuit quod quidam posuerunt, intellectum possibilem non esse aliud quam imaginationem ; quod quidem patet esse falsum.

1. Imaginatio enim est etiam in aliis animalibus ; cujus signum est quod, abeuntibus sensibilibus, fugiunt vel persequuntur ea ; quod non esset, nisi in eis imaginaria apprehensio sensibilium remaneret. Intellectus autem in eis non est, quum nullum opus intellectus in eis appareat. Non sunt igitur idem intellectus et imaginatio.

2. Adhuc. Imaginatio non est nisi corporalium et singularium, quum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in tertio *De auima*, c. III. Intellectus autem universalium et incorporalium est. Non est igitur intellectus possibilis imaginatio.

3. Amplius. Impossibile est idem esse movens et motum. Sed phantasmata movent intellectum possibilem, sicut sensibilia sensum, ut Aristoteles dicit, *De anima*, III, c. III et IV. Impossibile est igitur quod sint idem intellectus possibilis et imaginatio.

4. Præterea. Probatum est, in tertio *De anima*, c. IV, quod intellectus non est actus alicujus partis corporis. Imaginatio autem habet organum corporale determinatum. Non est igitur idem imaginatio intellectus possibilis.

Hinc est quod dicitur : *Qui docet nos super jumenta terræ, et super volucres cœli erudit nos*, Job, xxxv, 11 ; per quod datur intelligi quod hominis est aliqua virtus cognoscitiva supra sensum et imaginationem quæ sunt in aliis animalibus.

CAPUT LXVIII

Qualiter substantia intellectualis possit esse corporis forma.

Ex præmissis igitur rationibus concludere possumus quod intellectualis substantia potest corpori uniri ut forma.

Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit (c. LVII) ; neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averrhoes (c. LX), sed ut forma ; neque tamen intellectus, quo homo intelligit, est præparatio in humana natura, ut dixit Alexander (c. LXII), neque complexio, ut Galenus (c. LIII) ; neque harmonia, ut Empedocles (c. LIV) ; neque corpus vel sensus vel imaginatio, ut antiqui dixerunt (c. LXV, LXVI et LXVII) ; relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma ; quod quidem sic potest fieri manifestum.

Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma ; principium autem dico non effectivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse ; quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse ; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quæ est una secundum esse ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est (c. LVI), esse formale principium essendi materiæ, quas esse suum communicans materiæ ; non est enim inconveniens quod idem sit esse in quod subsistit compositum et forma ipsa, quum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.

Potest autem objici quod substantia intellectualis esse suum materiæ corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiæ intellectualis et materiæ corporalis ; diversorum enim generum est diversus modus essendi, et nobilioris substantiæ nobilius esse.

Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiæ esset sicut esse substantiæ intellectualis. Non est autem item ita ; est enim esse materiæ corporalis ut recipientis et subjecti ad aliquid altius levati, substantiæ autem intellectualis ut principii et secundum propriæ naturæ congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quæ est anima humana.

Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis; sicut quædam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea quæ sunt immobilia et solum tactum habent et terræ in modum plantarum stringuntur; unde et beatus Dionysius dicit, *De divinis nomin.*, c. vii, quod « divina sapientia conjungit fines superiorum principiis inferiorum. » Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum, æqualiter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam quæ tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et ejus materia; sed forte magis, quia quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.

Quamvis autem sit unum esse formæ et materiæ, non tamen oportet quod materia semper adæquet esse formæ; imo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam; quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus. Unumquodque enim operatur secundum quod est; unde forma cujus operatio excedit conditionem materiæ, et ipsa, secundum dignitatem sui esse, superexcedit materiam. Invenimus enim aliquas infimas formas, quæ in nullam operationem possunt nisi ad quam se extendunt qualitates quæ sunt dispositiones materiæ, ut calidum, frigidum, humidum, siccum, rarum, densum, grave et leve, et his similia, sicut formæ elementorum; unde istæ sunt formæ omnino materiales et totaliter immersæ materiæ.

Super has inveniuntur formæ mixtorum corporum, quæ licet non se extendant ad aliqua operata quæ non possunt compleri per qualitates prædictas, interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute corporali, quam tamen sortiuntur ex corporibus cœlestibus, quæ consequitur eorum speciem, sicut adamas trahit ferrum.

Super has iterum inveniuntur aliquæ formæ quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quæ excedunt virtutem qualitatum prædictarum, quamvis qualitates prædictæ organicæ ad harum operationes deserviant; sicut sunt animæ plantarum, quæ etiam assimilantur non solum virtutibus corporum cœlestium in excedendo qualitates activas et passivas, sed etiam ipsis motoribus corporum cœlestium, inquantum sunt principia motus rebus viventibus quæ movent seipsas.

Super has formas inveniuntur aliæ formæ similes superioribus substantiis, non solum in movendo, sed etiam aliqualiter in cognoscendo

et sic sunt potentes in operationes ad quas nec organicæ qualitates prædictæ deserviunt, quum operationes hujusmodi non compleantur nisi mediante organo corporali, sicut sunt animæ brutorum animalium; sentire enim et imaginari non complentur calefaciendo et infrigidando, licet hæc sint necessaria ad debitam organi dispositionem.

Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis, etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere; et sic est potens in operationèm quæ completur absque organo corporali omnino; et hæc est anima intellectiva; nam intelligere non fit per organum corporale.

Unde oportet quod id principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva et excedit materiæ conditionem corporalis, non sit totaliter comprehensum a materia aut ei immersum, sicut aliæ formæ materiales; quod ejus operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipsum intelligere animæ humanæ indiget potentiis quæ per quædam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.

CAPUT LXIX

Solutio rationum quibus supra probatur quod substantia intellectualis non potest corpori uniri ut forma.

His autem consideratis, non est difficile solvere quæ contra prædictam unionem supra posita sunt (c. LVI).

1. In prima enim ratione falsum supponitur; non enim corpus et anima sunt duæ substantiæ actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu exsistens; corpus enim hominis non est idem actu, præsente anima et absente, sed anima facit ipsum actu esse.

2. Quod autem secundo objicitur, formam et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia ejusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quæ, seorsum exsistentia, essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis ut principia.

3. Non autem oportet substantiam intellectualem esse formam materialem, quamvis esse ejus sit in materia, ut tertia ratio procedebat; non enim est in materia sicut materiæ immersa vel a materia totaliter comprehensa, sed alio modo, ut dictum est (c. LVIII).

4. Nec tamen, per hoc quod substantia intellectualis unitur corpori ut forma, removetur quod a philosphis dicitur, *De anima*, III, c. IV,

intellectum esse a corpore separatum ; et est quarta ratio. Est enim in anima considerare et ipsius essentiam et potentiam ejus. Secundum essentiam quidem suam, dat esse tali corpori ; secundum potentiam vero, operationes proprias efficit. Si igitur operatio animæ per organum corporale completur, oportet quod potentia animæ, quæ est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio ejus completur, sicut visus est actus oculi. Si autem operatio ejus non compleatur per organum corporale, potentia ejus non erit actus alicujus corporis; et per hoc dicitur intellectus esse separatus, non quin substantia animæ, cujus est potentia intellectus, nec anima intellectiva sit corporis actus ut forma dans tali corpori esse.

5. Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis ejus operatio sit per corpus, ac per hoc omnis ejus virtus sit alicujus corporis actus, ut quinta ratio procedebat. Jam enim ostensum est (c. LXVIII) quod anima humana non sit talis forma quæ sit totaliter immersa materiæ, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata; unde et operationem producere potest absque corpore, id est quasi non dependens a corpore in operando, quia nec etiam in essendo dependet a corpore.

Eodem etiam modo patet quod ea quibus Averrhoes suam opinionem confirmare nititur non probant substantiam intellectualem corpori non uniri ut formam.

1. Verba enim Aristotelis, quæ dicit, *De anima*, III, c. IV et V, de intellectu possibili, quod est impassibilis et immixtus et separatus, non cogunt confiteri quod substantia intellectiva non sit unita corpori ut forma dans esse. Verificantur enim, etiam si dicatur quod intellectiva potentia, quam Aristoteles vocat potentiam perspectivam, *De anima*, II, c. XII, non sit alicujus organi actus quasi per ipsum suam exercens operationem; et hoc etiam sua demonstratio declarat; ex operatione enim intellectuali, qua anima intelligit, ostendit ipsum immixtum esse vel separatum; operatio autem pertinet ad potentiam ut ad principium.

2. Unde patet quod nec demonstratio Aristotelis hoc concludit quod substantia intellectiva non uniatur corpori sicut forma. Si enim ponamus substantiam animæ, secundum esse, corpori sic unitam, intellectum autem nullius organi actum esse, non sequitur quod intellectus habeat aliquam naturam determinatam (de naturis dico sensibilium), quum non ponatur harmonia vel ratio alicujus organi, sicut de sensu dicit Aristoteles, *De anima*, II, c. XII, quod est quædam ratio organi; non enim habet intellectus operationem communem cum corpore.

3. Quod autem, per hoc quod Aristoteles dicit intellectum esse immixtum vel separatum, non intendit excludere ipsum esse partem sive

potentiam animæ quæ est forma totius corporis, patet per hoc quod dicit in fine primi *De anima*, contra illos qui dicebant animam in diversis partibus corporis diversas sui partes habere : « Si tota anima » omne corpus continet, convenit et partium unamquamque aliquid » corporis continere. Hoc autem videtur impossibile; qualem enim » partem aut quo modo intellectus continebit, grave est fingere. »

CAPUT LXX.

Quod, secundum dicta Aristotelis, oporteat ponere intellectum uniri corpori ut formam. (I, q. LXXVI, a. I.)

Et quia Averrhoes maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat quod necessarium est dicere, secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam.

Probat enim Aristoteles, *Phys.* VII, c. I, VIII, c. V, quod in motoribus et motis impossibile est procedere in infinitum; unde concludit quod necesse est devenire ad aliquod primum motum quod vel moveatur ab immobili vel moveat seipsum; et de his duobus accipit secundum, scilicet quod primum mobile moveat seipsum, ea ratione quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud. Deinde ostendit, *Physic.* VIII, c. V, quod movens seipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia est mota. Oportet igitur primum seipsum movens componi ex duabus partibus, quarum una est movens. Omne autem hujusmodi est animatum, secundum opinionem Aristotelis; unde et in secundo *De cœlo*, c. II, dicitur expresse quod cœlum est animatum, et propter hoc oportet in eo ponere differentias positionis, non solum quoad nos, sed etiam secundum se.

Inquiramus igitur, secundum opinionem Aristotelis, qua anima sit cœlum animatum.

Probat etiam, *Metaphys.* XII, c. VII, quod, in motu cœli, est considerare aliquid quod movet omnino immotum, et aliquid quod movet motum. Id autem quod movet omnino immotum movet sicut desiderabile; nec nubium quin ab eo quod movetur. Ostendit autem quod non sicut desiderabile desiderio concupiscentiæ, quod est desiderium sensus, sed sicut desiderabile intellectuali desiderio; unde dicit quod primum movens non motum est desiderabile et intellectuale. Igitur id quod ab eo movetur, scilicet cœlum, est desiderans et intelligens, nobiliori modo quam nos, ut subsequenter probat. Est igitur cœlum compositum, secundum opinionem Aristotelis, ex anima intellectuali

et corpore; et hoc signat in secundo *De anima*, c. III, ubi dicit quod « quibusdam inest intellectivum et intellectus, ut hominibus, et si ali» quid alterum hujusmodi est aut etiam honorabilius, » scilicet cœlum. Constat autem quod cœlum non habet animam sensitivam, secundum opinionem Aristotelis, *De cœlo*, II, c. I; haberet enim diversa organa, quæ non competunt simplicitati cœli; et ad hoc signandum subjungit Aristoteles, *De anima*, II, c. III, quod quibus de numero corruptibilium inest intellectus insunt omnes aliæ potentiæ, ut daret intelligere quod aliqua incorruptibilia habent intellectum, quæ non habent alias potentias animæ, scilicet corpora cœlestia. Non poterit igitur dici quod intellectus continuetur corporibus cœlestibus per phantasmata; sed oportebit dicere quod intellectus secundum suam substantiam uniatur corpori cœlesti ut forma.

Sic igitur et corpori humano, quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum et æqualitate suæ complexionis cœlo ab omni contrarietate absoluto simillimum, secundum intentionem Aristotelis, substantia intellectualis unitur, non per aliqua phantasmata, sed ut forma ipsius.

Hoc autem quod dictum est de animatione cœli non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet, sive sic sive aliter dicatur; unde Augustinus, *Enchirid.* c. LVIII: « Nec illud « quidem certum habeo utrum ad eamdem societatem (scilicet Ange« lorum), pertineant sol et luna et cuncta sidera; quamvis nonnullis « lucida esse corpora, non cum sensu vel intelligentia, videantur. »

CAPUT LXXI

Quod anima immediate unitur corpori

Ex præmissis autem concludi potest quod anima immediate corpori unitur; nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori uniens: vel phantasmata, sicut dicit Averrhoes; vel potentias ipsius, sicut quidam dicunt; vel etiam spiritum corporalem, sicut alii dixerunt[1].

Ostensum est enim quod anima unitur corpori ut forma ejus; forma autem unitur materiæ absque omni medio; per se enim competit formæ quod sit actus corporis, et non per aliquid aliud; unde nec est

[1]. On peut rapporter à cette opinion, outre le *spiritus*, que tous les anciens, et Epicure lui-même distinguaient de l'âme et du corps, les *esprits animaux* de Descartes, le *médiateur plastique* de Cudworth, et le *fluide vital* ou *fluide nerveux* des vitalistes modernes.

aliquid unum faciens ex materia et forma, nisi agens quod potentiam reducit ad actum, ut probat Aristoteles, *Metaphys.* VIII, c. vi; nam materia et forma se habent ut potentia et actus.

Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam et corpus, etsi non in essendo, tamen in movendo et in via generationis. In movendo quidem, quia, in motu quo anima movet corpus, est quidam ordo mobilium et motorum; anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias; unde, mediante potentia, movet corpus, et adhuc membra, mediante spiritu, et ulterius unum organum, mediante alio organo. In via autem generationis, dispositiones ad formam præcedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo: unde et dispositiones corporis, quibus fit proprium perfectibile talis formæ, hoc modo possunt dici mediæ inter animam et corpus.

CAPUT LXXII

Quod anima sit tota in toto et tota in qualibet parte (I, q. LXXVI a. VIII).

Per eadem autem ostendi potest animam totam in toto corpore esse et totam in singulis partibus.

1. Oportet enim proprium actum in proprio perfectibili esse. Anima autem est actus corporis organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore et non in una parte tantum, secundum suam essentiam secundum quam est forma corporis. Sic autem anima est forma totius corporis quod est etiam forma singularum partium; si enim esset forma totius et non partium, non esset forma substantialis talis corporis; sicut forma domus, quæ est forma totius et non singularum partium, est forma accidentalis.

2. Quod autem anima est forma substantialis totius et partium, patet per hoc quod ab ea sortitur speciem et totum et partes; unde, ea abscedente, neque totum neque partes remanent ejusdem speciei; nam oculus mortui et caro ejus non dicuntur nisi æquivoce. Si igitur anima est actus singularum partium (actus autem est in eo cujus est actus), relinquitur quod sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis.

Quod autem tota, manifestum est; quum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi sicut diversimode accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter: uno quidem modo, inquantum dividitur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti; alio modo, inquantum dividitur aliquid secundum

divisionem essentiæ, sicut forma et materia dicuntur partes compositi. Dicitur ergo totum et secundum quantitatem et secundum essentiæ perfectionem. Totum autem et partes, secundum quantitatem dicta, formis non conveniunt nisi per accidens, scilicet inquantum dividuntur divisione subjecti quantitatem habentis ; totum autem vel pars, secundum perfectionem essentiæ, invenitur in formis per se. De hac igitur totalitate loquendo quæ per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto, et tota in qualibet parte ejus ; nam albedo, sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita et in parte qualibet ejus. Secus autem est de totalitate quæ per accidens attribuitur formis ; sic enim non possumus dicere quod tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur est aliqua forma quæ non dividatur divisione subjecti, sicut sunt animæ animalium perfectorum, non erit opus distinctione, quam eis non competat nisi una totalitas ; sed absolute dicendum est eam totam esse in qualibet corporis parte ; nec est hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non sic esse indivisibilem ut punctum [1], neque sic incorporeum corporeo conjungi sicut corpora ad invicem conjunguntur, ut supra (c. LVI) expositum est.

Hac igitur occasione, a quibusdam philosophis dictum est animam esse in aliqua parte corporis, sicut ab ipso Aristotele, *De animalium motione*, c, IX et X, dicitur esse in corde, quia aliqua potentiarum ejus illi parti corporis attribuitur ; vis enim motiva, de qua Aristoteles in libro illo agebat, est principaliter in corde per quod anima in totum corpus motum et alias hujusmodi operationes diffundit [2].

CAPUT LXXIII

Quod intellectus possibilis non est unus in omnibus hominibus.
(I, q. LXXVII, a. II.)

Ex præmissis autem evidenter ostenditur non esse unum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt et qui erunt et qui fuerunt, ut Averrhoes fingit, *De anima*, l. III.

1. Cette erreur, causée par l'imagination, est très fréquente de nos jours, même parmi les philosophes. On se représente l'âme comme un point mathématique. Dès lors, il est impossible de comprendre comment elle s'unit à tout le corps à la fois, et surtout comment elle est tout entière dans tout le corps, et toute entière dans chacune de ses parties.

2. Quum enim de potentiis animæ agitur, patet unamquamque non esse in qualibet parte corporis. Potentia visiva non est in manu aut pedc, sed in solis oculis ita potentia auditiva in solis auribus, potentia imaginativa in solo cerebro ; intellectus autem et voluntas non in aliqua parte corporis, sed in sola anima.

1. Ostensum est enim (c. LVII) quod substantia intellectus unitur corpori humano ut forma. Impossibile est autem unam formam esse nisi unius materiæ, quia proprius actus in propria potentia fit; sunt enim ad invicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum.

2. Præterea. Aristoteles, *De anima*, I, c. XI, reprehendit antiquos de hoc quod, disserentes de anima, nihil de proprio susceptibili, dicebant; quasi esset contingens, secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus inducere. Non est igitur possibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quæ est proportio animæ hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animæ hujus hominis ad corpus hujus hominis. Non est igitur possibile animam hujus hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. Sed anima hujus hominis est per quam hic homo intelligit; homo enim per animam intelligit, secundum sententiam Aristotelis, *De anima*, I, c. v. Non est igitur unus intellectus istius et illius hominis.

3. Amplius. Ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unum enim et ens se consequntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas rei sequitur unitatem formæ. Impossibile est igitur diversorum individuorum hominum esse formam unam. Forma autem hujus hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum.

Si autem dicatur quod anima sensitiva hujus hominis sit alia ab anima sensitiva illius, et pro tanto non est unus homo, licet sit unus intellectus, hoc stare non potest.

Propria enim operatio cujuslibet rei consequitur et demonstrat speciem ipsius. Sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere, ut Aristoteles dicit, *Ethic.*, I, c, VI. Unde oportet quod, sicut hoc individuum est animal propter sensum, secundum Aristotelem, *De anima*, II, c. II, ita sit homo propter id quo intelligit. Id autem quo intelligit anima vel homo per animam, est intellectus possibilis, ut dicitur in tertio *De anima*, c. IV. Est igitur hoc individuum homo per intellectum possibilem. Si igitur hic homo habet aliam animam sensitivam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed unum et eumdem, sequitur quod sint duo animalia, sed non duo homines; quod patet impossibile esse. Non igitur est unus intellectus possibilis omnium hominum.

His autem rationibus respondet Commentator prædictus, dicens quod intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicet per speciem intelligibilem, cujus unum subjectum est phantasma in nobis exsistens, quod est in diversis diversum; et sic intellectus possibilis numeratur in diversis, non ratione suæ substantiæ, sed ratione suæ formæ.

Quod autem hæc responsio nulla sit apparet per ea quæ supra (c. LIX dicta sunt. Ostensum est enim supra quod non est possibile hominem intelligere, si sic solum intellectus possibilis continuaretur nobiscum. Dato autem quod prædicta continuatio sufficeret ad hoc quod homo esset intelligens, adhuc responsio dicta rationes supradictas non solvit.

1. Secundum enim dictam positionem, nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solum phantasma ; et hoc ipsum phantasma non erit numeratum secundum quod intellectum est in actu, quia sic est in intellectu possibili et est abstractum a materialibus conditionibus per intellectum agentem. Phantasma autem, secundum quod est intellectum in potentia, non excedit gradum animæ sensitivæ

2. Adhuc. Non remanebit alius hic homo ab illo nisi per animam sensitivam ; et sequitur prædictum inconveniens, quod non sint plures homines hic et ille.

3. Præterea. Nihil sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est actu. Phantasma autem, secundum quod est numeratum, est tantum in potentia ad esse intelligibile. Ergo per phantasma, secundum quod numeratur, non sortitur hoc individuum speciem animalis intellectivi, quod est ratio hominis ; et sic remanebit illud quod speciem humanam dat non esse numeratum in diversis.

4. Item. Illud a quo homo sortitur speciem oportet semper esse manens in eodem individuo dum durat ; alias individuum non semper esset unius et ejusdem speciei, sed quandoque hujus, quandoque illius. Phantasmata autem non semper eadem manent in uno homine, sed quædam de novo adveniunt, et quædam præexsistentia abolentur. Individuum igitur hominis neque per phantasma sortitur speciem, neque per ipsum continuatur principio suæ speciei, quod est intellectus possibilis.

Si autem dicatur quod hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatibus, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet imaginativa, memorativa, et cogitativa quæ est propria homini, quam Aristoteles, *De anima*, III, c. v, passivum intellectum vocat, adhuc sequuntur eadem inconvenientia :

1. Quia, quum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale per quod agit, non transcendit genus animæ sensitivæ. Homo autem ex anima sensitiva non habet quod sit homo, sed quod sit animal. Adhuc igitur relinquitur, quod numeretur in nobis solum id quod competit homini in quantum est animal.

2. Præterea. Virtus cogitativa, quum operetur per organum, non est id quo intelligimus, quum intelligere non sit operatio alicujus or-

gani. Id autem quo intelligimus est id quo homo est homo, quum intelligere sit propria operatio hominis, consequens ejus speciem. Non est igitur hoc individuum homo per virtutem cogitativam, neque hæc virtus est id per quod homo substantialiter differt a brutis, ut Commentator prædictus fingit.

4. Item. Id quo aliquid operatur aut agit est principium ad quod sequitur operatio, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad multitudinem aut unitatem; ab eodem enim calore non est nisi unum calefacere sive una calefactio activa, quamvis possit esse multiplex calefieri sive multæ calefactiones passivæ secundum diversitatem calefactorum simul per unum calorem. Intellectus autem possibilis est quo intelligit anima, ut dicit Aristoteles, *De anima*, III, c. IV et V. Si igitur intellectus possibilis hujus et illius hominis sit unus et idem numero, necesse erit etiam intelligere utriusque esse unum et idem, quod patet esse impossibile; nam diversorum individuorum impossibile est esse operationem unam. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse unum hujus et illius.

Si autem dicatur quod ipsum intelligere multiplicatur secundum diversitatem phantasmatum, hoc stare non potest.

1. Sicut enim dictum est, unius agentis una est actio, quæ multiplicatur solum secundum diversa subjecta in quæ transit illa actio. Intelligere autem et velle et hujusmodi non sunt actiones transeuntes in exteriorem materiam, sed manent in ipso agente quasi perfectiones ipsius agentis, ut patet per Aristotelem, *Metaphys.* XII, c. VII. Non potest igitur unum intelligere intellectus possibilis multiplicari per diversitatem phantasmatum.

3. Adhuc. Intellectus possibilis intelligit hominem, non secundum quod est hic homo, sed inquantum est homo simpliciter secundum rationem speciei. Hæc autem ratio una est, quantumcumque phantasmata hominis multiplicentur vel in uno homine vel in diversis secundum diversa individua hominis, quorum proprie sunt phantasmata. Multiplicatio igitur phantasmatum non potest esse causa quod multiplicetur ipsum intelligere intellectus possibilis respectu unius speciei; et sic adhuc remanebit una actio numero diversorum hominum.

4. Item. Proprium subjectum habitus scientiæ est intellectus possibilis, quia ejus actus est considerare secundum scientiam. Accidens autem, si sit unum secundum speciem, non multiplicatur nisi secundum subjectum. Si igitur intellectus possibilis sit unus omnium hominum, necesse erit quod scientiæ habitus si sit idem secundum speciem, puta habitus grammaticæ, sit idem numero in omnibus hominibus; quod est inopinabile. Non est igitur intellectus possibilis unus in omnibus.

Sed ad hoc dicunt quod subjectum habitus scientiæ non est intelle-

ctus possibilis, sed intellectus passivus et virtus cogitativa; quod quidem esse non potest.

1. Nam, sicut probat Aristoteles, *Ethic.*, II, c. I, ex similibus actibus fiunt similes habitus, qui similes etiam actus reddunt. Ex actibus autem intellectus possibilis fit habitus scientiæ in nobis, et ad eosdem actus potentes sumus secundum habitum scientiæ. Habitus igitur scientiæ est in intellectu possibili, non passivo.

2. Adhuc. Scientia est de conclusionibus demonstrationum; nam demonstratio est syllogismus faciens scire, ut Aristoteles dicit, *Analytic. poster.* I, c. II. Conclusiones autem demonstrationum sunt universales, sicut et principia. Est igitur in illa virtute quæ est cognitiva universalium. Intellectus autem passivus non est cognoscitivus universalium, sed particularium intentionum. Non est igitur subjectum habitus scientiæ.

3. Præterea. Contra hoc sunt plures rationes adductæ supra (c. LIX), quum de unione intellectus possibilis ad hominem ageretur.

Videtur autem ex hoc fuisse deceptio, in ponendo habitum scientiæ in intellectu passivo esse, quia homines invenientur promptiores vel minus prompti ad scientiarum considerationes, secundum diversam dispositionem virtutis cogitativæ et imaginativæ.

1. Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis, prout etiam dependet a bonitate tactus et corporis complexione, secundum quod dicit Aristoteles, *De anima*, II, c. IX, homines boni tactus et mollis carnis esse bene aptos mente. Ex habitu autem scientiæ inest facultas considerandi, sicut ex proximo principio actus; oportet enim quod habitus scientiæ perficiat potentiam qua intelligimus, ut agat quum voluerit faciliter, sicut et alii habitus potentias in quibus sunt.

2. Item. Dispositiones prædictarum virtutum sunt ex parte objecti, scilicet phantasmatis, quod, propter bonitatem harum virtutum, præparatur ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem. Dispositiones autem quæ sunt ex parte objectorum non sunt habitus, sed quæ sunt ex parte potentiarum; non enim dispositiones quibus terribilia fiunt magis toleranda, sunt habitus fortitudinis, sed dispositio qua pars animæ, scilicet irascibilis, disponitur ad terribilia sustinenda. Ergo manifestum est quod habitus scientiæ non est in intellectu passivo, ut Commentator prædictus dicit, sed magis in intellectu possibili.

1. Item. Si unus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem semper fuisse, si homines semper fuerunt, sicut ponunt; et multo magis intellectum agentem, quia agens est honorabilius patiente, ut Aristoteles dicit, *De anima*, III, c. v. Sed si agens est æternum et recipiens æternum, oportet recepta esse æterna. Ergo species intelligibiles ab æterno fuerunt in intellectu possibili

non igitur de novo erit quod recipiat aliquas species intelligibiles. Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum, neque phantasia, et redibit opinio Platonis, quod scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita.

Sed ad hoc respondet prædictus Commentator quod species intelligibiles habent duplex subjectum : ex uno quorum habent æternitatem, scilicet ab intellectu possibili ; ab alio autem habent novitatem, scilicet a phantasmate ; sicut etiam speciei visibilis subjectum est duplex, scilicet res extra animam et potentia visiva. Hæc autem responsio stare non potest.

1. Impossibile enim est quod actio et perfectio æterni dependeat ab aliquo temporali. Phantasmata autem temporalia sunt et de novo quotidie in nobis facta ex sensu. Impossibile est igitur quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit actu et operatur, dependeant a phantasmatibus, sicut species visibiles dependent a rebus quæ sunt extra animam.

2. Amplius. Nihil recipit quod jam habet, quia, recipiens oportet esse denudatum a recepto, secundum Aristotelem, *De anima*, III, c. II. Sed species intelligibiles, ante meum sentire vel tuum, fuerunt in intellectu possibili ; non enim qui fuerunt ante nos intellexissent, nisi intellectus possibilis fuisse reductus in actum per species intelligibiles. — Nec potest dici quod species illæ, prius receptæ in intellectu possibili, esse cessaverunt, quia intellectus possibilis non solum recipit, sed conservat quæ recipit ; unde, in tertio *De anima*, c. IV, dicitur esse locus specierum. Igitur ex phantasmatibus nostris non recipiuntur species in intellectu possibili. — Frustra igitur per intellectum agentem fiunt intelligibilia actu nostra phantasmata.

3. Præterea. Ex hoc videtur sequi quod intellectus possibilis non indigeat phantasmatibus ad intelligendum. Nos autem per intellectum possibilem intelligimus. Neque igitur nos sensu et phantasmate indigebimus ad intelligendum ; quod est manifeste falsum et contra sententiam Aristotelis, *De Anima*, III, c. VII et VIII.

Si autem dicatur quod pari ratione non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conservatæ, etiamsi intellectus possibiles sint plures in diversis, quod est contra Aristotelem, qui dicit, *De anima*, III, c. VIII, quod « nequaquam « sine phantasmate intelligit anima, » patet quod non est conveniens obviatio.

1. Intellectus enim possibilis, sicut et quælibet substantia, operatur secundum modum suæ naturæ. Secundum autem naturam suam est forma corporis ; unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo

materiali; cujus signum est quod, in doctrinis universalibus, exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspiciatur. Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligilem, et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem: ante enim indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem; unde se habet ad intellectum possibilem ut objectum movens; sed, post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suæ speciei; unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus, formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine. Si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad objectum motivum.

2. Item. Intellectus possibilis est quo anima et homo intelligit, secundum Aristotelem, *De anima*, III, c. VI. Si autem intellectus possibilis est unus omnium ac æternus, oportet quod in ipso jam sint receptæ omnes species intelligibiles eorum quæ a quibuslibet hominibus sunt scita vel fuerunt. Quilibet igitur nostrum qui per intellectum possibilem intelligit, imo cujus intelligere est ipsum intelligere intellectus possibilis, intelliget omnia quæ sunt vel fuerunt a quibuscumque intellecta, quod patet esse falsum.

Ad hoc autem Commentator prædictus respondet, dicens quod nos non intelligimus per intellectum possibilem, nisi secundum quod continuatur nobis per nostra phantasmata; et, quia non sunt eadem phantasmata apud omnes nec eodem modo disposita, nec quidquid intelligit unus intelligit alius. Et videtur hæc responsio consonare præmissis; nam, etiamsi intellectus possibilis non est unus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu possibili, nisi adsint phantasmata ad hoc disposita.

Sed quod dicta responsio non possit totaliter inconveniens evitare, sic patet.

Quum intellectus possibilis factus est actu per speciem intelligibilem receptam, potest agere per seipsum, ut dicit Aristoteles, *De anima*, III, c. III; unde videmus quod illud cujus scientiam semel accepimus est in potestate nostra iterum considerare quum volumus, nec impedimur propter phantasmata; quia in potestate nostra est formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus, nisi forte esset impedimentum ex parte organi cujus est: sicut accidit in phreneticis et lethargicis, qui non possunt habere liberum actum phantasiæ et memorativæ. Et propter hoc Aristoteles dicit, *Physic*, VIII, c. IV, quod ille qui jam habet habitum scientiæ, licet sit potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nisi removent prohibens, sed potest ipse exire in actum considerationis, ut vult. S

autem in intellectu possibili sunt species intelligibiles omnium scientiarum (quod oportet dicere, si est unus et æternus), necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem erit sicut est illius qui jam habet scientiam ad considerandum secundum scientiam illam, quod etiam sine phantasmatibus non posset. Quum igitur quilibet homo intelligat per intellectum possibilem, secundum quod est reductus in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare, quum voluerit scita omnium scientiarum; quod est manifeste falsum; sic enim nullus indigeret doctore ad acquirendum scientiam. Non igitur est unus et æternus intellectus possibilis.

CAPUT LXXIV

De opinione Avicennæ, qui posuit formas intelligibiles non conservari in intellectu possibili (I q. LXXIX. a, VI.)

Prædictis autem rationibus obviare videntur quæ Avicenna ponit. Dicit enim, *De anima*, c. VI, quod in intellectu possibili non remanent species intelligibiles, nisi quamdiu actu intelliguntur.

Quod quidem ex hoc probare nititur quia, quamdiu formæ apprehensæ manent in potentia apprehensiva, actu apprehenduntur; ex hoc enim sensus fit sensus in actu quod est idem cum sensato in actu, et similiter intellectus in actu est idem cum intellecto in actu; unde videtur quod, quandocumque sensus vel intellectus est factus unum cum sensato vel intellecto, secundum hoc quod habet formam ipsius, fit apprehensio in actu per sensum vel per intellectum. Vires autem quæ conservant formas non apprehensas in actu dicit non esse vires apprehensivas, sed thesauros virtutum apprehensivarum; sicut imaginatio, quæ est thesaurus formarum apprehensarum per sensum, et memoria, secundum ipsum, quæ est thesaurus intentionum apprehensarum absque sensu; sicut quum ovis apprehendit inimicitiam lupi. Hoc autem contingit hujusmodi virtutibus quod conservant formas non apprehensas actu, inquantum habent quædam organa corporea in quibus recipiuntur formæ receptione propinqua apprehensioni; et propter hoc virtus apprehensiva, convertens se ad hujusmodi thesauros, apprehendit in actu.

Constat autem quod intellectus possibilis est virtus apprehensiva, et quod non habet organum corporeum; unde concludit quod impossibile est quod species intelligibiles conserventur in intellectu possibili, nisi quamdiu intelligit actu Oportet ergo quod vel ipsæ species intelligibiles conserventur in aliquo organo corporeo; vel oportet quod formæ intelligibiles sint per se exsistentes, ad quas comparetur intel-

lectus possibilis noster sicut speculum ad res quæ videntur in speculo vel oportet quod species intelligibiles fluant in intellectum possibilem de novo ab aliquo agente separato, quandocumque actu intelligit.

Primum autem horum trium est impossibile, quia formæ exsistentes in potentiis utentibus organis corporalibus sunt intelligibiles in potentia tantum. Secundum autem est opinio Platonis, quam reprobat Aristoteles, *Metaphys.*, I, c. vi. Unde concludit tertium, quod quandocumque intelligimus actu, fluunt species intelligibiles in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente quem ponit ipse quamdam substantiam separatam.

Si vero aliquis objiciat contra eum quod tunc non est differentia inter hominem, quum primo addiscit et quum postmodum vult considerare in actu quæ prius didicit, respondet quod addiscere nihil aliud est quam acquirere perfectam habitudinem conjungendi se intelligentiæ agenti, ad recipiendum ab ea formam intelligibilem; et ideo, ante addiscere est nuda potentia in homine ad talem receptionem, addiscere vero est sicut potentia adaptata.

Videtur etiam huic opinioni consonare quod Aristoteles, *De memoria*, c. i, ostendit, memoriam non esse in parte animæ sensitiva; ex quo videtur quod conservatio specierum intelligibilium non pertineat ad partem intellectivam. Sed si diligenter consideretur, hæc positio, quantum ad originem, parum aut nihil differt a positione Platonis. Posuit enim Plato formas intelligibiles esse quasdam substantias separatas, a quibus scientia fluebat in animas nostras; hic autem ponit ab una substantia separata, quæ est intellectus agens secundum ipsum, scientiam in animas nostras fluere. Non autem differt, quantum ad modum acquirendi scientiam, utrum ab una vel pluribus substantiis separatis nostra causetur scientia; utrobique enim sequetur quod scientia nostra non causetur a sensibilibus; cujus contrarium apparet per hoc quod qui caret aliquo sensu caret scientia sensibilium quæ cognoscuntur per sensum illum.

Dicere autem quod, per hoc quod intellectus possibilis inspicit singularia quæ sunt in imaginatione, illustratur luce intellectus agentis ad cognoscendum universale, et quod actiones virium inferiorum scilicet imaginationis et memorativæ et cogitativæ, sunt aptantes animam ad recipiendum emanationem intelligentiæ agentis, est novum.

1. Videmus enim quod anima nostra tanto magis disponitur ad recipiendum a substantiis separatis, quanto magis a corporalibus et sensibilibus removetur: per recessum enim ab eo quod infra est, acceditur ad id quod supra est. Non igitur est verisimile quod, per hoc quod anima respicit ad phantasmata corporalia, disponatur ad recipiendam influentiam intelligentiæ separatæ

Plato autem radicem suæ positionis melius est prosecutus; posuit

enim quod sensibilia non sunt disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum, sed solum expergescentia intellectum ad considerandum ea quorum scientiam habebat ab exteriori causatam. Ponebat enim quod a principio a formis separatis causabatur scientia in animabus nostris omnium scibilium; unde addiscere dixit esse quoddam reminisci. Et hoc necessarium est secundum ejus positionem; nam, quum substantiæ separatæ sint immobiles et semper eodem modo se habentes, semper ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra quæ est ejus capax.

2. Idem. Videmus quod diversa, quæ in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum; sicut sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum. Apprehendere igitur et conservare (quæ, in parte animæ sensitiva, pertinent ad diversas potentias) oportet quod, suprema potentia, scilicet intellectu, uniantur.

3. Præterea. Intelligentia agens, secundum ipsum, influit omnes scientias. Si igitur addiscere nihil est aliud quam aptari ut uniatur intelligentiæ agenti, qui addiscit unam scientiam non magis addiscit illam quam aliam; quod patet esse falsum.

4. Patet etiam quod hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui dicit, *De anima*, III, c. IV, quod intellectus possibilis est locus specierum; quod nihil aliud est dicere quam ipsum esse thesaurum intelligibilium specierum, ut verbis Avicennæ utamur.

5. Item. Postea (c. IV) subjungit quod, quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per seipsum, licet non actu intelligat. Non igitur indiget influentia alicujus superioris agentis.

Rationes autem quæ videntur in contrarium esse non est difficile solvere.

Intellectus enim possibilis est in actu perfecto secundum species intelligibiles, quum considerat actu; quum vero non considerat actu non est in actu perfecto secundum illas species, sed se habet medio modo inter potentiam et actum. Et hoc est quod Aristoteles dicit, *De anima*, III, c. IV, quod, « quum hæc pars (scilicet intellectus possibi« lis) unaquæque fiat, sciens dicitur secundum actum; hoc autem acci« dit, quum possit operari per seipsum. Est quidem similiter, et tunc « potentia quodammodo; non tamen similiter atque ante addiscere « aut invenire. »

Memoria vero in parte sensitiva ponitur, quia est alicujus prout cadit sub determinato tempore; non enim est nisi præteriti; et ideo, quum non abstrahatur a singularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectivam, quæ est universalium. Sed per hoc non excluditur quin intellectus possibilis sit conservativus intelligibilium, quæ abstrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus.

CAPUT LXXV

Solutio rationum quibus videtur probari unitas intellectus possibilis.
(I, q. LXXV, a. III.)

Ad probandum autem unitatem intellectus possibilis quædam rationes adducuntur; quas oportet ostendere efficaces non esse.

1. Videtur enim quod omnis forma quæ est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuetur per materiam; quæ enim sunt unum specie et multa secundum numerum, conveniunt in forma et distinguuntur secundum materiam. Si igitur intellectus possibilis in diversis omnibus sit multiplicatus secundum numerum, quum sit unus secundum speciem, oportet quod sit individuatus in hoc et in illo per materiam; non autem per materiam quæ sit pars sui, quia sic esset receptio ejus de genere receptionis materiæ primæ et reciperet formas individuales; quod est contra naturam intellectus. Relinquitur ergo quod individuetur per materiam quæ est corpus hominis cujus ponitur forma. Omnis autem forma individuata per materiam cujus est actus, est forma materialis; oportet enim quod esse cujuslibet rei dependeat ab eo quo dependet individuatio ejus; sicut enim principia communia sunt de essentia speciei, ita principia individuantia sunt de essentia hujus individui. Sequitur ergo quod intellectus possibilis sit forma materialis, et per consequens quod non recipiat aliquid neque operetur sine organo corporali; quod est etiam contra naturam intellectus possibilis. Igitur intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus, sed est unus omnium hominum.

2. Item. Si intellectus possibilis esset alius in hoc et in illo homine, oporteret quod species intellecta esset alia numero in hoc et in illo, una vero in specie; quum enim specierum intellectarum in actu proprium subjectum sit intellectus possibilis, oportet quod, multiplicato intellectu possibili, multiplicentur species intelligibiles secundum numerum in diversis. Species autem aut formæ quæ sunt eædem secundum speciem et diversæ secundum numerum, sunt formæ individuales, quæ non possunt esse formæ intelligibiles; quia intelligibilia sunt universalia, non particularia. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse multiplicatum in diversis individuis hominum; necesse est igitur quod sit unus in omnibus.

Sicut autem prædicta positio veritatem non habet, ut ostensum est (c. LXXIII), ita rationes positæ ad ipsam confirmandam facile solubiles sunt.

1. Confitemur enim intellectum possibilem esse unum specie in d

versis hominibus, plures autem secundum numerum; ut tamen non fiat in hoc vis quod partes hominis non ponuntur in genere vel specie secundum se, sed solum ut sunt principia totius. Nec tamen sequitur quod sit forma materialis secundum esse dependens a corpore; sicut enim animæ humanæ secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur. ita hæc anima differt ab illa numero solo, ex hoc quod aliud ad numero corpus habitudinem habet; et sic individuantur animæ humanæ, et per consequens intellectus possibilis qui est potentia animæ humanæ, secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata.

Secunda vero ratio ipsius deficit ex hoc quod non distinguit inter id in quo intelligitur. Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur; quum enim de his quæ intelliguntur sint omnes artes et scientiæ, sequeretur quod omnes scientiæ essent de speciebus existentibus in intellectu possibili; quod patet esse falsum; nulla enim scientia de eis aliquid considerat, nisi naturalis et metaphysica; sed tamen per eas quæcumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili, in intelligendo, sicut id quo intelligitur; sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extra animam; sicut etiam et res extra animam exsistentes visu corporali videntur; ad hoc enim inventæ sunt artes et scientiæ ut res in suis naturis cognoscantur.

Neque tamen oportet quod, si scientiæ sunt de universalibus, universalia sint extra animam per se subsistentia, sicut Plato posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet quod idem sit modus cognitionis et rei; quæ enim conjuncta sunt in re, interdum divisim cognoscuntur; simul enim una res est et alba et dulcis; visus tamen cognoscit solam albedinem, gustus solam dulcedinem. Sic etiam et intellectus intelligit lineam in materia sensibili exsistentem absque materia sensibili, licet etiam cum materia sensibili intelligere posset; hæc autem diversitas accidit secundum diversitatem specierum intelligibilium in intellectu receptarum, quæ quandoque sunt similitudo quantitatis tantum, quandoque vero substantiæ sensibilis quantæ; similiter autem, licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis, non intelligendo principia individuantia; et hoc est intelligere universalia. Et sic hæc duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam, et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quæ sunt extra animam.

Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione speciei

intelligibilis in ipso receptæ, quæ est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiæ quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiæ sensitivæ non possunt cognoscere universalia, quia non possunt recipere formam immaterialem, quum recipiant semper in organo corporali.

Non igitur oportet esse numero unam speciem intelligibilem hujus intelligentis et illius; ad hoc enim sequeretur esse unum intelligere numero hujus et illius, quum operatio sequatur formam, quæ est principium operationis; sed oportet, ad hoc quod sit unum intellectum, quod sit unius et ejusdem similitudo; et hoc est possibile, si species intelligibiles sunt numero diversæ; nihil enim prohibet unius rei fieri plures imagines differentes; et ex hoc contingit quod unus homo a pluribus videtur. Non igitur repugnat cognitioni universali intellectus quod sint diversæ species intelligibiles in diversis. Nec propter hoc oportet quod, si species intelligibiles sint plures numero et eædem specie, non sint intelligibiles actu, sed potentia tantum, sicut individua. Non enim hoc quod est esse individuum repugnat ei quod est esse intelligibile actu; oportet enim dicere ipsum intellectum possibilem et agentem, si ponantur quædam substantiæ separatæ, corpori non unitæ, per se subsistentes, quædam individua essse, et tamen intelligibilia sunt. Sed id quod repugnat intelligibilitati est materialitas; cujus signum est quod, ad hoc quod fiant formæ rerum materialium intelligibiles actu, oportet quod a materia abstrahantur; et ideo in illis in quibus individuatio fit per hanc materiam signatam, individuata non sunt intelligibilia actu. Si autem individuatio fiat non per materiam, nihil prohibet ea quæ sunt individua esse actu intelligibilia; species autem intelligibiles individuantur per suum subjectum quod est intellectus possibilis, sicut et omnes aliæ formæ; unde, quum intellectus possibilis non sit materialis, non tollitur a speciebus individuatis per ipsum quin sint intelligibiles actu.

Item. Intellectus possibilis, secundum Commentatorem prædictum, est ultimus in ordine intelligibilium substantiarum; quæ quidem, secundum ipsum, sunt plures.

Nec potest dici quin aliquæ superiorum substantiarum habeant cognitionem eorum quæ intellectus possibilis cognoscit. In motoribus enim orbium, ut ipse etiam dicit, sunt formæ eorum quæ causantur per orbis motum. Adhuc igitur remanebit, licet intellectus possibilis sit unus, quod formæ intelligibiles multiplicentur in diversis intellectibus.

Licet autem dixerimus quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur, non tamen removetur quin, per reflexionem quamdam, intellectus seipsum intelligat et suum intelligere et speciem qua intelligit. Suum autem intel-

ligere intelligit dupliciter : uno modo, in particulari ; intelligit enim se nunc intelligere ; alio modo, in universali, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter : et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particulari ; et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universali ; et secundum hoc de intellectu et intelligibili tractatur in scientiis.

CAPUT LXXVI

Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animæ
(I, q. LXXIX, a. IV.)

Ex his autem concludi potest quod nec intellectus agens est unus in omnibus, ut Alexander etiam ponit et Avicenna, qui non ponunt intellectum possibilem esse unum omnium.

1. Quum enim agens et recipiens sint proportionata, oportet quod unicuique passivo respondeat proprium activum. Intellectus autem possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum ipsius ; habet enim se ad eum agens sicut ars ad materiam, ut dicitur, *De anima*, III, c. V. Si igitur intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut ostensum est (c. LXXIII), et intellectus etiam agens erit hujusmodi, et non erit unus omnium.

2. Amplius. Sicut materia prima perficitur per formas naturales quæ sunt extra animam, ita intellectus possibilis perficitur per formas intellectas in actu. Sed formæ naturales recipiuntur in materia prima, non per actionem alicujus substantiæ separatæ tantum, sed per actionem formæ ejusdem generis, scilicet quæ est in materia ; sicut hæc caro generatur per formam quæ est in his carnibus et in his ossibus, ut probat Aristoteles, *Metaphys.* VII, c. VIII, in fine. Si igitur intellectus possibilis sit pars animæ et non sit substantia separata, ut probatum est (c. LIX), intellectus agens, per cujus actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit aliqua substantia separata, sed aliqua virtus activa animæ.

3. Adhuc. Si intellectus agens est quædam substantia separata, oportet quod ejus actio sit continua et non intercisa, vel saltem oportet dicere quod non continuetur et intercidatur ad nostrum arbitrium. Actio autem ejus est facere phantasmata intelligibilia actu. Aut igitur hoc semper faciet, aut non semper. Si non semper, non tamen hoc faciet ad arbitrium nostrum ; sed tunc intelligimus actu quando phan-

tasmata fiunt intelligibilia actu; igitur oportet quod vel semper intelligamus, vel quod non sit in potestate nostra actu intelligere.

Potest autem dici quod intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata fiunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt ad hoc disposita; disponuntur autem ad hoc per actum cogitativæ virtutis, cujus usus est in nostra potestate; et ideo intelligere actu est in nostra potestate; et ob hoc etiam contingit quod non omnes homines intelligunt ea quorum habent phantasmata; quia non omnes habent actum virtutis cogitativæ convenientem, sed solum qui sunt instructi et consueti.

Videtur autem quod hæc responsio non sit omnino sufficiens.

1. Hæc enim dispositio quæ fit per cogitationem ad intelligendum, oportet quod sit vel dispositio intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, ut Avicenna dicit, *De anima*, part. I, c. v, vel quia disponuntur phantasmata ut fiant intelligibilia actu, sicutAverrhoes, *De anima*, lib. III, et Alexander dicunt. Primum autem horum non videtur esse conveniens, quia intellectus possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actu; unde comparatur ad eas sicut diaphanum ad lucem vel ad species coloris. Non autem indiget aliquid, in cujus natura est recipere formam aliquam, disponi ulterius ad formam illam, nisi forte sint in illo contrariæ dispositiones; sicut materia aquæ disponitur ad formam aeris per remotionem frigiditatis et densitatis. Nihil autem contrarium est in intellectu possibili, quod possit impedire cujuscumque speciei intelligibilis susceptionem; nam species intelligibiles, etiam contrariorum, in intellectu non sunt contrariæ, ut probat Aristoteles, *Metaph.* VII, c. VII, quum unum sit ratio cognoscendi aliud; falsitas autem quæ accidit in judicio intellectus componentis et dividentis, provenit non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod ei aliqua desunt. Non igitur, quantum in se est, intellectus possibilis indiget aliqua præparatione ut suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes.

2. Item. In natura cujuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem ejusdem: si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium activum, sicut patet de potentiis animæ nutritivæ in plantis; si vero operatio illa consistat in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis sensitivis in animalibus. Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia; ejus autem propria et naturalis operatio est intelligere, quæ non completur sine passione quadam, in quantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili, nec etiam sine actione, in quantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium, principium, scilicet in-

tellectum agentem et possibilem, et neutrum, secundum esse, ab anima hominis separatum esse.

3. Adhuc. Si intellectus agens est quædam substantia separata, manifestum est quod est supra naturam hominis. Operatio autem quam homo exercet sola virtute alicujus supernaturalis substantiæ, est operatio supernaturalis, ut miracula facere et prophetare et alia hujusmodi quæ divino munere homines operantur. Quum igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis, si intellectus agens est quædam substantia separata, sequitur quod intelligere non sit operatio propria et naturalis homini; et sic homo non poterit diffiniri per hoc quod est intellectivus aut rationalis.

4. Præterea. Nihil operatur nisi per aliquam virtutem quæ formaliter in ipso est; unde Aristoteles, *De anima*, II, c. IV, ostendit quod quo vivimus et sentimus est forma et actus. Sed utraque actio, scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis convenit homini; homo enim species abstrahit a phantasmatibus, et recipit mente intelligibilia actu; non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus, nisi eas in nobis experiremur. Oportet igitur quod principia quibus attribuuntur hæ actiones, scilicet intellectus possibilis et agens, sint virtutes quædam in nobis formaliter exsistentes.

5. Adhuc. Unumquodque quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc quod movetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum quam seipsum agat; irrationalia enim magis aguntur ad operandum quam seipsa agant, quia omnis operatio eorum dependet a principio extrinseco movente; sensus autem motus a sensibili exteriori imprimit in phantasiam; et sic per ordinem procedit in omnibus potentiis usque ad motivas. Operatio autem propria hominis est intelligere, cujus primum principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui factus in actu movet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quædam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non igitur erit homo agens seipsum sed actus ab alio; et sic non erit dominus suarum operationum, nec meretur laudem aut vituperium; et peribit tota scientia moralis et conversatio politica; quod est inconveniens. Non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine.

CAPUT LXXVII

Quod non est impossibile intellectum possibilem et agentem, in una substantia animæ convenire.

Videbitur autem forsan alicui hoc esse impossibile quod una et eadem substantia, scilicet nostræ animæ, sit in potentia ad omnia intelligibilia (quod pertinet ad intellectum possibilem) et faciat ea actu (quod est intellectus agentis), quum nihil agat secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Unde non videbitur quod agens et possibilis intellectus possint in una substantia animæ convenire.

Si quis autem recte inspiciat, nihil inconveniens aut difficile sequitur. Nihil enim prohibet hoc, respectu illius, esse secundum aliquid in potentia et secundum aliud in actu, sicut in rebus naturalibus videmus; aer enim est actu humidus et potentia siccus, terra autem e converso. Hæc autem comparatio invenitur esse inter animam intellectivam et phantasmata. Habet enim anima intellectiva aliquid in actu, ad quod phantasma est in potentia; et ad aliquid est in potentia, quod in phantasmatibus actu invenitur. Habet enim substantia animæ humanæ immaterialitatem; et, sicut ex dictis patet (c. XLIX, L et LI), ex hoc habet naturam intellectualem, quia omnis substantia immaterialis est hujusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur de hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat; omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quæ sunt naturæ rerum sensibilium. Et has quidem determinate naturas rerum sensibilium præsentant nobis phantasmata, quæ tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile, quum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales, quæ sunt proprietates individuales et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu; et tamen quia, in hoc homine cujus similitudinem repræsentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, sunt intellegibilia in potentia. Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. E contrario autem erat in anima intellectiva. Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu; et hæc potentia animæ vocatur intellectus agens. Est etiam in ea virtus quæ est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium; et hæc est potentia intellectus possibilis.

Differt tamen hoc quod invenitur in anima ab eo quod invenitur in agentibus naturalibus, quia ibi unum est in potentia ad aliud secundum eumdem modum quo in altero invenitur actu : nam materia aeris est in potentia ad formam aquæ eo modo quo est in aqua ; et ideo corpora naturalia quæ communicabant in materia, eodem ordine agunt et patiuntur ad invicem ; anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum quæ sunt in phantasmatibus, per modum illum quo sunt ibi, sed secundum quod illæ similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractæ a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu ; et ideo actio intellectus agentis in phantasmata præcedit receptionem intellectus possibilis, ac sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti.

Quod autem lumen intelligibile nostræ animæ connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet, si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem. Inveniebatur enim anima nostra in potentia ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia ; sicut enim non semper sentimus, ita non semper intelligimus. Hæc autem intelligibilia quæ anima intellectiva humana intelligit, Plato posuit esse intelligibilia per seipsa, scilicet ideas ; unde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem intelligibilia. Si autem hoc esset verum, oporteret quod, quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, eo magis intelligerentur a nobis ; quod patet esse falsum ; nam magis sunt nobis intelligibilia quæ sunt sensui proximiora, quæ in se sunt minus intelligibilia. Unde Aristoteles fuit motus ad ponendum, *De anima*, III, c. IV et V, quod ea quæ sunt nobis intelligibilia non sunt aliqua exsistentia intelligibilia per seipsa, sed fiunt ex sensibilibus ; unde oportuit quod poneret virtutem quæ hoc faceret ; et hæc est intellectus agens. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens ut faciat intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Unde nihil prohibet ipsi lumini nostræ animæ attribuere actionem intellectus agentis, et præcipue quum Aristoteles, *De anima*, III, c. V, intellectum agentem comparet lumini.

CAPUT LXXVIII

Quod non fuit sententia Aristotelis quod intellectus agens sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animæ.

Quia vero plures opinioni suprapositæ assentiunt, credentes eam fuisse opinionem Aristotolis, ostendendum est, ex verbis ejus, *De ani-*

ma, III, quod ipse hoc non sentit de intellectu agente quod sit substantia separata.

1. Dicit enim primo (in textu, lib. III, c. v, ed. Didot; in Comm. vero D. Thomæ, lec. x.)[1] quod, « sicut in omni natura est aliquid quasi materia in unoquoque genere (et hoc est in potentia ad omnia quæ sunt illius generis), et aliquid quasi efficiens (quod facit omnia quæ sunt illius generis), sicut se habet ars ad materiam, necesse est et in anima esse has differentias, » et hujusmodi quidem, scilicet : quod in anima est sicut materia, est intellectus possibilis, in quo fiunt omnia intelligibilia ; ille vero qui in anima est sicut efficiens causa, est intellectus quo est omnia facere, scilicet intelligibilia in actu, id est intellectus agens, qui est sicut habitus et non sicut potentia. Qualiter autem dixerit intellectum agentem habitum, exponit subjungens quod est sicut lumen ; quodam enim modo lumen facit potentia colores esse actu colores, inquantum scilicet facit eos visibiles actu ; hoc autem circa intelligibilia attribuitur intellectui agenti. Ex his autem manifeste habetur quod intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid animæ ; expresse enim dicit quod intellectus possibilis et agens sunt differentiæ animæ, et quod sunt in anima ; neutra ergo earum est substantia separata.

1. Ἐπεὶ δ'ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μεν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δ'ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικὸν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη προς τήν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τάς διαφοράς. Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ παντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσία ὢν ἐνεργείᾳ· ἀεὶ γάρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. Τὸ δ' αὐτό ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῳ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δὺναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνὶ, ὅλως δ'οὐ χρόνῳ. Ἀλλ'οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δ'οὐ νοεῖ. Χωρισθεὶς δὲ ἐστὶ μόνον τοῦθ'ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. Οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθεὶ, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς, καὶ ἄνευ τουτοῦ οὐθὲν νοεῖ.

Quoniam autem, sicut in omni rerum natura, est uniuscujusque naturæ pars quædam materia (hæc autem est omnia illa in potentia), altera autem pars causa et efficiens quoddam, eo quod omnia [*illa*] facit, qualis ars ad materiam se habet, necesse est et in anima esse easdem illas differentias. Et est alter quidem intellectus quo omnia fieri, alter autem quo omnia facere, sicut habitus quidam, qualis lux : aliquo enim modo et lux facit omnia quæ sunt potentia colores esse actu colores. Et idem ipse intellectus separabilis est, et impassibilis et immixtus, quum sit ex substantia sua actu : semper enim pretiosius est agens quam patiens et principium quam materia. Idem autem est [*ea quæ est*] actu scientia cum re : ea vero quæ est in potentia tempore prior est in individuo, universaliter autem non tempore. Sed non aliquando quidem intelligit, aliquando vero non intelligit. Separatus autem solum est id quod est, illudque solum est immortale et perpetuum. Non autem meminimus [*tunc*], quia illud est impassibile, intellectus autem passivus corruptibilis est, et sine hoc nihil intelligit [*intellectus separatus*].

2. Adhuc. Ratio ejus hoc idem ostendit (ibidem) : « Quia in omni natura in qua inveniuntur potentia et actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quæ sunt illius generis, et aliquid quasi agens, quod reducit potentiam in actum, sicut in artificialibus est ars in materia ; » sed anima intellectiva est quædam natura in qua inveniuntur potentia et actus, quum quandoque sit actu intelligens et quandoque in potentia ; est igitur, in natura animæ intellectivæ, aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus possibilis, et aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, et dicitur intellectus agens. Uterque igitur intellectus, secundum demonstrationem Aristotelis, est in natura animæ, et non aliquid separatum, secundum esse, a corpore cujus anima est actus.

3. Amplius. Aristoteles dicit quod intellectus agens est sicut habitus, quod est lumen. Habitus autem non signatur ut aliquid per se existens, sed alicujus habentis. Non est igitur intellectus agens aliqua substantia separatim per se exsistens, sed est aliquid animæ humanæ. — Non autem intelligitur littera Aristotelis ut habitus dicatur esse effectus intellectus agentis, sed ut sit sensus : Intellectus agens facit hominem intelligere omnia, quod est sicut habitus. Hæc enim est diffinitio habitus, ut commentator Averrhoes ibidem dicit, quod habens habitum intelligat per ipsum quod est sibi proprium, ex se, et quando voluerit, absque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinseco ; expresse enim assimilat habitui non ipsum factum, sed intellectum quo est omnia facere. — Nec tamen intelligendum est quod intellectus agens sit habitus per modum quo habitus est in secunda specie qualitatis, secundum quod quidam dixerunt intellectum agentem esse habitum principiorum ; quia habitus ille principiorum est acceptus a sensibilibus, ut probat Aristoteles, *Analytic. poster.*, II, c. VIII, et sic oportet quod sit effectus intellectus agentis, cujus est phantasmata, quæ sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu. Sed accipitur habitus secundum quod dividitur contra privationem et potentiam, sicut omnis forma et actus potest dici habitus ; et hoc apparet, quia dicit hoc modo intellectum agentem esse habitum sicut lumen habitus est.

4. Deinde subjungit quod hic intellectus, scilicet agens, « est separatus et immixtus et impassibilis et substantia actu ens. » Horum autem quatuor quæ attribuit intellectui agenti, duo supra expresse de intellectu possibili dixerat, scilicet quod sit immixtus et quod sit separatus. Tertium, scilicet quod sit impassibilis, sub distinctione dixerat ; ostendit enim primo (c. IV, in textu) [1] quod non est possibilis sicut

1. Ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φάνερον...
Quod autem similis non sit impassibilitas sensitivi et intellectivi, patet eo quod.....

sensus, et postmodum ostendit quod, communiter accipiendo pati, passibilis est, inquantum scilicet est in potentia ad intelligibilia. Quartum vero omnino negaverat de intellectu possibili, dicendo quod « erat in potentia ad intelligibilia, et nihil horum erat actu ante intelligere. » Sic igitur, in duobus primis, intellectus possibilis convenit cum agente; in tertio, partim convenit et partim differt; in quarto autem, omnino differt agens a possibili.

Has quatuor conditiones agentis probat per unam rationem, subjungens : « Semper enim honorabilius est agens patiente, et principium (scilicet activum) materia ; » supra enim dixerat quod « intellectus agens est sicut causa efficiens, et possibilis sicut materia. » Per hoc autem medium concluduntur duo prima sic : Agens est honorabilius patiente et materia ; sed possibilis, qui est sicut patiens et materia, est separatus et immixtus, ut supra (c. LXII) probatum est ; ergo multo magis agens. Alia vero per hoc medium sic excluduntur : Agens in hoc est honorabilius patiente et materia quod comparatur ad ipsum sicut agens et actu ens ad patiens et ens in potentia ; intellectus autem possibilis est patiens quodammodo et potentia ens ; intellectus igitur agens est non patiens, et actu ens. — Patet autem quod nec ex his verbis Aristotelis haberi potest quod intellectus agens sit quædam substantia separata, sed quod sit separatus hoc modo quo supra dixit de possibili, scilicet ut non habeat organum. Quod autem dicit quod est « substantia actu ens, » non repugnat ei quod « substantia animæ est in potentia, » ut supra (c. LXXXVI) ostensum est.

5. Deinde subjungit : « Idem autem est, secundum actum, scientia rei ; » in quo Commentator dicit quod differt intellectus agens a possibili ; nam, in intellectu agente, idem est intelligens et intellectum, non autem in possibili. Hoc autem manifeste est contra intentionem Aristotelis ; nam supra (in textu c. IV, ed. Didot.) eadem verba dixerat de intellectu possibili, ubi dixit de intellectu possibili quod « ipse intelligibilis est sicut intelligibilia ; in his enim quæ sine materia sunt, idem est intelligens et quod intelligitur ; scientia namque speculativa et quod speculatum est idem est [1]. » Manifeste enim, per hoc quod

[1]. Ἀπορήσειε δ'ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς...· ἔτι δ'εἰ νοητὸς καὶ αὐτός·... ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητά ὁ νοῦς, ἀλλ'ἐντελεχείᾳ οὐδὲν, πρίν ἄν νοῇ· δεῖ δ'οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον·... Καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά· ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν.

Dubitaverit autem quis an intellectus simplex aliquid sit et impassibile... : etiam autem an intelligibilis sit ipse :.... quoniam potentia quodammodo est intellectus ipsa intelligibilia, actu autem nihil, antequam intelligat : oportet autem illum esse sicut tabula in qua nihil est actu scriptum ..... Et ipse intelligibilis est sicut intelligibilia : in his enim quæ sunt sine materia idem est intelligens et intellectum : scientia enim theoretica et isto modo scitum idem ipsum est.

intellectus possibilis, prout est actu intelligens, idem est cum eo quod intelligitur, vult ostendere quod intellectus possibilis intelligitur sicut alia intelligibilia. — Et primum, supra dixerat quod « intellectus possibilis est quodammodo intelligibilia ; sed nihil actu est antequam intelligat ; » ubi expresse dat intelligere quod, per hoc quod intelligit actu, fit ipsa intelligibilia. Nec est mirum si hoc dicat de intellectu possibili, quia hoc etiam supra dixerat de sensu et sensibili secundum actum ; sensus enim fit actu per speciem sensatam in actu, et similiter intellectus possibilis fit actu per speciem intelligibilem actu ; et hac ratione intellectus in actu dicitur ipsum intelligibile in actu. Est igitur dicendum quod, postquam Aristoteles determinavit de intellectu possibili et agente, hic incipit determinare de intellectu in actu dicens quod scientia in actu est idem rei scitæ in actu. »

6. Deinde dicit : « Qui vero secundum potentiam tempore prior in uno est, omnino autem neque in tempore. » Qua quidem distinctione inter potentiam et actum in pluribus locis utitur, scilicet quod actus, secundum naturam, est prior potentia ; tempore vero, in uno et eodem quod mutatur de potentia in actum, est prior potentia actu ; simpliciter vero loquendo, non est potentia etiam tempore prior actu, quia potentia non reducitur in actum nisi per actum. Dicit ergo quod intellectus qui est secundum potentiam (scilicet possibilis), prout est in potentia, prior est tempore quam intellectus in actu ; et hoc dico in uno et eodem, non tamen omnino (id est universaliter) ; quia intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, qui est in actu, ut dixit, et iterum per aliquem intellectum possibilem factum actu ; unde dicit, *Physic.*, III, quod ante addiscere, indiget aliquis docente ut reducatur de potentia in actum. Sic igitur in verbis istis ostendit ordinem intellectus possibilis, prout est in potentia, ad intellectum in actu.

7. Deinde dicit : « Sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit ; in quo ostendit differentiam intellectus in actu et intellectus possibilis. Supra enim dixit de intellectu possibili quod non semper intelligit, sed quandoque non intelligit (quando scilicet est in potentia ad intelligibilia), quandoque intelligit (quando scilicet est in actu ipsa). Intellectus autem per hoc fit actu quod est ipsa intelligibilia, ut jam dixit. Unde non competit ei quandoque intelligere et quandoque non intelligere.

8. Deinde subjungit : « Separatum autem hoc solum quod vere est ; » quod non potest intelligi de agente ; non enim ipse solus est separatus, quia jam idem dixerat de intellectu possibili ; nec potest intelligi de possibili, quia jam idem dixerat de agente. Relinquitur ergo quod dicatur de eo quod comprehendit utrumque, scilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur ; quia hoc solum in anima no-

stra est separatum, non utens organo, quod pertinet ad intellectum in actu, id est illa pars animæ qua intelligimus actu, comprehendens possibilem et agentem. Et ideo subjungit quod « hoc solum animæ immortale et perpetuum est, » quasi a corpore non dependens, quum sit separatum.

Nous avons accompagné du texte grec d'Aristote, et d'une traduction aussi littérale que possible le texte de S. Thomas, parce que c'est de toute la doctrine d'Aristote le point qui fut le plus controversé au moyen-âge, et qui reste encore aujourd'hui le plus obscur. La discussion au moyen-âge portait sur ceci : L'intellect agent est-il séparé de l'âme humaine et n'y en a-t-il qu'un pour toutes les âmes ? C'était l'opinion d'Alexandre d'Aphrodise et d'Avicenne, comme on a pu le voir dans S. Thomas, chap. LXXVI du présent traité. L'intellect possible lui-même est-il séparé et unique ? c'était l'opinion d'Averrhoès (*Ibn-roshd*), d'après S. Thomas (chap. LXXIII). L'intellect passif qu'Aristote déclare périssable est-il seulement l'imagination et par suite la mémoire sensible, ou est-il l'intellect possible, c'est-à-dire l'intelligence proprement dite ? Nous avons placé ici tous les documents nécessaires pour étudier cette question.

Aujourd'hui la difficulté porte sur un autre point. Que faut-il entendre par l'intellect agent et par l'intellect possible, qui est aussi appelé passif, aussi bien que l'imagination ? Y a-t-il dans la psychologie moderne quelques termes qui correspondent exactement à ceux-là ? Ces deux questions ne sont pas encore résolues. Nous ne prétendons pas les résoudre ; mais on nous permettra de rappeler que dans un ouvrage précédent nous avons dit que *l'intellect possible* est ce qu'on appelle aujourd'hui *l'intelligence*, et que *l'intellect agent* est ce qu'on appelle *l'attention*. En effet, la psychologie moderne attribue à l'attention tout ce que les scholastiques attribuaient à l'intellect agent. C'est elle qui abstrait et généralise les différentes perceptions des sens ainsi que les notions qui en résultent ; c'est elle qui forme les conceptions des genres et des espèces, et, les séparant du temps et du lieu où elles se trouvent dans les individus, les présente comme universelles à l'intelligence et transforme ainsi les *espèces sensibles*, les *fantômes*, les *perceptions des sens*, en *espèces intelligibles*, en *idées*. L'attention elle-même est bien l'intelligence active, puisqu'elle n'est autre chose que l'intelligence unie à l'activité (Voyez notre *Essai de phil. classique*, p. 260-267 et p. 283-284). En revenant aujourd'hui sur cette théorie, nous ne voyons pas par où on pourrait l'attaquer, au point de vue de l'identité entre l'intellect agent d'Aristote et de l'attention des modernes. Mais cette théorie a le tort de s'appuyer sur la psychologie de Cousin qui, divisant les facultés de l'âme en *sensibilité, intelligence et activité*, ne concorde pas avec la psychologie de S. Thomas. Cependant c'est cette psychologie ancienne, oubliée depuis un siècle, que nous voudrions voir remettre en honneur, quoique dans l'ouvrage cité plus haut, et destiné à des élèves qui avaient à subir les examens universitaires, nous ayons donné quelques raisons en faveur de la nouvelle. En effet l'analyse aristotélicienne de l'âme distingue mieux dans l'homme ce qui est de la bête et ce qui est de l'homme, et fait mieux ressortir que l'homme n'est pas, comme on a préféré le dire dans notre siècle, « une intelligence servie par des organes, » mais bien « un animal raisonnable, » ayant toute la nature de l'animal, surélevée et ennoblie par l'intelligence et la raison. Alors la question de l'union de l'âme et du corps, si fort débattue depuis Descartes, et restée sans réponse suffisante, n'offre plus aucune difficulté : l'âme est la forme substantielle de l'homme, et le corps est la matière de cette substance unique.

CAPUT LXXIX

Quod anima humana, corrupto corpore, non corrumpitur.
(I, q. LXXV, a. VII.)

Ex præmissis igitur manifeste ostendi potest animam humanam non corrumpi, corrupto corpore.

1. Ostensum est enim supra (c. LV) omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem. Anima autem hominis est quædam substantia intellectualis, ut ostensum est (c. LVI-LXXVIII). Oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse.

2. Adhuc. Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio; hæ enim mutationes sunt contrariæ, scilicet ad perfectionem et ad corruptionem. Perfectio autem animæ humanæ consistit in abstractione quadam a corpore : perficitur enim anima scientia et virtute; secundum scientiam autem tanto magis perficitur quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrænet. Non ergo corruptio animæ consistit in hoc quod a corpore separetur.

Si autem dicatur quod perfectio animæ consistit in separatione ejus a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius; quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. Non potest igitur perfici operatio alicujus rei, nisi secundum quod perficitur ejus substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus et corporea, substantia sua in esse suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur.

3. Amplius. Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere; quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur; homo autem per intellectum apprehendit esse, non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit.

4. Item. Unumquodque quod recipitur in aliquo recipitur in eo secundum modum ejus in quo est. Formæ autem rerum recipiuntur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu; sunt autem intelligibiles actu prout sunt immateriales et universales, et per consequens incorruptibiles. Ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed,

sicut probatum est supra (c. LIX et LXI), intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ. Est igitur anima humana incorruptibilis.

5. Amplius. Faciens est honorabilius facto, ut etiam Aristoteles dicit, *De anima*, III, c. v. Sed intellectus agens facit actu intelligibilia, ut ex præmissis (c. LXXVI-LXXVIII) patet. Quum igitur intelligibilia actu, in quantum hujusmodi, sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cujus lumen est intellectus agens, ut ex præmissis patet (c. LXXVIII).

6. Item. Nulla forma corrumpitur nisi vel actione contrarii vel per corruptionem sui subjecti, vel per defectum suæ causæ : per actionem quidem contrarii, sicut calor destruitur per actionem frigidi; per corruptionem autem sui subjecti, sicut destructo oculo, destruitur vis visiva ; per defectum autem causæ, sicut lumen aeris deficit, deficiente solis præsentia, quæ erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii ; non est enim ei aliquid contrarium, quum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subjecti ; ostensum est enim supra (c. LXVIII) quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suæ causæ, quia non potest habere aliquam causam nisi æternam ut infra (c. LXXXVII) ostendetur. Nullo igitur modo anima humana corrumpi potest.

7. Adhuc. Si anima humana corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod ejus esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animæ debilitetur, debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, inquantum scilicet virtus animæ indiget organo corporali, sicut visus debilitatur, debilitato organo, per accidens tamen; quod ex hoc patet. Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquam restauraretur, organo reparato ; videmus autem quod, quantumcumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, vis visiva restauratur ; unde dicit Aristoteles, *De anima*, I, c. IV, quod si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut juvenis. Quum igitur intellectus sit virtus animæ, quæ non indiget organo, ut ex præmissis (c. LXVIII et LXIX) patet, ipse non debilitatur neque per se, neque per accidens per senium vel per aliquam aliam debilitatem corporis ; si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativæ et cogitativæ virtutum. Patet igitur quod intellectus humanus est incorruptibilis; ergo et anima humana, quæ est intellectiva quædam substantia. Hoc etiam apparet per auctoritatem Aristotelis ; dicit enim, *De anima*, I, c. IV, quod « intellectus videtur quædam substantia esse, et non corrumpi ; » quod autem hoc

non possit intelligi de aliqua substantia separata quæ sit intellectus possibilis vel agens, ex præmissis haberi potest.

8. Præterea. Apparet ex ipsis verbis Aristotelis, *Metaphys.*, XII, c. III [1], contra Platonem loquentis, quod « causæ moventes præexsistunt, causæ vero formales sunt simul cum his quorum sunt causæ; quando enim sanatur homo, tunc etiam sanitas est, » et non prius; contra hoc quod Plato posuit formas rerum præexsistere rebus. Et his dictis postmodum subdit (ibid). : « Si autem posterius aliquid manet perscrutandum est; in quibusdam enim nihil prohibet, ut, si est anima talis, non omnis, sed intellectus [2]. » Ex quo patet, quum loquatur de formis, quod vult intellectum, qui est forma hominis, post materiam remanere, scilicet post corpus. Patet autem ex præmissis verbis Aristotelis quod, licet ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistentem et per consequens corruptibilem (sicut Gregorius Nyssenus ei imponit); nam a generalitate aliarum formarum intellectivam excludit, dicens eam post corpus remanere et substantiam quamdam esse.

Præmissis autem sententia catholicæ fidei concordat; dicitur enim in libro *De ecclesiasticis dogmatibus :* « Solum hominem credimus « habere animam substantivam, quæ exuta corpore vivit, et sensus « suos atque ingenia vivaciter tenet. Non cum corpore moritur, sicut « Arabs [3] asserit, neque post modicum intervallum, sicut Zenon dicit, « quia substantialiter vivit, » Gennad. Massil. c. XVI, in tomo VIII, opp. S. Aug.

Per hoc autem excluditur error impiorum, ex quorum persona dicitur : *Ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus,* Sap., II, 2 ; et ex quorum persona dicit Salomon : *Unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio ; sicut moritur homo, sic et illa moriuntur ; similiter spirant omnia et nihil habet homo jumento amplius,* Eccles., III, 19; quod enim non ex persona sua, sed impiorum dicat, patet per hoc quod, in fine libri, quasi determinando

1. Ed. F. Didot. lib. XI, cap. III, in Comm. vero D. Thomæ, lib. XII, lec. 2.

2. En textus hujus parum aperti loci, Εἰ δὲ καὶ ὕστερον τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐθὲν κώλυει· οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως. Vide aliam hujus loci expositionem in I° hujus operis volumine, *Metaph.* lib. XII, lec. 2. Liceat autem nos hujus textus versionem afferre, quæ cum illa D. Thomæ expositione citata concordabit : « An autem aliquid (id est aliqua forma) ulterius permaneat (scilicet corrupto subjecto), perscrutandum est. In quibusdam enim (formis) nihil prohibet ; qualis [est anima], si anima talis est, non ex integro, sed [pro parte] intellectus : totam enim [superesse] forsan impossibile est. »

3. Ita manuscripti omnes, sed in *Patrol.* P. Migne legitur « Aratus » et quidem rectius : Gennadius enim, qui vixit in V° sæculo, non potuit nosse Arabum opiniones.

subjungit : *Donec revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum*, XII, 7, — Infinitæ etiam sunt auctoritates sacræ Scripturæ, quæ immortalitatem animæ protestantur.

CAPUT LXXX

Rationes probare volentium animam humanam corrumpi corrupto corpore.

Videtur autem quibusdam rationibus posse probari animas humanas non posse remanere post corpus.

1. Si enim animæ humanæ multiplicantur secundum multiplicationem corporum, ut supra (c. LXXV) ostensum est, destructis ergo corporibus, non possunt animæ in sua multitudine remanere. Unde oportet alterum duorum sequi : aut quod totaliter anima humana esse desinat; aut quod remaneat una tantum, quod videtur esse secundum opinionem eorum qui ponunt incorruptibile solum id quod est unum in omnibus hominibus, sive hoc sit intellectus agens tantum, ut Alexander dixit, sive cum agente etiam possibilis, ut dicit Averrohes.

2. Amplius. Ratio formalis est causa diversitatis secundum speciem. Sed, si remanent multæ animæ post corporum corruptionem, oportet eas esse diversas ; sicut enim idem est quod est unum secundum substantiam, ita diversa sunt quæ sunt multa secundum substantiam. Non potest autem esse, in animabus remanentibus post corpus, diversitas nisi formalis ; non enim sunt compositæ ex materia et forma, ut supra (c. L) probatum est de omni substantia intellectuali. Relinquitur igitur quod sunt diversæ secundum speciem. Non autem per corruptionem corporis mutantur animæ ad aliam speciem, quia omne quod mutatur de specie in speciem corrumpitur. Relinquitur ergo quod, antequam essent a corporibus separatæ, erant secundum speciem diversæ. Composita autem sortiuntur speciem secundum formam. Ergo et individua hominum erant secundum speciem diversa ; quod est inconveniens. — Ergo impossibile videtur quod animæ humanæ multæ remaneant post corpora.

3. Adhuc. Videtur omnino esse impossibile, secundum ponentes æternitatem mundi, ponere quod animæ humanæ in sua multitudine remaneant post mortem corporis. Si enim mundus est ab æterno, motus fuit ab æterno ; ergo et generatio est æterna. Sed si generatio est æterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. Si ergo animæ mortuorum remanent post mortem in sua multitudine, oportet dicere animas infinitas esse nunc in actu hominum prius mortuorum.. Hoc autem est

impossibile; nam infinitum actu non potest esse in natura. Relinquitur igitur, si mundus est æternus, quod animæ non remaneant multæ post mortem.

4. Item quod advenit alicui et discedit ab eo præter sui corruptionem, advenit ei accidentaliter; hæc enim est definitio accidentis. Si ergo anima humana non corrumpitur, corpore abscedente, sequetur quod anima humana accidentaliter corpori uniatur. Ergo homo est ens per accidens, qui est compositus ex anima et corpore. Et sequetur ulterius quod non sit aliqua species humana : non enim ex his quæ conjunguntur per accidens fit species una; nam homo albus non est aliqua species.

5. Amplius. Impossibile est aliquam substantiam esse, cujus non sit aliqua operatio. Sed omnis operatio animæ finitur cum corpore; quod quidem patet per inductionem : nam virtutes animæ nutritivæ operantur per qualitates corporeas et per instrumentum corporeum, et in ipsum corpus, quod perficitur per animam, quod nutritur et augetur, et ex quo deciditur semen ad generationem. Operationes etiam omnes potentiarum quæ pertinent ad animam sensitivam, complentur per organa corporalia; et quædam earum complentur cum aliqua transmutatione corporali, sicut quæ dicuntur animæ passiones, ut amor, gaudium et hujusmodi. Intelligere autem, etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen objecta ejus sunt phantasmata, quæ ita se habent ad ipsam ut colores ad visum; unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatibus. Indiget etiam anima, ad intelligendum, virtutibus præparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa, de quibus constat quod, quum sint actus quorumdam organorum corporis per quæ operantur, non possunt remanere post corpus. Unde et Aristoteles dicit, *De anima*, III, c. VII, quod « nequaquam sine phantasmate intelligit anima, » et quod « nihil intelligit sine intellectu passivo, » (ibid. c. v), quem vocat virtutem cogitativam, quæ est corruptibilis; et propter hoc dicit, *De anima*, I. c, IV; quod « intelligere hominis corrumpitur, quodam interius corrupto, » scilicet phantasmate vel passivo intellectu; et, *De anima*, III, c. v, dicitur quod « non reminiscimur, post mortem, eorum quæ scivimus in vita. » Sic igitur patet quod nulla operatio animæ potest remanere post mortem; neque igitur substantia ejus manet, quum nulla substantia possit esse absque operatione.

CAPUT LXXXI

Solutio præcedentium rationum

Has autem rationes, quia falsum concludunt, ut ex præmissis (c. LXXIX) ostensum est, tentandum est solvere.

1. Ac primo sciendum est quod quæcumque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recepiunt multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab altero, unitas vel multiplicatio ejus etiam ex illo dependet; alioquin, ex alia causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata, quia proprius actus in propria materia fit; unde semper oportet quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formæ dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et similiter unitas; si autem non, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiæ, id est simul cum materia, et proportionem ipsius, non autem ita ut dependeat unitas vel multitudo ipsius formæ a materia. Ostensum est autem (c. LXVIII) quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicantur quidem animæ secundum quod multiplicantur corpora; non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum. Et ideo non oportet quod, destructis corporibus, cesset pluralitas animarum, ut prima ratio concludebat.

2. Ex quo etiam de facili patet responsio ad secundam rationem. Non enim quælibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quæ est secundum principia formalia vel secundum diversam rationem formæ; constat enim quod alia est essentia formæ hujus ignis et illius, nec tamen est alius ignis neque alia forma secundum speciem. Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia hujus animæ et illius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animæ, nec est secundum diversam rationem ipsius animæ, sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora: hæc enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii, et sic de omnibus. Hujusmodi autem commensurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus, sicut et ipsæ earum substantiæ manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animæ secundum substantias suas formæ corporum; alias accidentaliter corpori unirentur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. Inquantum autem formæ sunt

oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsæ diversæ commensurationes manent in animabus separatis, et per consequens pluralitas.

3. Occasione autem tertiæ rationis inductæ, aliqui, æternitatem mundi ponentes, in diversas opiniones extraneas inciderunt. — Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt, dicentes animas humanas cum corporibus penitus interire. — Alii vero dixerunt quod de omnibus animabus remanet aliquid unum separatum quod est omnibus commune, scilicet intellectus agens secundum quosdam, vel cum eo intellectus possibilis secundum alios. — Alii autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere; sed, ne cogerentur animarum ponere infinitatem, dixerunt animas easdem diversis corporibus uniri post determinatum tempus; et hæc fuit Platonicorum opinio, de qua infra (c. LXXXIII) agetur. — Quidam vero, omnia prædicta vitantes, dixerunt non esse inconveniens animas separatas actu existere infinitas; esse enim infinitum actu, in his quæ non habent ad invicem ordinem, est esse infinitum per accidens; quod ponere non reputant inconveniens; et est positio Avicennæ et Algazelis. — Quid autem horum Aristoteles senserit, ab eo expresse non invenitur, quum tamen expresse mundi æternitatem ponat. Ultima tamen prædictarum opinionum principiis ab eo positis non repugnat; nam probat, *Physic.*, III, c. V, VI, VII et VIII, et *De cœlo et mundo*, I, c. VII, infinitum non esse actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus. Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati catholicæ fidei professores, qui æternitatem mundi non ponunt.

4. Non est etiam necessarium quod, si anima manet corpore destructo, fuerit ei accidentaliter unita, ut quarta ratio concludebat. Accidens enim describitur quod potest adesse vel abesse præter corruptionem subjecti compositi ex materia et forma; si autem referatur ad principia compositi subjecti, verum non invenitur. Constat enim materiam primam ingenitam et incorruptibilem esse, ut probat Aristoteles, *Phys.*, I, c. IX; unde, recedente forma, manet in sua essentia; non tamen forma accidentaliter ei uniebatur, sed essentialiter; uniebatur enim ei secundum esse unum. Similiter autem anima unitur corpori secundum esse unum, ut supra (c. LXVIII) ostensum est. Unde, licet maneat post corpus, substantialiter, tamen ei unitur non accidentaliter. Quod autem materia prima remaneat actu post formam, non est nisi secundum actum alterius formæ; anima autem humana manet in actu eodem; et ex hoc contingit quod anima humana est forma et actus, materia autem prima potentia ens.

5. Quod autem quinta ratio ponebat, nullam operationem posse remanere in anima, si a corpore separatur, dicimus esse falsum. Manent enim operationes illæ quæ per organa non excercentur; hujus-

modi autem sunt intelligere et velle. Quæ autem per organa corporea exercentur, sicut sunt operationes animæ nutritivæ et sensitivæ, hæ non manent.

Sciendum tamen est quod alio modo intelligit anima, separata a corpore et corpori unita, sicut et alio modo est; unumquodque enim secundum hoc agit secundum quod est. Esse quidem animæ humanæ, dum est corpori unita, etsi sit absolutum, a corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius et subjectum ipsum recipiens est corpus; unde et consequenter operatio propria ejus, quæ est intelligere, etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporale exercitata, habet tamen objectum in corpore, scilicet phantasmata; unde, quamdiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate, nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitativam et memorativam per quam phantasmata præparantur, ut ex dictis (c. XXXIII) patet; et propter hoc, intelligere (quantum ad hunc modum) et similiter reminisci destruitur, corpore destructo. Esse vero animæ separatæ est ipsi soli absque corpore; unde nec ejus operatio, quæ est intelligere, explebitur per respectum ad aliqua objecta in corporeis organis exsistentia, quæ sunt phantasmata; sed intelliget per seipsam, per modum substantiarum quæ sunt totaliter secundum esse a corporibus separatæ, de quibus infra (c. XCI-CI) agetur, a quibus etiam, tanquam a superioribus, uberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum.

Cujus signum etiam in viventibus apparet. Nam anima, quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur debilior ad intelligendum aliqua altiora; unde et virtus temperantiæ, quæ a corporeis delectationibus retrahit animam, præcipue facit homines ad intelligendum aptos; homines etiam dormientes, quando corporeis sensibus non utuntur nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impediens, percipiunt de futuris, ex superiorum impressione aliqua quæ modum ratiocinationis humanæ excedunt; et hoc multo magis accidit in syncopizantibus et extasim passis, quanto magis fit retractio a corporeis sensibus. Nec immerito hoc accidit, quia quum anima humana, ut supra (c. LXVIII) ostensum est, sit in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte exsistens æternitatis et temporis, recedens ab infimo appropinquat ad summum; unde, et quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et uberius influentiam earum recipiet.

Sic igitur, etsi intelligere nostrum secundum modum præsentis vitæ, corrupto corpore, corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior. Reminisci autem, quum sit actus per corporeum organum exercitus, ut Aristoteles, *De memoria et reminiscentia*, c. II

probat, non poterit post corpus in anima remanere; nisi reminisci æquivoce sumatur pro intelligentia eorum quæ quis prius novit in vita, quum species intelligibiles in intellectu possibili indelebiliter recipiantur, ut dictum est supra (c. LXXIV). Circa alias vero animæ operationes, sicut est amare, gaudere et alia hujusmodi, est æquivocatio cavenda; nam quandoque sumuntur ut sunt animæ passiones, et sic sunt actus sensibilis appetitus secundum concupiscibilem vel irascibilem cum aliqua permutatione corporali, et sic in anima manere non possunt post mortem, ut Aristoteles probat, *De anima*, I, c. IV; sumuntur autem quandoque pro simplici actu voluntatis, qui est absque passione : unde Aristoteles, *Eth.*, VII, c. XV, dicit quod « Deus una simplici operatione gaudet, » et (X, c. VIII) quod in contemplatione sapientiæ est delectatio admirabilis, et (VIII, c. V) amorem amicitiæ ab amatione, quæ est passio, distinguit; quum vero voluntas sit potentia non utens organo, sicut nec intellectus, palam est hujusmodi, secundum quod sunt actus voluntatis, in anima separata remanere.

Sic igitur ex prædictis rationibus concludi non potest animam hominis esse mortalem.

CAPUT LXXXII

Quod animæ brutorum animalium non sunt immortales.

Ex his autem quæ dicta sunt, evidenter ostenditur brutorum animas non esse immortales.

1. Jam enim ostensum est (c. LVII et LXVIII) quod nulla operatio sensitivæ partis esse sine corpore potest. In animabus autem brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivæ partis; non enim intelligunt neque ratiocinantur; quod ex hoc apparet, quia omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur, quasi a natura motæ non ex arte operantes; omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis aranea similiter telam. Nulla igitur operatio est animæ brutorum quæ possit sine corpore esse. Quum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse; ergo, pereunte corpore, perit.

2. Item. Omnis forma separata a materia est intellecta in actu; sic enim intellectus agens facit species intelligibiles actu, inquantum abstrahit eas, ut ex supradictis (c. LXXVII) patet. Sed si anima bruti manet, corrupto corpore, erit forma a materia separata. Ergo erit forma intellecta in actu. Sed in separatis a materia idem est intelligens et intellectum, ut Aristoteles dicit, *De anima* III, c. IV in fine. Ergo anima bruti, si post corpus manet, erit et intellectualis; quod est impossibile.

3. Adhuc. In qualibet re quæ potest pertingere ad aliquam perfectionem, invenitur naturalis appetitus illius perfectionis; bonum enim est quod omnia appetunt, ita tamen quod unumquodque proprium bonum. In brutis autem non invenitur aliquis appetitus ad esse perpetuum, nisi ut perpetuentur secundum speciem, inquantum in eis invenitur appetitus generationis per quam species perpetuatur (quod quidem invenitur et in plantis et in rebus inanimatis), non autem quantum ad proprium appetitum animalis inquantum est animal, qui est appetitus apprehensionem consequens; nam, quum anima sensitiva non apprehendat nisi hic et nunc, impossibile est quod apprehendat esse perpetuum; neque ergo appetit appetitu animali. Non est igitur anima bruti capax perpetui esse.

4. Amplius. Quum delectationes operationes perficiant, ut patet per Aristotelem, *Ethic.*, X, c. v, ad hoc ordinatur operatio cujuslibet rei sicut in finem in quo sua delectatio figitur. Delectationes autem brutorum animalium omnes referuntur ad conservantiam corporis; non enim delectantur in sonis, odoribus et aspectibus, nisi secundum quod sunt indicativa ciborum vel venereorum, circa quæ est omnis eorum delectatio. Tota igitur operatio eorum versatur ad conservationem esse corporei sicut in finem. Non igitur est eis aliquod esse absque corpore.

Huic autem sententiæ doctrina catholicæ fidei concordat; dicitur enim de animalibus brutis : *Anima carnis in sanguine est.* Levit., XVII, 11, quasi dicatur : Ex sanguinis permanentia esse illius dependet. — Et in libro *De eclesiasticis dogmatibus :* « Solum hominem credimus habere animam substantivam (id est per se vitalem); brutorum « vero animas cum corporibus interire. » Gennad. Massil. c. XVI, et XVII, in tomo VIII, opp. S. Aug. Aristoteles etiam dicit, *De anima*, II, c. II, quod intellectiva pars animæ separatur ab aliis sicut incorruptibile a corruptibili.

Per hoc autem excluditur positio Platonis, qui posuit etiam brutorum animas esse immortales.

Videtur tamen posse probari brutorum animas esse immortales.

1. Cujus enim est aliqua operatio per se separatim et ipsum est per se subsistens. Sed animæ sensitivæ in brutis est aliqua operatio per se subsistens in qua non communicat corpus, scilicet, se movere; natura enim movens componitur ex duobus, quorum unum est movens et alterum est motum; unde, quum corpus sit motum, relinquitur quod anima sola sit movens. Ergo est per se subsistens. Non igitur potest per accidens corrumpi, corpore corrupto; illa enim solum per accidens corrumpuntur quæ per se non habent esse; per se autem non potest corrumpi, quum neque contrarium habeat, neque sit ex contrariis composita. Relinquitur igitur quod sit omnino incorruptibilis.

2. Adhuc etiam videbatur redire Platonis ratio, qua probabat omnem animam esse immortalem, quia scilicet anima est movens seipsam. Omne autem movens seipsum oportet esse immortale, corpus enim non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur; idem autem a seipso non potest discedere; unde sequitur (secundum ipsum) quod movens seipsum non possit mori. Et sic relinquebatur quod anima omnis motiva esset immortalis, etiam brutorum. — Ideo autem hanc rationem in idem redire diximus cum præmissa, quia, quum (secundum Platonis positionem) nihil moveat nisi motum, id quod est seipsum movens est per seipsum motivum, et sic habet aliquam operationem per se. Non solum autem in movendo, sed etiam in sentiendo, ponebat Plato animam sensitivam propriam operationem habere; dicebat enim quod sentire est motus quidam ipsius animæ sentientis, et ipsa sic mota movebat corpus ad sentiendum; unde, diffiniens sensum, dicebat quod est motus animæ per corpus.

Hæc autem quæ dicta sunt patet esse falsa.

1. Non enim sentire est movere, sed magis moveri; nam ex potentia sentiente fit animal actu sentiens per sensibilia a quibus sensus immutantur. Non autem potest dici similiter sensum pati a sensibili sicut patitur intellectus ab intelligibili, ut sic sentire possit esse operatio animæ absque corporeo instrumento, sicut est intelligere; nam intellectus apprehendit res in abstractione a materia et materialibus conditionibus quæ sunt individuationis principia, non autem sensus; quod exinde apparet quia sensus est particularium, intellectus vero universalium. Unde patet quod sensus patiuntur a rebus secundum quod sunt in materia, non autem intellectus, sed secundum quod sunt abstractæ. Passio igitur intellectus est absque materia corporali, non autem passio sensus.

2. Adhuc. Diversi sensus sunt perceptivi diversorum sensibilium, sicut visus colorum, auditus sonorum. Hæc autem diversitas manifeste ex dispositione organorum diversa contingit; nam organum visus oportet esse in potentia ad omnes colores, organum auditus ad omnes sonos. Si autem hæc receptio fieret absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiva; nam virtus immaterialis se habet æqualiter, quantum de se est, ad omnes hujusmodi qualitates; unde intellectus, qui non utitur organo corporali, omnia sensibilia cognoscit. Sentire igitur non fit absque organo corporeo.

3. Præterea. Sensus corrumpitur ab excellentia sensibilium, non autem intellectus; quia qui intelligit altiora intelligibilium non minus poterit alia speculari, sed magis. Alterius igitur generis est passio sensus a sensibili, et intellectus ab intelligibili; intellectus quidem passio fit absque organo corporali; passio vero sensus cum organo corporali, cujus harmonia solvitur per sensibilium excellentiam.

Quod autem Plato dixit, animam esse moventem seipsam, certum esse videtur ex hoc quod erga corpora apparet. Nullum enim corpus videtur movere, nisi sit motum; unde Plato ponebat omne movens moveri; et, quia non itur in infinitum ut unumquodque motum ab alio moveatur, ponebat primum movens in unoquoque ordine movere seipsum. Et ex hoc sequebatur animam, quæ est primum movens in motibus animalium, esse aliquid movens seipsum.

Hoc autem patet esse falsum dupliciter. — Primo quidem, quia probatum est (lib. I, c. xvii) quod omne quod movetur per se, est corpus; unde, quum anima non sit corpus, impossibile est ipsam moveri nisi per accidens. — Secundo, quia, quum movens inquantum hujusmodi sit actu, motum autem inquantum hujusmodi sit in potentia, nihil autem potest esse secundum idem actu et potentia, impossibile erit quod idem secundum idem sit movens et motum; sed oportet, si aliquid dicitur seipsum movens, quod una pars ejus sit movens et alia pars sit mota; et hoc modo dicitur animal movere seipsum, quia anima est movens et corpus est motum. — Sed quia Plato animam non ponebat esse corpus, licet uteretur nomine motus qui proprie corporum est, non tamen hoc de motu proprie dicto intelligebat, sed accipiebat motum communius pro qualibet operatione, prout etiam Aristoteles dicit, *De anima*, III, c. vii init., quod sentire et intelligere sunt motus quidam; sic autem motus non est actus exsistentis in potentia, sed actus perfecti. Unde, quum dicebat animam movere seipsam, intendebat per hoc dicere quod ipsa operatur absque adminiculo corporis, e contrario ei quod accidit in aliis formis, quæ non agunt absque materia; non enim calor calefacit separatim, sed calidum; ex quo volebat concludere omnem animam motivam esse immortalem; nam quod per se habet operationem, et per se existentiam habere potest.

Sed jam ostensum est quod operatio animæ brutalis, quæ est sentire, non potest esse sine corpore. Multo autem magis hoc apparet in operatione ejus, quod est appetere; nam omnia quæ ad appetitum sensitivæ partis pertinent, manifeste cum transmutatione aliqua corporis fiunt; unde et passiones animæ dicuntur.

Ex quibus sequitur quod nec ipsum movere sit operatio animæ sensitivæ absque organo. Non enim movet anima brutalis nisi per sensum et appetitum; nam virtus quæ dicitur exsequens motum facit membra esse obedientia imperio appetitus; unde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moveri quam virtutes moventes. — Sic igitur patet quod nulla operatio animæ brutalis potest esse absque corpore; ex quo de necessitate concludi potest quod anima brutalis cum corpore intereat

CAPUT LXXXIII

Quod anima humana incipiat cum corpore.

Sed quia eædem res inveniuntur et esse incipere et finem essendi habere, potest alicui videri quod, ex quo anima humana finem essendi non habet, nec principium essendi habuerit, sed fuerit semper; quod quidem videtur his rationibus posse probari :

1. Nam id quod nunquam esse desinet habet virtutem ut sit semper. Quod autem habet virtutem ut sit semper, nunquam de eo verum est dicere non esse; quia quantum se extendit virtus essendi, tantum res durat in esse. Omne autem quod incepit esse, est aliquando verum dicere non esse. Quod igitur nunquam desinet esse, nec esse aliquando incpiit.

2. Adhuc. Veritas intelligibilium sicut est incorruptibilis, ita, quantum est de se, est etiam æterna; est enim necessaria. Omne autem necessarium est æternum, quia quod necesse est esse impossibile est non esse. Ex incorruptibilitate autem veritatis intelligibilis, ostenditur anima secundum esse incorruptibilis. Pari ergo ratione ex ejus æternitate potest probari animæ æternitas.

3. Amplius. Illud non est perfectum cui plurimæ suarum partium principalium desunt. Patet autem principales partes universi esse intellectuales substantias, in quarum genere ostensum est supra (c. XLVI) esse animas humanas. Si igitur quotidie de novo tot animæ humanæ esse incipiant quot homines nascuntur, patet quotidie universo plurimas principalium suarum partium addi et plurimas ei deesse. Sequitur igitur universum esse imperfectum; quod est impossibile.

4. Adhuc. Etiam quidam argumentantur ex auctoritate sacræ Scripturæ. Dicitur enim quod *complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat; et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat*, Gen., II, 2. Hoc autem non esset, si quotidie novas animas faceret. Non igitur animæ humanæ esse incipiunt, sed a principio mundi fuerunt.

Propter has autem et similes rationes, quidam æternitatem mundi ponentes, dixerunt animam humanam, sicut est incorruptibilis, ita etiam et ab æterno fuisse; unde qui posuerunt animas humanas in sua multitudine esse immortales, scilicet Platonici, posuerunt easdem ab æterno fuisse, et nunc quidem corporibus uniri, nunc autem a corporibus absolvi, ac vicissitudine secundum determinata annorum curricula observata.

Qui vero posuerunt animas humanas esse immortales secundum aliquid unum quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posue-

runt hoc ipsum unum ab æterno fuisse, sive hoc sit intellectus agens tantum, ut posuit Alexander, sive cum eo etiam intellectus possibilis, ut posuit Averrhoes. Hoc etiam videntur sonare et Aristotelis verba; nam, de intellectu loquens, dicit, *De anima,* III, c. v, ipsum non solum incorruptibilem, sed etiam perpetuum esse [1].

Quidam vero catholicam fidem profitentes, Platonicorum doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt. Quia enim, secundum fidem catholicam, nihil est æternum præter Deum, humanas quidem animas æternas non posuerunt, sed eas cum mundo sive potius ante mundum visibilem creatas esse, et tamen eas de novo corporibus alligari. Quam quidem positionem primus inter christianæ fidei professores Origenes [2], posuisse invenitur, et post eum plures ipsum sequentes; quæ quidem opinio usque hodie apud hæreticos manet, quorum Manichæi eas etiam æternas asserunt cum Platone, et eas de corpore ad corpus transire.

Sed de facili ostendi potest præmissas positiones non esse veritate subnixas. Quod enim non sit unus omnium intellectus possibilis neque agens, jam supra (c. LXXIII et LXXVI) est ostensum. Unde restat contra istas positiones procedere quæ dicunt plures animas esse hominum, et tamen ponunt eas ante corpora exstitisse, sive ab æterno, sive a a mundi constitutione; quod quidem videtur inconve niens his rationibus:

1. Ostensum est enim supra (c. LVI et LVII) animam uniri corpori ut formam et actum ipsius. Actus autem, licet sit naturaliter prior potentia, tamen, in eodem, tempore est posterior; movetur enim aliquid de potentia in actum. Prius igitur fuit semen, quod quidem est potentia vivum, quam esset anima, quæ est actus vitæ.

2. Adhuc. Unicuique formæ naturale est propriæ materiæ uniri; alioquin constitutum ex forma et materia esset aliquid præter naturam. Prius autem attribuitur unicuique quod convenit ei præter naturam; quod enim convenit alicui præter naturam, inest ei per accidens; quod autem convenit ei secundum naturam, inest ei per se; quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animæ igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. Non est igitur creata ante corpus cui unitur.

Si autem dicatur quod utrumque est animæ naturale, scilicet unir corpori et esse a corpore separatam pro diversis temporibus, hoc videtur esse impossibile.

1. Quia ea quæ naturaliter variantur circa subjectum sunt acciden

1 Vide notam ad caput 78.

2. Voyez notre *Hist. de la Philosophie,* p. 197.

tia, sicut juventus et senectus. Si igitur uniri corpori et separari a corpore naturaliter circa animam varietur, erit accidens animæ corpori uniri; et sic ex hac unione homo constitutus non erit ens per se, sed per accidens.

2. Præterea. Omne illud cui accidit alteritas aliqua secundum diversitatem temporum, est subjectum cælesti motui, quem sequitur totus temporis cursus. Substantiæ autem intellectuales et incorporeæ, inter quas sunt animæ separatæ, excedunt totum ordinem corporis; unde non possunt esse subjectæ cœlestibus motibus. Impossibile est igitur quod secundum diversa tempora naturaliter uniantur quandoque et separentur quandoque, vel naturaliter nunc hoc nunc illud appetant.

Si autem dicatur quod neque per violentiam neque per naturam corporibus uniuntur, sed spontanea voluntate, hoc esse non potest.

4. Nullus enim vult in statum pejorem venire nisi deceptus. Anima autem separata est altioris status quam corpori unita, et præcipue secundum Platonicos, qui dicunt quod ex unione corporis patitur oblivionem eorum quæ prius scivit, et retardatur a contemplatione puræ veritatis. Non igitur volens corpori unitur nisi decepta. Deceptionis autem nulla causa in ea potest exsistere, quum ponatur secundum eos scientiam omnium habere. Nec potest dici quod judicium ex universali causa procedens in particulari eligibili subvertatur propter passiones, sicut accidit incontinentibus; quia passiones hujusmodi non sunt absque corporali transmutatione; unde non possunt esse in anima separata. Relinquitur igitur quod anima, si fuisset ante corpus, non uniretur corpori propria voluntate.

Omnis bonus effectus procedens ex concursu duarum voluntatum ad invicem non ordinatarum est effectus casualis; sicut patet quum aliquis, intendens emere, obviat in foro creditori illuc non ex condicto venienti. Voluntas autem patris generantis, ex qua dependet generatio corporis, non habet ordinem cum voluntate animæ separatæ uniri volentis. Quum igitur absque utraque voluntate unio corporis et animæ fieri non possit, sequitur quod sit casualis; et ita generatio hominis non est a natura, sed a casu; quod patet esse falsum, quum sit ut in pluribus.

Si autem rursus dicatur quod nec ex natura nec ex propria voluntate anima corpori unitur, sed ex divina ordinatione, hoc etiam non videtur conveniens, si animæ ante corpora fuerunt creatæ.

1. Unumquodque enim Deus instituit secundum convenientem modum suæ naturæ; unde et de singulis creatis dicitur: *Vidit Deus quod esset bonum*: Gen., I, 10 et seqq. et simul de omnibus: *Viditque cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*, ibid., I, 31. Si igitur animas creavit a corporibus separatas, oportet dicere quod hic modus essendi sit convenientior naturæ earum. Non est autem ad ordinationem divi-

næ bonitatis pertinens res ad inferiorem statum reducere, sed magis ad meliorem promovere. Non igitur ex divina ordinatione factum fuisset quod anima corpori uniretur.

2. Præterea. Non pertinet ad ordinem divinæ sapientiæ, cum superiorum detrimento, ea quæ sunt infima nobilitare. Infima autem in rerum ordine sunt corpora generabilia et corruptibilia. Non igitur fuisset conveniens ordini divinæ sapientiæ, ad nobilitandum humana corpora, animas præexistentes eis unire, quum hoc sine detrimento earum esse non possit, ut ex dictis patet.

Hoc autem Origenes considerans, quum poneret animas humanas a principio fuisse creatas, dixit quod ordinatione divina animæ corporibus sunt unitæ, sed in earum pœnam; nam ante corpora eas peccasse existimavit, et pro quantitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus eas unitas esse, quasi quibusdam carceribus inclusas.

Sed hæc positio stare non potest.

1. Pœna enim bono naturæ adversatur, et ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animæ et corporis est quoddam pœnale, non est bonum naturæ; quod est impossibile; est enim intentum per naturam, nam ad hoc naturalis generatio terminatur. Et iterum sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam, quum tamen dicatur post hominis creationem: *Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Gen., I, 34.

2. Præterea. Ex malo non provenit bonum nisi per accidens. Si igitur, propter peccatum animæ separatæ, hoc constitutum est quod anima corpori uniatur, quum hoc sit quoddam bonum, per accidens erit. Casuale igitur fuit quod homo fieret; quod derogat divinæ Sapientiæ, de qua dicitur : *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*, Sap., XI, 21.

Sunt autem supra (c. XLIV), quum de distinctione rerum ageretur, plura contra Origenis positionem inducta, quæ etiam hic possent assumi; et ideo, eis prætermissis, ad alia transeu dum est.

3. Item. Necesse est dicere quodanima humana aut indigeat sensibus, aut non. Videtur autem manifeste, per id quod experimur, quod indigeat sensibus; quia qui caret sensu aliquo non habet scientiam de sensibilibus quæ cognoscuntur per sensum illum; sicut cæcus natus nullam scientiam habet nec aliquidintelligit de coloribus. Et præterea, si non sunt necessarii humanæ animæ sensus ad intelligendum, non inveniretur in homine aliquis ordo sensitivæ et intellictivæ cognitionis; cujus contrarium experimur; nam ex sensibus fiunt in nobis memoriæ ex quibus experimenta de rebus accipimus, per quæ ad comprehendendum universalia scientiarum et artium principia pervenimus. Si ergo anima humana ad intelligendum sensibus indiget (natura autem nulli deficit in necessariis ad propriam operationem explendam,

sicut animalibus, habentibus animam sensitivam et motivam dat convenientia organa sensus et motus), non fuisset anima humana sine necessariis adminiculis sensuum instituta. Sensus autem non operantur sine organis corporeis, ut ex dictis (c. LVII et LXXVIII) patet. Non igitur fuit instituta anima sine corporeis organis. Si autem anima humana non indiget sensibus ad intelligendum et propter hoc dicitur absque corpore fuisse creata, oportet dici quod, antequam corpori uniretur, omnium scientiarum veritates intelligebat per seipsam; quod Platonici concesserunt, dicentes ideas, quæ sunt formæ rerum intelligibiles separatæ, secundum Platonis sententiam, causam scientiæ esse; unde anima separata, quum nullum impedimentum adesset, plenarie omnium scientiarum cognitionem accipiebat. Oportet igitur dicere quod, dum corpori unitur, quum inveniatur ignorans, oblivionem præhabitæ scientiæ patiatur; quod etiam Platonici confitentur, hujus rei signum esse dicentes quod quilibet, quantumcumque ignoret, ordinate interrogatus de his quæ in scientiis traduntur, veritatem respondet; sicut quum aliquis jam oblito aliquorum quæ prius scivit seriatim proponit ea quæ prius fuerat oblitus, in eorum memoriam ipsum reducit; ex quo etiam sequebatur quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Sic igitur ex hac positione de necessitate concluditur quod unio corporis et animæ præstet intelligentiæ animæ impedimentum. Nulli autem rei natura adjungit aliquid per quod sua operatio impediatur, sed magis ea per quæ fiat convenientior. Non igitur erit unio corporis et animæ naturalis, et sic homo non erit res naturalis, nec ejus generatio naturalis ; quæ patent esse falsa.

5. Item. Si aliquis, scientiarum ignarus, de his quæ ad scientias pertinent interrogetur, non respondebit veritatem nisi de universalibus principiis, quæ nullus ignorat, sed sunt ab omnibus eodem modo et naturaliter cognita; postmodum autem ordinate interrogatus, respondebit veritatem de his quæ sunt propinqua principiis, habito respectu ad principia; et sic deinceps, quousque veritatem primorum principiorum ad ea de quibus interrogatur applicare potest. Ex hoc igitur manifeste apparet quod, per principia prima, in eo qui interrogatur causatur cognitio de novo. Non igitur prius habitæ notitiæ reminiscitur.

6. Prærerea. Si ita esset animæ naturalis cognitio conclusionum sicut principiorum, eadem esset scientia apud omnes de conclusionibus sicut de principiis; quia quæ sunt naturalia sunt eadem apud omnes. Non est autem eadem scientia apud omnes de conclusionibus, sed solum de principiis. Patet igitur quod cognitio principiorum est nobis naturalis, non autem conclusionum. Quod autem non est naturale nobis acquirimus per id quod est naturale, sicut etiam in exterioribus

per manus instituimus omnia artificialia. Non ergo conclusionum scientia est in nobis nisi ex principiis acquisita.

7. Adhuc. Quum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit esse naturaliter unum objectum, sicut visus colorem et auditus sonum. Intellectus igitur quum sit una vis, est ejus unum naturale objectum, cujus per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles ; quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quæ sunt per se entis in quantum hujusmodi ; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia hujusmodi. Hæc igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa, sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia, tam comunia quam sensibilia per accidens.

8. Præterea. Id quod per sensum in nobis acquiritur non infuit animæ ante corpus. Sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibus causatur ; nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod totum esset majus parte, sicut nec cæcus natus aliquid percipit de coloribus. Ergo nec ipsorum principiorum cognitio affuit animæ ante corpus ; multo igitur minus aliorum. Non igitur firma est Platonis ratio, quod anima fuit antequam uniretur corpori [1].

9. Item. Si omnes animæ præexstiterunt corporibus quibus uniuntur, consequens videtur quod eadem anima, secundum vicissitudinem temporum, diversis corporibus uniatur ; quod quidem aperte consequitur ponentes æternitatem mundi. Si enim generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari et corrumpi, secundum totum temporis decursum. Aut ergo oportebit dicere animas præexstitisse actu infinitas, si singulæ animæ singulis corporibus uniuntur ; aut oportebit dicere, si animæ sunt finitæ, quod eædem

1. Nous n'omettons ici aucune des nombreuses preuves apportées par S. Thomas, soit à raison de l'importance de la question, soit surtout en vue des doctrines qui s'y trouvent subsidiairement exposées. Ainsi ces quatre dernières preuves renferment une exposition très précise de la *théorie de la connaissance*. Cette question, sans cesse rebattue, a subi dans le cours des âges de nombreuses fluctuations. La théorie platonicienne entrée la première dans la philosophie chrétienne fut remplacée au moyen-âge par celle d'Aristote. Elle reparut modifiée par Descartes, et fut de nouveau effacée avec Locke et Condillac par une théorie entièrement sensualiste. Après avoir repris le dessus avec Cousin, sous une autre forme encore, elle tend aujourd'hui à disparaître, sous les coups d'une théorie bien plus empirique que celle d'Aristote. Cependant les tendances contemporaines sont plus en faveur d'Aristote que de Platon, et, par suite, il sera plus facile d'amener les esprits aux doctrines si sages de S. Thomas.

uniantur nunc his nunc illis corporibus. — Idem autem videtur sequi, si ponantur animæ præfuisse corporibus, quum et hæc generatio non sit æterna. Etsi enim ponatur humana generatio non semper fuisse, tamen nulli dubium est quin, secundum naturam, in infinitum possit durare; sic enim est unusquisque naturaliter institutus, nisi per accidens impediatur, ut, sicut est ab alio generatus, ita possit alium generare. Hoc autem est etiam impossibile, si, animabus exsistentibus finitis, una pluribus corporibus uniri non possit; unde et plures ponentium animas ante corpora ponunt transitum animæ de corpore in corpus. Hoc autem est impossibile. Non igitur animæ ante corpora præexstiterunt.

Quod autem sit impossibile unam animam diversis corporibus uniri, sic patet.

1. Animæ enim humanæ non differunt specie ab invicem, sed numero solo; alioquin et homines specie differrent. Differentia autem secundum numerum inest secundum principia materialia. Oportet igitur diversitatem animarum humanarum secundum aliquid materiale sumi; non autem ita quod ipsius animæ sit materia pars; ostensum est enim supra (c. XLIX et L) quod est substantia intellectualis, et quod nulla talis substantia materiam habet. Relinquitur ergo quod, secundum ordinem ad diversas materias quibus animæ uniuntur, diversitas et pluralitas animarum sumatur eo modo quo supra dictum est (c. LXXV). Si igitur sunt diversa corpora, necesse est quod habeant diversas animas sibi unitas; non igitur una pluribus unitur.

2. Item. In his quæ generantur et corrumpuntur, impossibile est per generationem reiterari idem numero; quum enim generatio et corruptio sit motus in substantiam in his quæ generantur et corrumpuntur, non manet substantia eadem, sicut manet in his quæ secundum locum moventur. Sed si una anima diversis corporibus generatis unitur successive, redibit idem numero homo per generationem; quod secundum Platonem de necessitate sequitur, qui dixit hominem esse animam corpore indutam. Sequitur etiam et in aliis quibuscumque; quia, quum unitas rei sequatur formam sicut et esse, oportet quod illa sint idem numero quorum est forma numero una. Non igitur est possibile unam animam diversis corporibus uniri; ex quo etiam sequitur quod nec animæ fuerunt ante corpora.

Huic autem veritati catholicæ fidei sententia concordat; dicitur enim : *Qui finxit singillatim corda eorum*, Psalm. XXXII, 15, quia scilicet unicuique seorsum proprie Deus animam fecit; non autem simul omnes creavit, nec unam diversis corporibus adjunxit.

Hinc etiam in libro *De eclesitsticis dogmatibus*, cap. XIV. — Inter Op. Aug. ed. L. Vivès, t. XXVII, p. 726, col. II, dicitur : « Animas « hominum (credimus) non esse ab initio inter cæteras intellectuales « naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit. »

CAPUT LXXXIV

Solutio rationum contra superiorem conclusionem.

Rationes autem quibus probatur (cap. præced.) animas ab æterno fuisse vel saltem corporibus præexstitisse, facile est solvere.

1. Quod enim primo dicitur, animam habere virtutem ut sit semper, concedi oportet. Sed sciendum quod virtus et potentia rei non se extendit ad id quod fuit, sed ad id quod est vel erit; unde et in præteritis possibilitas locum non habet. Non igitur, ex hoc quod anima habet virtutem ut sit semper, potest concludi quod semper fuerit, sed quod semper erit. — Præterea, ex virtute non sequitur id ad quod est virtus, nisi præsupposita virtute. Quamvis igitur anima habeat virtutem ut sit semper, non tamen potest concludi quod anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit. Si autem sumatur quod hanc virtutem ab æterno habuerit, erit petitum id quod oportebit probari, scilicet quod fuerit ab æterno.

2. Quod vero objicitur de æternitate veritatis quam intelligit anima, considerare oportet quod intellectivæ veritatis æternitas potest intelligi dupliciter : uno modo, quantum ad id quod intelligitur; alio modo, quantum ad id quo intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit æterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur æternitas rei quæ intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit æterna quantum ad id quo intelligitur, sequetur intelligentem animam esse æternam. Sic autem veritas intellecta non est æterna, sed primo modo; ex præmissis enim patet species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantasmatibus per intellectum agentem. Unde non potest concludi quod anima sit æterna, sed quod veritates intellectæ fundentur in aliquo æterno. Fundantur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. Ad hoc autem æternum comparatur anima, non sicut subjectum ad formam, sed sicut res ad proprium finem; nam verum est bonum intellectus, et finis ipsius. Ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione, sicut et de initio rei argumentari possumus per causam agentem; quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuæ durationis. Unde potest probari ex æternitate veritatis intelligibilis immortalitas animæ, non autem ejus æternitas.

Quod vero non possit probari ex æternitate agentis, patet ex his quæ supra (c. XXXI-XXXVII) dicta sunt, quum de æternitate creaturarum quæreretur.

3. Quod etiam tertio objicitur de perfectione universi, necessitatem non habet. Universi enim perfectio attenditur quantum ad species, non quantum ad individua; quum continue universo plurima individua addantur præexsistentium specierum. Animæ autem humanæ non sunt diversæ secundum speciem, sed solum numero, ut probatum est (c. LXXV). Unde non repugnat perfectioni universi si animæ de novo creentur.

4. Ex quo etiam patet solutio ad id quod quarto objicitur. Similiter enim dicitur quod Deus consummavit opera sua, et quod requievit ab omni opere quod patrarat. Sicut ergo consummatio sive perfectio creaturarum secundum species consideratur et non secundum individua, ita quies Dei est intelligenda secundum cessationem a novis speciebus condendis, non autem a novis individuis quorum similia secundum speciem præcesserunt; et sic, quum omnes animæ humanæ sint unius speciei sicut et omnes homines, non repugnat prædictæ quieti si Deus quotidie novas animas creat.

Sciendum autem est quod ab Aristotele non invenitur dictum quod intellectus humanus sit æternus; quod tamen dicere consuevit in his quæ secundum suam opinionem semper fuerunt. Dicit autem ipsum esse perpetuum; quod quidem potest dici de his quæ semper erunt, etiam si non semper fuerint; unde, quum animam intellectivam a conditione aliarum formarum exciperet, *Metaphys.*, XII, c. III, non dixit quod hæc forma fuerit ante materiam (quod tamen Plato de ideis dicebat, et sic videbatur conveniens materiæ in qua loquebatur ut aliquid tale de anima diceret), sed dixit quod manet post corpus.

CAPUT LXXXV

Quod anima non est de substantia Dei.

(I, q. XC, a. 1.)

Ex his etiam patet animam non esse de substantia Dei.

1. Ostensum est enim supra (l. I, c. XV) divinam substantiam esse æternam, nec aliquid ejus de novo incipere. Animæ autem humanæ non fuerunt ante corpora, ut ostensum est (c. LXXXIII). Non igitur anima potest esse de substantia divina.

2. Amplius. Ostensum est supra (l. I, c. XXVII) quod Deus nullius rei forma esse potest. Anima autem humana est forma corporis, ut ostensum est (c. LVII et LXVIII-LXXII). Non igitur est de substantia divina.

3. Præterea. Omne illud ex quo fit aliquid est in potentia ad id quod fit ex eo. Substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid,

quum sit purus actus, ut supra (l. I, c. xvi) ostensum est. Impossibile est igitur quod ex substantia Dei fiat anima vel quodcumque aliud.

4. Adhuc. Illud ex quo fit aliud aliquo modo mutatur. Deus autem est omnino immobilis, ut supra (l. I, c. xiii) probatum est. Impossibile est igitur quod ex eo aliquid fierit possit.

Videtur autem hæc opinio ex triplici fonte processisse.

1. Quidam enim posuerunt nullam substantiam incorpoream esse; unde nobilissimum corporum Deum esse dicebant, sive hoc esset aer, sive ignis, sive quodcumque aliud principium ponebant; et de natura hujusmodi corporis animam esse dicebant; nam omnes id quod ponebant principium, animæ attribuebant, ut patet per Aristotelem, *De anima*, I, c. ii, et sic sequebatur animam esse de substantia divina. Et ex hac radice pullulavit positio Manichæi, qui existimavit Deum esse quamdam lucem corpoream per infinita spatia distensam, cujus quamdam particulam humanam animam esse diecbat. — Hæc autem positio supra (l. I, c. xx) est improbata per hoc quod ostensum est Deum non corpus esse, et per hoc quod ostensum est (c. lxv et lxix) animam humanam corpus non esse, nec aliquam intellectualem substantiam.

2. Quidam vero posuerunt intellectum omnium hominum esse unum, vel agentem tantum, vel agentem et possibilem simul, sicut supra (c. lxxvi) dictum est; et quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur animam nostram, id est intellectum quo intelligimus, esse divinæ naturæ; unde et a quibusdam nostri temporis christianæ fidei professoribus, ponentibus intellectum agentem separatum, dictum est expresse quod intellectus agens sit Deus. Hæc autem positio de unitate intellectus nostri supra (c. lxxiii et lxxv) improbata est.

3. Potuit autem ex ipsa similitudine animæ nostræ ad Deum hæc opinio nasci. Intelligere enim, quod maxime æstimatur proprium Dei, nulli substantiæ in mundo inferiori convenire invenitur nisi homini propter animam; unde videri potuit animam ad naturam divinam pertinere, et præsertim apud homines in quorum opinionibus erat firmatum quod anima hominis esset immortalis. Adhuc etiam coadjuvare videtur quod, postquam dictum est: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, Gen., i, 26, subditur: *Formavit Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, ibid. ii, 7. Ex quo quidam accipere voluerunt quod anima sit de natura divina; qui enim in faciem alterius inspirat, idem numero quod in ipso erat in alium emittit; et sic videtur Scriptura innuere quod aliquid divinum a Deo in hominem, ad ipsum vivificandum, immissum sit.

Sed similitudo prædicta non ostendit animam hominis esse aliquid substantiæ divinæ, quum in intelligendo defectum multipliciter patia-

tur; quod de Deo dici non potest. Unde hæc similitudo magis est indicativa cujusdam imperfectæ imaginis quam alicujus substantialitatis; quod etiam Scriptura innuit, quum dicit ad imaginem Dei hominem factum. Unde et inspiratio prædicta processum vitæ a Deo in hominem, secundum quamdam similitudinem, demonstrat, non secundum unitatem substantiæ; propter quod et in faciem spiritus vitæ dicitur inspiratus, quia, quum in hac parte corporis sint plurium sensuum organa sita, in ipsa facie evidentius vita monstratur. Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum vitæ dicitur, quia spiritum vitæ homini dedit, non eum ex sua substantia decidendo; nam et qui corporaliter insufflat in faciem alicujus (unde videtur sumpta esse metaphora) aerem in faciem ejus impellit, non autem aliquam suæ substantiæ partem in ipsum emittit.

CAPUT LXXXVI

Quod anima humana non traducatur cum semine (I, q. CXVIII, a. I.)

Ex præmissis autem ostendi potest quod anima humana non traducitur cum semine.

1. Quorumcumque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest; sic enim res habet esse sicut et operatur, quum unumquodque operetur, inquantum est ens. E contrario vero, quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis. Operatio autem animæ nutritivæ et sensitivæ non potest esse sine corpore, ut ex præmissis (c. LVII et LXVIII) patet, operatio autem animæ intellectivæ non fit per organum corporeum, ut supra (c. LXIX) habitum est. Igitur anima nutritiva et sensitiva per generationem corporis generantur, non autem anima intellectiva. Sed traductio seminis ad corporis generationem ordinatur. Igitur anima nutritiva et sensitiva esse incipiunt per seminis traductionem, non autem intellectiva.

2. Amplius. Omnis forma quæ educitur in esse per materiæ transmutationem est forma educta de potentia materiæ; hoc enim est materiam transmutari, de potentia in actum educi. Anima autem intellectiva non potest educi de potentia materiæ; jam enim supra (c. LXVIII) ostensum est quod ipsa anima intellectiva excedit totum posse materiæ, quum habeat aliquam operationem absque materia, ut supra (c. LXIX) ostensum est. Non igitur anima intellectiva in esse educitur per transmutationem materiæ, et sic neque per actionem virtutis quæ est in semine.

3. Præterea. Nulla virtus activa agit ultra suum genus. Sed anima intellectiva excedit totum genus corporum, quum habeat operationem super omnia corpora elevatam, quæ est intelligere. Nulla igitur virtus corporea potest producere animam intellectivam. Sed omnis actio virtutis quæ est in semine est per aliquam corpoream virtutem; agit enim virtus formativa, mediante triplici calore, scilicet ignis, cœli, et calore animæ. Non igitur potest produci in esse anima intellectiva per virtutem quæ est in semine.

4. Præterea. Si generatio alicujus est causa quod aliquid sit, corruptio ejus erit causa quod illud esse desinat. Corruptio autem corporis non est causa quod anima humana esse desinat, quum sit immortalis, ut supra (c. LXXIX) ostensum est. Neque igitur generatio corporis est causa quod anima incipiat esse. Sed traductio seminis est causa propria generationis corporis. Non est igitur traductio seminis causa generationis animæ in esse.

Per hoc autem excluditur error Apollinaris et sequacium ejus, qui dixerunt animas ab animabus generari, sicut a corporibus corpora.

CAPUT LXXXVII

Quod anima humana producatur in esse a Deo per creationem.
(I, q. XC, a. II.)

Ex his autem quæ dicta sunt ostendi potest quod solus Deus animam humanam in esse producit.

1. Omne enim quod in esse producitur, vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se, quum non sit composita ex materia et forma, ut supra (c. L et seqq.) ostensum est; neque generatur per accidens; quum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quæ est ex virtute activa seminis, quod improbatum est (c. LXXXVI). Quum ergo anima humana de novo esse incipiat (non enim est æterna nec præexsistit corpori, ut supra (c. LXXXIII et LXXXIV) ostensum est, relinquitur quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem supra (c. XXI) quod solus Deus potest creare. Solus igitur Ipse animam humanam in esse producit.

2. Amplius. Omne illud cujus substantia non est suum esse habet sui esse auctorem, ut supra (c. XV) ostensum est. Anima autem humana non est suum esse; hoc enim solius Dei est (l. I, c. XXI et XXII). Habet igitur causam activam sui esse. Sed quod per se habet esse per se etiam agitur; quod vero non habet esse per se, sed solum cum alio, non per se fit, sed alio facto, sicut forma ignis fit igne generato. Anima

autem humana hoc habet proprium, inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse quod est sibi proprium corpori communicat. Anima igitur per se habet suum fieri, præter modum aliarum formarum quæ fiunt per accidens compositis factis. Sed, quum anima humana non habeat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia. Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat, et sic creetur. Quum igitur creatio sit opus proprium Dei, ut supra (c. xxi) ostensum est, sequitur quod a solo Deo immediate creatur.

3. Præterea. Finis rei respondet principio ejus; tunc enim res perfecta est quum ad primum principium pertingit vel per similitudinem vel quocumque modo. Finis autem animæ humanæ et ultima ejus perfectio est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum, et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur a Deo habet proprie suæ originis principium.

Hoc etiam innuere videtur sacra Scriptura. Quum enim, de institutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis causis adscribat, utpote quum dicit : *Producant aquæ reptile animæ viventis*, Gen., I, 20, et similiter de aliis, ad hominem veniens, animam ejus a Deo creari ostendit, dicens : *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, Gen., II, 7.

Per hoc autem excluditur error ponentium animas ab angelis esse creatas.

CAPUT LXXXVIII

Rationes ad probandum quod anima humana causetur ex semine.

Sunt autem quædam quæ præmissis videntur esse adversa.

1. Quum enim homo sit animal, inquantum habet animam sensitivam, ratio autem animalis univoce homini et aliis animalibus conveniat, videtur quod anima sensitiva hominis sit ejusdem generis cum animabus aliorum animalium. Quæ autem sunt unius generis eumdem modum habent procedendi in esse. Anima igitur sensitiva hominis, sicut et aliorum animalium, per virtutem quæ est in semine in esse procedit. Est autem idem secundum substantiam anima intellectiva et sensitiva in homine, ut supra (c. LVIII) ostensum est. Videtur igitur quod etiam anima intellectiva per virtutem seminis producatur.

2. Præterea. Sicut docet Aristoteles, *De generat. anim.*, II, c. III, prius tempore est fœtus animal quam homo. Sed quum est animal et non homo, habet animam sensitivam et non intellectivam; quam quidem sensitivam non est dubium ex virtute activa seminis produci, sicut et in cæteris animalibus contingit; illa autem anima sensitiva

est in potentia ut sit intellectiva, sicut illud animal est in potentia ut sit animal rationale ; nisi forte dicatur quod anima intellectiva superveniens sit alia substantia, quod supra (c. LVIII) improbatum est. Videtur ergo quod substantia animæ intellectivæ sit ex virtute quæ est in semine.

3. Item. Anima, quum sit forma corporis, unitur corpori secundum suum esse. Sed ad ea quæ sunt unum secundum esse terminatur una actio et unius agentis ; si enim sunt diversa agentia et per consequens diversæ actiones, sequetur quod sint facta diversa secundum esse. Oportet ergo unius agentis unam actionem terminari ad esse animæ et corporis. Constat autem quod corpus fit per actionem virtutis quæ est in semine. Ergo et ab eadem est anima, quæ est ejus forma, et non ab agente separato.

4. Amplius. Homo generat sibi simile secundum speciem per virtutem quæ est in semine deciso. Omne autem agens univocum generat sibi simile in specie per hoc quod causat formam generati, a qua est ejus species. Anima igitur humana, a qua est species hominis, producitur ex virtute quæ est in semine.

5. Item. Apollinaris sic argumentatur : Quicumque dat complementum operi cooperatur agenti ; sed si animæ creantur a Deo, ipse dat complementum generationi puerorum qui quandoque ex adulteris nascuntur ; ergo Deus cooperatur adulteris ; quod sibi inconveniens videtur.

Inveniuntur autem, in libro qui Gregorio Nysseno adscribitur, quædam rationes ad hoc idem probandum. Argumentatur autem sic :

6. Ex anima et corpore fit unum, quod est homo unus ; si igitur anima fiat prius quam corpus aut corpus prius quam anima, idem erit prius et posterius seipso, quod videtur impossibile ; simul igitur fit corpus et anima. Sed corpus incipit fieri in decisione seminis. Ergo et per decisionem seminis anima in esse producitur.

7. Amplius. Eorum quorum invenitur idem processus et terminus, oportet esse idem originis principium. Sed in generatione hominis idem processus corporis et animæ et idem terminus invenitur : secundum enim quod figuratio et quantitas membrorum procedit, et animæ etiam operationes magis ac magis manifestantur ; nam prius apparet operatio animæ sensitivæ, et tandem, corpore completo, operatio animæ intellectivæ. Ergo idem est principium animæ et corporis. Sed principium originis corporis est per decisionem seminis. Ergo est et principium originis animæ.

8. Item. Nihil vivit nisi per animam. Semen autem est vivum ; quod patet ex tribus : primo quidem, quia a vivente deciditur ; secundo, quia in semine apparet calor vitalis et operatio vitæ, quæ sunt rei viventis indicia ; tertio, quia semina plantarum terræ mandata,

nisi in se vitam haberent, ex terra, quæ est exanimis, non possent coalescere ad vivendum. Est igitur anima in semine, et sic ex decisione seminis vitam habet et originem capit.

9. Amplius. Si anima non est ante corpus, ut ostensum est (c. LXXXIII), neque incipit esse cum seminis decisione, sequitur quod prius formetur corpus et postea ei infundatur anima de novo creata. Sed si hoc est verum, sequitur ulterius quod anima sit propter corpus; quod enim est propter aliud invenitur eo posterius, sicut vestimenta sunt propter hominem. Hoc autem est falsum; nam magis est corpus propter animam; finis enim semper nobilior est. Oportet igitur dicere quod anima simul cum decisione seminis oriatur.

CAPUT LXXXIX

Responsiones ad prædicta.

Ad faciliorem vero præmissarum rationum solutionem, præmittenda sunt quædam ad exponendum ordinem et processum generationis humanæ, et generaliter animalis.

Primo itaque sciendum est falsam esse opinionem quorumdam dicentium quod opera vitæ, quæ apparent in embryone ante ultimum complementum, non sunt ex aliqua anima vel virtute animæ in eo exsistente, sed ex anima matris. Si enim hoc esset verum, jam embryo non esset animal, quum omne animal ex anima et corpore constet. Operationes etiam vitæ non proveniunt a principio activo extrinseco, sed ab intranea virtute. Unde, quum embryo inveniatur nutriri ante ultimum complementum et etiam sentire, non potest hoc attribui animæ matris.

Nec tamen potest dici quod in semine, ab ipso principio, sit anima secundum suam essentiam completam, cujus tamen operationes non apparent propter organorum defectum. Nam, quum anima uniatur corpori ut forma, non unitur nisi corpori cujus est proprie actus. Est autem anima, actus corporis organici. Non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solum potentia sive virtute. Unde Aristoteles dicit in secundo *De anima*, c. I, quod semen et fructus sic sunt potentia vitam habentia quod abjiciunt animam, id est anima carent, quum tamen id cujus anima est actus sit potentia vitam habens, non tamen abjiciens animam.

Sequeretur etiam, si a principio anima esset in semine, quod generatio animalis esset solum per decisionem, sicut est, in animalibus annulosis, quod ex uno fiunt duo. Semen enim, si, statim quum est decisum, animam haberet, jam haberet formam substantialem. Omnis

autem generatio substantialis præcedit formam substantialem, non eam sequitur; si quæ vero transmutationes formam substantialem sequuntur, non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius. Sic igitur generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis; omnes autem transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes. Sed adhuc magis est ridiculum, si hoc de anima rationali dicatur : tum quia impossibile est ut dividatur secundum divisionem corporis, ad hoc ut in deciso semine esse possit; tum quia sequeretur quod, in omnibus pollutionibus ex quibus conceptus non sequitur, nihilominus rationales animæ multiplicarentur.

Non igitur ipsamet virtus quæ cum semine deciditur et dicitur formativa, est anima, neque in processu generationis fit anima; sed, quum ipsa fundetur, sicut in proprio subjecto, in spiritu cujus est semen contentivum sicut quoddam spumosum, operatur formationem corporis, prout agit ex vi animæ patris cui attribuitur generatio sicut principali generanti, non ex vi animæ concepti, etiam postquam anima inest; non enim conceptum generat seipsum, sed generatur a patre.

Et hoc patet discurrenti per singulas virtutes animæ. Non enim potest attribui animæ embryonis, ratione virtutis generativæ : tum quia vis generativa non habet suam operationem nisi completo opere nutritivæ et augmentativæ quæ ei deserviunt, quum generare sit jam perfecti; tum quia opus generativæ non ordinatur ad perfectionem ipsius individui, sed ad speciei conservationem. Nec etiam potest attribui virtuti nutritivæ, cujus opus est assimilare nutrimentum nutrito, quod hic non apparet; non enim nutrimentum in processu formationis trahitur in similitudinem præexsistentis, sed producitur ad perfectiorem formam et viciniorem similitudini patris. Similiter nec augmentativæ, ad quam non pertinet mutatio secundum formam, sed solum secundum quantitatem. De sensitiva autem et intellectiva, patet quod non habent aliquod opus formationi tali appropriatum. Relinquitur igitur quod formatio corporis, præcipue quantum ad primas et principales partes, non est ab anima genita, nec a virtute formativa agente ex vi ejus, sed agente ex vi animæ generativæ patris, cujus opus est facere simile generati secundum speciem.

Hæc igitur vis formativa eadem manet in spiritu prædicto, a principio formationis usque in finem; species tamen formati non manet eadem; nam primo habet formam seminis, postea sanguinis, et sic inde quousque veniat ad ultimum complementum. Licet enim generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habet formam immediatam materiæ primæ, in generatione tamen corporum aliorum oportet esse generationum ordinem, propter multas formas intermedias inter primam formam elementi et ultimam formam ad quam generatio ordinatur; et ideo sunt multæ generationes et corruptiones sese consequentes

Nec est inconveniens si aliquid intermediorum generatur, et statim postmodum interrumpitur, quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem ; et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. Nec est mirum si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multæ generationes intermediæ quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento ; non enim est tota alteratio continua neque totum augmentum, sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in octavo *Physicorum*. c. VII, VIII et IX. Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias; et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimæ formæ et generationes intermediæ, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quæ primo inest quum embryo vivit vita plantæ, corrumpitur, et succedit anima perfectior quæ est nutritiva,et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis ; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet præcedentes fuerint virtute seminis.

His igitur visis, facile est respondere ad objecta.

Quod enim primo objicitur, oportere animam sensitivam eumdem modum originis in homine et in brutis habere, ex eo quod animal de eis univoce prædicatur, dicimus hoc necessarium non esse. Etsi enim anima sensitiva in homine et bruto conveniant secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut et ea quorum sunt formæ; sicut enim animal quod est homo ab aliis animalibus specie differt per hoc quod est rationale, ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc quod est etiam intellectiva. Anima igitur in bruto habet id quod est sensitivum tantum, et per consequens nec esse nec ejus operatio supra corpus elevatur; unde oportet quod simul cum generatione corporis generetur et cum corruptione corrumpatur. Anima autem sensitiva in homine, quum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet quod ipsa substantia animæ sit secundum esse et operationem supra corpus elevata, neque per generationem corporis generatur, neque per ejus corruptionem corrumpitur. Diversus ergo modus originis in animabus prædictis non est ex parte sensitivi, ex quo sumitur ratio generis, sed ex parte intellectivi, ex quo sumitur differentia speciei; unde non potest concludi diversitas generis, sed sola diversitas speciei.

Quod vero secundo objicitur, conceptum prius esse animal quam hominem, non ostendit rationalem animam cum semine propagari. Nam anima sensitiva, per quam animal erat, non manet, sed ei succedit anima quæ est simul sensitiva et intellectiva, ex qua est animal et homo simul, ut ex dictis patet.

Quod vero tertio objicitur, diversorum agentium actiones non terminari ad unum factum, intelligendum est de diversis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata sint ad invicem, oportet eorum esse unum effectum; nam causa agens prima agit in effectum causæ secundæ agentis, vehementius quam etiam ipsa causa secunda; unde videmus quod effectus qui per instrumentum agitur a principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti quam instrumento. Contingit autem quandoque quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti; sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis qui est ejus instrumentum, licet operetur disponendo ad eam, resolvendo et consumendo. Quum igitur omnis virtus naturæ activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens, nihil prohibet, in uno et eodem generato, quod est homo, actionem naturæ ad aliquid hominis terminari, et non ad totum, quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi; sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam.

Unde patet solutio ad quartum. Sic enim homo simile in specie generat, inquantum virtus seminis ejus dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur.

Deum vero adulteris cooperari in actione naturæ, nihil est inconveniens. Non enim natura adulterorum mala est, sed voluntas; actio autem quæ est ex virtute seminis ipsorum est naturalis, non voluntaria; unde non est inconveniens si Deus illi operationi cooperatur, ultimam perfectionem inducendo.

Quod vero sexto objicitur, patet quod non de necessitate concludit. Etsi enim detur quod corpus hominis formetur priusquam anima creetur, aut e converso, non sequitur quod idem homo sit prior seipso; non enim homo est suum corpus neque sua anima. Sequitur autem quod aliqua pars ejus sit altera prior, quod non est inconveniens; nam materia tempore est prior forma; materiam dico, secundum quod est in potentia ad formam, non secundum quod actu est per formam perfecta; sic enim est simul cum forma. Corpus igitur humanum, secundum quod est in potentia ad animam, utpote quod nondum habet animam, est prius tempore quam anima; tunc autem non est humanum actu, sed potentia tantum; quum vero est humanum actu, quasi per animam humanam perfectum, non est prius neque posterius anima, sed simul cum eo.

Quod autem operationes animæ videntur proficere in processu generationis humanæ sicut proficiunt corporis partes, non ostendit animam humanam et corpus idem principium habere, sicut septima ratio pro

cedebat; sed ostendit quod dispositio partium corporis est necessaria ad animæ operationem.

Quod autem octavo objicitur de seminis vita in principio decisionis, patet quidem ex dictis non esse vivum nisi in potentia; unde tunc animam actu non habet, sed virtute. In processu autem generationis habet animam vegetabilem et sensibilem, ex virtute seminis; quæ non manent, sed transeunt, anima rationali succedente.

Neque etiam, si formatio corporis animam humanam præcedit, sequitur quod anima sit propter corpus, ut nona ratio inferebat. Est enim aliquid propter alterum dupliciter: uno propter ejus operationem sive conservationem, vel quidquid hujusmodi est quod sequitur ad esse, et hujusmodi sunt posteriora eo propter quod sunt, sicut vestimenta sunt propter hominem, et instrumenta propter artificem; alio modo est aliquid propter alterum, id est propter esse ejus, et sic quod est propter alterum est prius tempore et natura posterius. Hoc autem modo corpus est propter animam, sicut etiam omnis materia propter formam. Secus autem esset, si ex anima et corpore non fieret unum secundum esse, sicut dicunt qui ponunt animam non esse corporis formam.

CAPUT XC

Quod nulli alii corpori nisi humano unitur substantia intellectualis ut forma.

Quia vero ostensum est (c. LVII) substantiam aliquam intellectualem uniri corpori ut formam, scilicet animam humanam inquirendum restat utrum alicui alteri corpori aliqua substantia intellectualis ut forma uniatur. Et quidem de corporibus cœlestibus, quod sint animata anima intellectuali, superius est ostensum (c. LXX) quid de hoc Aristoteles senserit, et quod Augustinus hoc sub dubio, reliquit, *Enchirid.* c. LVIII [1]; unde præsens inquisitio circa corpora elementaria versari debet. Quod autem nulli corpori elementari substantia intellectualis uniatur ut forma, nisi humano, evidenter apparet.

1. Si enim alteri corpori uniatur, aut unitur corpori mixto aut simplici. — Non autem potest uniri corpori mixto, quia oporteret illud corpus maxime esse æqualis complexionis secundum suum genus, inter cætera corpora mixta, quum videamus corpora mixta tanto nobiliores formas habere quanto magis ad temperamentum commixtionis

[1]. Vid. finem cap. LXX hujus libri.

perveniunt; et sic quod habet formam nobilissimam, utpote substantiam intellectualem, si sit corpus mixtum, oportet esse temperatissimum; unde etiam videmus quod mollities carnis et bonitas tactus, quæ æqualitatem complexionis demonstrant, sunt signa boni intellectus. Complexio autem maxime æqualis est complexio corporis humani. Oportet igitur, si substantia intellectualis uniatur alicui corpori mixto, quod illud sit ejusdem naturæ cum corpore humano. Forma etiam ejus esset ejusdem naturæ cum anima humana, si esset substantia intellectualis. Non igitur esset differentia secundum speciem inter illud animal et hominem. — Similiter autem neque corpori simplici, puta aeri, aut aquæ, aut igni, aut terræ, uniri potest substantia intellectualis ut forma. Unumquodque enim horum corporum est simile in toto et partibus; ejusdem enim naturæ et speciei est pars aeris et totus aer; etenim eumdem motum habet; et similiter de aliis. Similibus autem motoribus similes formæ debentur. Si igitur aliqua pars alicujus dictorum corporum sit animata anima intellectuali, puta aeris, totus aer et omnes partes ejus eadem ratione erunt animata. Hoc autem manifeste apparet esse falsum; nam nulla operatio vitæ apparet in partibus aeris vel aliorum simplicium corporum. Non igitur alicui parti aeris vel similium corporum substantia intellectualis unitur ut forma.

2. Adhuc. Si alicui simplicium corporum unitur aliqua substantia intellectualis ut forma, aut habebit intellectum tantum aut habebit alias potentias, utpote quæ pertinent ad partem sensitivam aut nutritivam, sicut est in homine. — Si autem habet intellectum tantum, frustra unitur corpori. Omnis enim forma corporis habet aliquam propriam operationem per corpus. Intellectus autem non habet aliquam operationem ad corpus pertinentem, nisi secundum quod movet corpus; intelligere enim ipsum non est operatio quæ per organum corporis exerceatur; et eadem ratione, nec velle. Elementorum etiam motus sunt a moventibus naturalibus, scilicet a generantibus, et non movent seipsa; unde non oportet quod propter eorum motum sint animata. — Si autem habet substantia intellectualis, quæ ponitur uniri elemento aut parti ejus, alias animæ partes, quum partes illæ sint partes aliquorum organorum, oportebit in corpore elementi invenire diversitatem organorum; quod repugnat simplicitati ipsius. — Non igitur substantia intellectualis potest uniri ut forma alicui elemento aut parti ejus.

3. Adhuc. Omnium moventium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur; nam animalia et plantæ mortificantur ab excellenti calido et frigido, humido aut sicco. In corporibus autem elementorum sunt præcipue excellentiæ harum contrarietatum. Non igitur est possibile quod in eis sit vita; impossibile est igitur quod substantia intellectiva uniatur eis ut forma.

4. Item. Omne corpus vivens aliquo modo secundum animam localiter movetur; nam corpora cœlestia, si tamen sint animata, moventur circulariter; animalia perfecta, motu progressivo; ostrea autem motu dilatationis et constrictionis; plantæ autem motu augmenti et decrementi, qui sunt aliquo modo secundum locum. Sed in elementis non apparet aliquis motus qui sit ab anima, sed solum motus naturalis. Non sunt igitur corpora viventia.

Si autem dicatur quod substantia intellectualis, etsi non uniatur corpori elementari aut parti ejus ut forma, unitur tamen ei ut motor.

1. Primum quidem in aere hoc dici impossibile est. Quum enim pars aeris non sit per seipsam terminabilis, non potest aliqua pars ejus determinata motum proprium habere, propter quem sibi substantia intellectualis uniatur.

2. Præterea. Si aliqua substantia intellectualis unitur alicui corpori naturaliter sicut motor proprio mobili, oportet virtutem motivam illius substantiæ limitari ad corpus mobile cui naturaliter unitur; nam cujuslibet motoris proprii virtus non excedit, in movendo, proprium mobile. Ridiculum autem videtur dicere quod virtus alicujus substantiæ intellectualis non excedat, in movendo, aliquam determinatam partem alicujus elementi aut aliquod corpus mixtum. Non videtur igitur dicendum quod aliqua substantia intellectualis uniatur alicui corpori elementari naturaliter ut motor, nisi sibi etiam uniatur ut forma.

Per hoc autem excluditur error et opinio Apuleii et quorumdam Platonicorum, qui dixerunt dæmonia esse animalia corpore aerea, mente rationabilia, animo passiva, tempore æterna; et quorumdam Gentilium ponentium elementa esse animata, unde et eis cultum divinum instituebant. Excluditur etiam opinio dicentium angelos et dæmones habere corpora naturaliter sibi unita de natura superiorum vel inferiorum elementorum.

CAPUT XCI

Quod sunt aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non unitæ [1].

Ex præmissis autem ostendi potest esse aliquas substantias intellectuales corporibus penitus non unitas.

[1]. Les philosophes modernes croient que la philosophie ne saurait, sans sortir de son domaine, s'occuper des anges, qui ne nous sont connus d'une manière positive que par la révélation. Cependant S. Thomas traite ici cette question à un point de vue purement philosophique, et, qui plus est, il suit Aristote.

1. Ostensum est enim supra (LXXIX), corporibus corruptis, intellectus substantiam quasi perpetuam remanere. Et, si quidem substantia intellectus quæ remanet sit una omnium, sicut quidam dicunt, de necessitate consequitur eam esse secundum suum esse a corpore separatam; et sic habetur propositum quod substantia intellectualis aliqua sine corpore subsistat. Si autem plures animæ intellectivæ remaneant, corporibus destructis, conveniet aliquibus substantiis intellectualibus absque corpore subsistere, præsertim quum ostensum sit (c. LXXXIII) quod animæ non transeant de corpore ad corpus. Convenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens, quum naturaliter sint formæ corporum; eo autem quod est per accidens, oportet prius esse id quod est per se. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere.

2. Amplius. Omne quod est de ratione generis oportet de ratione speciei esse; sunt autem quædam quæ sunt de ratione speciei, non autem de ratione generis, sicut rationale est de ratione hominis, non autem de ratione animalis. Quidquid autem est de ratione speciei, non autem de ratione generis, non est necesse omnibus speciebus generis inesse; multæ enim species sunt irrationalium animalium. Substantiæ autem intellectuali secundum suum genus convenit quod sit per se subsistens, quum habeat per se operationem, sicut superius (c. L et LI) est ostensum; de ratione autem rei per se subsistentis non est quod alteri uniatur. Non est igitur de ratione substantiæ intellectualis secundum suum genus quod sit corpori unita, etsi sit hoc de ratione alicujus intellectualis substantiæ, quæ est anima. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

3. Adhuc. Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in ejus supremo. Natura autem intellectualis est superior corporali; contingit autem eam secundum aliquam partem sui, quæ est anima intellectiva. Oportet igitur quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva quæ unitur corpori sit infima in genere substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales non unitæ corporibus, superiores secundum naturæ ordinem anima.

4. Item. Substantiam rei oportet esse proportionatam suæ operationi, quia operatio est actus et bonum substantiæ operantis. Sed intelligere est propria operatio substantiæ intellectualis. Oportet igitur substantiam intellectualem talem esse quæ competat prædictæ operationi. Intelligere autem, quum sit operatio per organum corporeum non exercita, non indiget corpore, nisi inquantum intelligibilia sumuntur a sensibilibus. Hic autem est imperfectus modus intelligendi; perfectus enim modus intelligendi est ut intelligantur ea quæ sun

secundum naturam suam intelligibilia; quod autem non intelligantur nisi ea quæ non sunt secundum se intelligibilia sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi. Si igitur ante omne imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo, oportet quod, ante animas humanas, quæ intelligunt accipiendo a phantasmatibus, sint aliquæ intellectuales substantiæ intelligentes ea quæ sunt secundum se intelligibilia, non accipientes cognitionem a sensibilibus, ac per hoc omnino a corporibus secundum suam naturam separatæ.

5. Præterea. Aristoteles, *Metaph.* XII, c. III, argumentatur sic : Motum continuum regularem et quantum in se est indeficientem oportet esse a motore qui non movetur neque per se neque per accidens, ut supra (l. I, c. XIII) est probatum; plures etiam motus oportet esse a pluribus motoribus. Motus autem cœli est continuus regularis et, quantum in se etiam indeficiens est; et præter primum motum sunt multi tales motus in cœlo, sicut per considerationes astrologorum probatur. Oportet igitur esse plures motores qui non moveantur neque per se neque per accidens. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut probatum est (l. I, c. XIII); motor autem incorporeus, unitus corpori, movetur per accidens ad motum corporis, sicut patet de anima. Oportet igitur esse plures motores qui neque sint corpora neque corporibus uniti. Motus autem cœlestes sunt ab aliquo intellectu, ut supra (l. I, c. XX) probatum est. Sunt igitur plures substantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

His autem concordat sententia Dionysii, *De divin. nom.*, c. IV, dicentis de angelis quod « sicut immateriales et incorporei intelliguntur ».

Per hoc autem excluditur error Sadducæorum, qui dicebant spiritum non esse; et positio antiquorum naturalium, qui dicebant omnem substantiam corpoream esse; positio etiam Origenis, qui dixit quod nulla substantia, post Trinitatem divinam, absque corpore potest subsistere; et omnium aliorum ponentium omnes angelos, bonos et malos, habere corpora naturaliter sibi unita.

CAPUT CXII

De multitudine substantiarum separatarum.

Sciendum est autem quod Aristoteles probare nititur, non solum esse aliquas substantias intellectuales absque corpore, sed etiam quod sunt ejusdem numeri cujus sunt motus deprehensi in cœlo, neque plures neque pauciores.

Probat, enim *Metaph.*, XII, c. VIII, quod non sunt aliqui motus in cœlo, qui a nobis deprehendi non possint, per hoc quod omnis motus, qui est in cœlo, est propter motum alicujus stellæ, quæ sensibilis est; orbes enim deferunt stellas; motus autem deferentis est propter motum delati.

Item probat (ibid.) quod non sunt aliquæ substantiæ separatæ a quibus non proveniant aliqui motus in cœlo; quia, quum motus cœlestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines, si essent aliæ substantiæ separatæ quam istæ quas numerat, essent aliqui motus in eas ordinati sicut in fines; aliter essent motus imperfecti.

Unde ex his concludit quod non sunt plures substantiæ separatæ quam motus deprehensi et qui possunt deprehendi in cœlo; præsertim quum non sint plura corpora cœlestia ejusdem speciei, ut sic etiam possint esse plures motus nobis incogniti.

Hæc autem probatio non habet necessitatem. In his enim quæ sunt ad finem, sumitur necessitas ex fine, sicut ipsemet docet, *Phys.*, II, c. IX; non autem e converso. Unde, si motus cœlestes ordinantur in substantias separatas sicut in fines, ut ipsemet dicit, non potest concludi necessario numerus substantiarum prædictarum ex numero motuum. Potest enim dici quod sunt aliquæ substantiæ separatæ altioris naturæ quam illæ quæ sunt proximi fines motuum cœlestium; sicut instrumenta artificialia sunt propter homines qui per ea operantur, et nihil prohibet esse alios homines qui per instrumenta hujusmodi non operantur immediate, sed imperant operantibus. Et ideo ipse Aristoteles hanc rationem non inducit quasi necessariam, sed tanquam probabilem; dicit enim, *Metaph.*, XII, c. VIII: « Quare et substantias et principia immobilia et sensibilia rationabile est tot æstimare; quod sit necessarium autem, dimittatur fortioribus dicere. » Restat igitur ostendendum quod sunt multo plures substantiæ intellectuales a corporibus separatæ quam sint motus cœlestes.

1. Substantiæ enim intellectuales secundum suum genus transcendunt omnem naturam corpoream; oportet igitur accipere gradum in prædictis substantiis, secundum elevationem earum supra corpoream naturam. Sunt autem quædam intellectuales substantiæ elevatæ supra corpoream substantiam, secundum sui generis naturam tantum, quæ tamen corporibus uniuntur ut formæ, ut ex præmissis (c. LXVIII et LXX) patet; et, quia esse substantiarum intellectualium secundum suum genus nullam a corpore dependentiam habet, ut supra (c. XCI) probatum est, invenitur altior gradus dictarum substantiarum, quæ, etsi non uniantur corporibus ut formæ, sunt tamen proprii motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autem natura substantiæ intellectualis non dependet a movendo, quum movere sit consequens ad principalem eorum operationem, quæ est intelligere. Erit igitur et aliqui

gradus altior substantiarum intellectualium, quæ non sunt proprii motores aliquorum corporum, sed superiores motoribus.

2. Adhuc. Ordo universi exigere videtur ut id quod est in rebus nobilius excedat quantitate vel numero ignobiliora; ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora; unde oportet quod nobiliora quasi propter se existentia multiplicentur quantum possibile est; et ideo videmus quod corpora incorruptibilia, scilicet cœlestia, in tantum excedunt corporalia, scilicet elementaria, ut hæc quasi non habent notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem cœlestia corpora digniora sunt elementaribus, ut incorruptibilibus, ita substantiæ intellectuales omnibus corporibus, ut immobile et immateriale mobili et materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales substantiæ separatæ omnium rerum materialium multitudinem. Non igitur comprehenduntur numero cœlestium motuum.

5. Adhuc. Magis est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile quam secundum suum esse materiale; multa enim intellectu capimus quæ in materia esse non possunt; ex quo contingit quod cuilibet rectæ lineæ potest mathematice fieri additio, non autem naturaliter; raritas etiam corporum, velocitas motuum et diversitas figurarum in infinitum augeri comprehenditur secundum intellectum, quamvis sit impossibile in natura sic esse. Substantiæ autem separatæ sunt in esse intelligibili secundum suam naturam. Major igitur multiplicitas in eis est possibilis quam in rebus materialibus, secundum proprietatem et rationem pensatam generis utriusque. In perpetuis autem non differt esse et posse. Excedit igitur multitudo substantiarum separatarum multitudinem materialium corporum.

His autem attestatur sacra Scriptura; dicitur enim: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei*, Dan., vii, 10. — Et Dionysius dicit quod numerus illarum substantiarum excedit omnem materialem multitudinem, *De cœl. hier.*, c. XIII.

Per hoc autem excluditur error dicentium substantias separatas secundum numerum motuum cœlestium aut secundum numerum sphærarum cœlestium esse, et error rabbi Moysis qui dixit numerum angelorum, qui in Scriptura ponitur, non esse numerum separatarum substantiarum, sed virtutum in istis inferioribus, sicut si vis concupiscibilis dicatur spiritus concupiscentiæ, et sic de aliis.

CAPUT XCIII

Quod substantiæ separatæ non sunt multæ unius speciei.
(I, q. L, a. IV; II, D. III, a. IV.)

Ex his autem, quæ de istis substantiis præmissa sunt, ostendi potest quod non sunt plures substantiæ separatæ unius speciei.

1. Ostensum est enim supra (c. LI) quod substantiæ separatæ sunt quædam quidditates subsistentes. Species autem rei est quam signat diffinitio, quæ est signum quidditatis rei; unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiæ separatæ esse non possunt, nisi sint plures species.

2. Adhuc. Quæcumque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. Differentia autem quæ ex forma procedit inducit diversitatem speciei; quæ autem est ex materia inducit diversitatem secundum numerum; substantiæ autem separatæ non habent omnino materiam, neque quæ sit pars earum, neque cui uniantur ut formæ. Impossibile est igitur quod sint plures unius speciei.

3. Amplius. Ad hoc sunt plura individua in una specie in rebus corruptibilibus, ut natura speciei quæ non potest perpetuo conservari in uno individuo conservetur in pluribus; unde, etiam in corporibus incorruptibilibus, non est nisi unum individuum in una specie. Substantiæ autem separatæ natura potest conservari in uno individuo, eo quod sunt in corruptibiles, ut supra (c. LV) ostensum est. Non igitur oportet esse plura individua, in illis substantiis, ejusdem speciei.

4. Item. Id quod est speciei in unoquoque dignius est eo quod est individuationis principium præter rationem speciei exsistens; multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis et perfectionis universo quam multiplicatio individuorum in una specie. Perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatis. Magis igitur competit ad perfectionem universi quod sint plures secundum speciem diversæ quam quod sint multæ secundum numerum in eadem specie.

CAPUT XCIV

Quod substantia separata et anima non sunt unius speciei.
(II, D. III, a. VI.)

Ex his autem ulterius ostenditur quod anima non est ejusdem speciei cum substantiis separatis.

1. Major enim est differentia animæ humanæ a substantia separata quam unius substantiæ separatæ ab alia. Sed substantiæ separatæ omnes ad invicem specie differunt, ut ostensum est (c. XCIII). Multo igitur magis substantia separata ab anima.

2. Adhuc. Quod habet secundum seipsum speciem non potest esse ejusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, sed est pars speciei. Substantia autem separata habet per seipsam speciem, anima autem non, sed est pars sepeciei humanæ. Impossibile est igitur quod anima sit ejusdem speciei cum substantiis separatis, nisi forte homo esset ejusdem speciei cum illis; quod patet esse impossibile.

CAPUT XCV

Quomodo accipiatur genus et species in substantiis separatis.
(I, q. I, a. II, ad 2.)

Oportet autem considerare secundum quid diversificatur species in substantiis separatis. In rebus enim materialibus, quæ sunt diversarum specierum unius generis exsistentes, ratio generis ex principio materiali sumitur, differentia speciei a principio formali; natura enim sensitiva, ex qua sumitur ratio animalis, est materiale in homine, respectu naturæ intellectivæ ex qua sumitur differentia specifica hominis, scilicet rationale. Si igitur substantiæ separatæ non sunt ex materia et forma compositæ, ut ex præmissis (c. L) patet, non apparet secundum quid in eis genus et differentia specifica accipi possit.

Scire igitur oportet quod diversæ rerum species gradatim naturam entis possident. Statim enim in prima entis divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se et ens actu, aliud vero imperfectum, scilicet ens in alio et ens in potentia; et eodem modo discurrenti per singula apparet unam speciem supra aliam aliquem gradum perfectionis adjicere, sicut animalia super plantas et animalia progressiva super animalia immobilia; in coloribus etiam, una species alia perfectior invenitur, secundum quod est albedini propinquior; propter quod Aristoteles, *Metaphys.*, VIII, c. III, dicit quod distinctiones rerum sunt sicut numerus, in quo unitas subtracta vel addita speciem numeri variat; per quem modum, in diffinitionibus, si una differen- ia subtrahatur vel addatur, diversa species invenitur. Ratio igitur de- erminatæ speciei consistit in hoc quod natura communis in determi- iato gradu entis collocatur; et, quia in rebus ex materia et forma ompositis, forma est quasi terminus, id autem quod terminatur per am est materia vel materiale, oportet quod ratio generis sumatur ex nateriali, differentia vero specifica ex formali; et ideo ex differentia et enere fit unum, sicut ex materia et forma; et sicut una et eadem est atura quæ ex materia et forma constituitur, ita differentia non addit xtraneam quamdam naturam super genus, sed est quædam determi- atio ipsius naturæ generis; ut, si genus accipiatur animal pedes ha- ens differentia ejus est duos pedes habens; quam quidem differentiam hil extraneum super genus addere manifestum est.

Unde patet quod accidit generi et differentiæ quod determinatio ıædam, quam differentia importat, ex alio principio causetur quam natura generis; ex hoc quod natura quam signat diffinitio est compo- a ex materia et forma, sicut ex terminante et terminato. Si igitur

aliqua natura est simplex, ipsa quidem per seipsam erit terminata, nec oportebit quod habeat duas partes, quarum una sit terminans et alia terminata. Ex ipsa igitur ratione naturæ sumetur ratio generis; ex terminatione autem ejus secundum quod est in tali gradu entium sumetur ejus differentia specifica.

Ex quo etiam patet quod, si aliqua natura non est terminata, sed infinita in se, sicut supra (l. I, c. XLIII) ostensum est de natura divina, non est in ea accipere neque genus neque speciem; quod est consonum his quæ supra (l. I, c. XXV) ostendimus.

Patet etiam ex præmissis, quum diversæ species in substantiis separatis accipiantur secundum quod diversos gradus sortiuntur, in una autem specie non sint plura individua, quod non sunt in substantiis separatis duæ æquales secundum ordinem, sed una naturaliter est altera superior.

Unde dicitur : *Numquid nosti ordinem cœli?* Job, XXXVIII, 33. — Et Dionysius dicit quod, sicut in tota angelorum multitudine est hierarchia suprema, media et infima, ita in qualibet hierarchia est ordo supremus, medius et infimus, et in quolibet ordine supremi, medii et infimi, *De cœl. hier.*, c. X.

Per hoc autem excluditur Origenis positio, qui dixit a principio omnes substantias spirituales æquales creatas fuisse, inter quas etiam animas connumerat; diversitas autem quæ in hujusmodi substantiis invenitur, quod quædam est unita corpori, quædam non unita, et quædam altior, quædam vero inferior, provenit ex differentia meritorum. Ostensum est autem (c. XLIV, XCIII et XCV) hanc differentiam graduum naturalem esse, et quod anima non est ejusdem speciei cum substantiis separatis, nec ipsæ substantiæ separatæ ad invicem, nec etiam secundum ordinem naturæ æquales.

CAPUT XCVI

Quod substantiæ separatæ non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.
(I, q. LV, a. II.)

Ex præmissis ostendi potest quod substantiæ separatæ non accipiun intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus.

1. Sensibilia enim, secundum suam naturam, nata sunt apprehendi per sensum, sicut intelligibilia per intellectum; omnis igitur substantia cognoscitiva, ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitivam, et per consequens, habet corpus naturaliter unitum, quum cognitio sensitiva sine organo corporeo esse non possit. Substantiæ autem separatæ non habent corpora naturaliter sibi unita.

ut superius (c. XCI) est ostensum. Non igitur intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus sumunt.

2. Amplius. Altioris virtutis oportet esse altius objectum. Virtus autem intellectiva substantiæ separatæ est altior quam vis intellectiva animæ humanæ, quum intellectus animæ humanæ sit infimus in ordine intellectuum, ut ex præmissis (c. LXXVIII) habetur. Intellectus autem humanæ animæ objectum est phantasma, ut supra (c. LX) dictum est, quod est superius in ordine objectorum quam res sensibilis extra animam existens, sicut ex ordine virtutum cognitivarum apparet. Objectum igitur substantiæ separatæ non potest esse res exsistens extra animam, ut ab ea immediate accipiat cognitionem, neque phantasma; relinquitur igitur quod objectum intellectus substantiæ separatæ sit aliquid altius phantasmate. Nihil autem est altius phantasmate in ordine objectorum cognoscibilium, nisi id quod est intelligibile actu. Substantiæ igitur separatæ non accipiunt cognitionem intellectivam a sensibilibus, sed intelligunt ea quæ sunt per seipsa etiam intelligibilia.

3. Adhuc. Secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium. Sed ea quæ sunt secundum seipsa intelligibilia sunt superiora, in ordine intelligibilium, his quæ non sunt intelligibilia nisi quia nos facimus ea intelligibilia; ejusmodi autem oportet esse omnia intelligibilia a sensibilibus accepta; nam sensibilia non sunt secundum se intelligibilia; hujusmodi autem intelligibilia sunt quæ intelligit intellectus noster. Intellectus igitur substantiæ separatæ, quum sit superior intellectu nostro, non intelligit intelligibilia a sensibilibus accepta, sed quæ sunt secundum se intelligibilia actu.

Patet autem ex hoc quod, in substantiis separatis, non est intellectus agens et possibilis, nisi forte æquivoce. Intellectus enim possibilis et agens in anima intellectiva inveniuntur, propter hoc quod accipit cognitionem intellectivam a sensibilibus; nam intellectus agens est qui facit species, a sensibilibus acceptas, esse intelligibiles; intellectus autem possibilis est in potentia ad omnes formas sensibilium cognoscendas. Quum igitur substantiæ separatæ non accipiant cognitionem a sensibilibus, non est in eis intellectus agens et possibilis. Unde et Aristoteles, *De anima*, III, c. v, intellectum possibilem et agentem inducens, dicit eos in anima oportere poni.

Item manifestum est, in eisdem, quod localis distantia cognitionem animæ separatæ impedire non potest. Localis enim distantia per se comparatur ad sensum, non autem ad intellectum, nisi per accidens, in quantum a sensu accipit; nam sensibilia secundum determinatam distantiam movent sensum; intelligibilia autem actu, secundum quod movent intellectum, non sunt in loco, quum sint a materia corporali separata. Quum igitur substantiæ separatæ non accipiant intellectivam

cognitionem a sensibilibus, in eorum cognitionem distantia localis nihil operatur.

Palam est etiam quod intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore; nam tempus consequitur motum localem, unde non mensurat nisi ea quæ aliqualiter sunt in loco. Et ideo intelligere substantiæ separatæ est supra tempus. Operationi autem intellectuali nostræ adjacet tempus, ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quæ determinatum respiciunt tempus; et inde est quod, in compositione et divisione, semper noster intellectus adjungit tempus præteritum vel futurum, non autem intelligendo « quod quid est »; intelligit enim « quod quid est », abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus; unde, secundum illam operationem, neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilium rerum intelligibile comprehendit; componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res, et in hac applicatione necesse est cointelligi tempus.

CAPUT XCVII

Quod intellectus substantiæ separatæ semper actu intelligit.

Ex hoc autem apparet quod intellectus substantiæ separatæ est semper intelligens actu.

1. Quod enim est quandoque in actu, quandoque in potentia mensuratur tempore. Intellectus autem substantiæ separatæ est supra tempus, ut probatum est (c. xcvi). Non est igitur quandoque intelligens actu et quandoque non.

2. Item. Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitæ in actu ex sua natura, quæ inest ei semper, licet aliæ quandoque insint ei in potentia; sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiæ autem separatæ sunt substantiæ viventes, ut ex præmissis patet, nec habent aliam operationem vitæ nisi intelligere. Oportet igitur quod ex sua natura sint intelligentes actu semper.

4. Amplius. Omne quod quandoque operatur et quandoque non operatur movetur per se vel per accidens; unde et hoc quod nos quandoque intelligimus, quandoque non, provenit ex alteratione quæ est circa partem sensibilem, ut dicitur in octavo *Physicorum*, c. vi. Sed substantiæ separatæ non moventur per se, quia non sunt corpora; neque moventur per accidens, quia non sunt unitæ corporibus. Igitur operatio propria, quæ est intelligere, est in eis continua et non intercisa.

CAPUT XCVIII

Quomodo una substantia separata intelligit aliam. (I, q. LVI, a. II.)

Si autem substantiæ separatæ intelligunt ea quæ sunt per se intelligibilia, ut (c. XCVI) est ostensum, per se autem intelligibilia sunt substantiæ separatæ; immunitas enim a materia facit aliquid esse per se intelligibile, ut ex superioribus (l. I, c. XLVII) patet; sequitur quod substantiæ separatæ intelligant, sicut propria objecta, substantias separatas. Unaquæque igitur et seipsam et alias cognoscet. Seipsam quidem unaquæque earum aliter cognoscit quam intellectus possibilis seipsum. Intellectus enim possibilis est ut potentia exsistens in esse intelligibili, fit autem actu per speciem intelligibilem, sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu; unde et forma est principium cognitionis rei, quæ per eam fit actu; similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili. Et propter hoc dicit Aristoteles, *De anima*, III, c. IV, quod est cognoscibilis sicut et alia, scilicet per species a phantasmatibus acceptas sicut per formas proprias. Substantiæ autem separatæ sunt secundum suam naturam ut actu exsistentes in esse intelligibili; unde unaquæque earum seipsam per suam essentiam cognoscit, non per aliquam speciem alterius rei. Quum autem omnis cognitio sit secundum quod in cognoscente est similitudo cogniti, una autem substantiarum separatarum sit similis alteri secundum communem naturam generis, differant autem ab invicem secundum speciem, ut ex præmissis (c. XCIII) apparet, videtur sequi quod una earum aliam non cogoscat quantum ad propriam rationem speciei, sed solum quantum ad communem generis rationem.

Dicunt ergo quidam quod una substantiarum separatarum est causa effectiva alterius. In qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus, et similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suæ causæ, eo quod unumquodque agens agit sibi simile. Sic igitur in superiori substantiarum separatarum est similitudo inferioris sicut in causa est similitudo effectus, in inferiori autem similitudo superioris est sicut in effectu est similitudo suæ causæ. In causis autem non univocis, similitudo effectus est in causa eminentius; causæ autem similitudo in effectu, inferiori modo. Tales autem causas oportet esse substantias separatas superiores respectu inferiorum, quum non

sint unius speciei, sed in diversis gradibus constitutæ. Cognoscit igitur substantia separata inferior superiorem, secundum modum substantiæ cognoscentis, non secundum modum substantiæ cognitæ, sed inferiori modo; superior autem inferiorem, eminentiori modo. Et hoc est quod in libro *De causis* dicitur quod intelligentia scit quod est sub se et quod est supra se, per modum suæ substantiæ, quia alia est causa alterius.

Sed, 1. Quum superius (c. L) sit ostensum quod substantiæ separatæ intellectuales non sunt compositæ ex materia et forma, non possunt causari nisi per modum creationis. Creare autem solius Dei est, ut supra (XXI) ostensum est. Non poterit igitur una substantiarum separatarum esse alterius causa.

2. Præterea. Ostensum est (c. XV) quod principales partes universi omnes sunt a Deo immediate creatæ; non est igitur una earum ab alia. Unaquæque autem substantiarum separatarum est de principalibus partibus universi multo amplius quam sol vel luna, quum unaquæque earum habeat propriam speciem et nobiliorem quam quævis species corporalium rerum. Non igitur una earum causatur ab alia, sed omnes immediate a Deo.

Sic igitur, secundum prædicta, quælibet substantiarum separatarum cognoscit Deum naturali cognitione secundum modum suæ substantiæ, per quam similes sunt Deo sicut causæ; Deus autem cognoscit eas sicut propria causa, earum omnium in se similitudinem habens. Non autem hoc modo una substantiarum separatarum poterit cognoscere aliam, quum una non sit causa alterius.

Considerandum est igitur quod, quum nulla hujusmodi substantiarum secundum suam essentiam sit sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum, unicuique earum supra propriam substantiam oportet superaddere quasdam intelligibiles similitudines, per quas quælibet earum alia in propria natura cognoscere possit.

Hoc autem sic manifestum esse potest.

Est enim proprium objectum intellectus ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibilis; quidquid enim esse potest intellligi potest. Quum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum objectum intellectus cognoscere, nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum ejus; talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quæ non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis, qualis est sola natura divina, ut ostensum est (l. I. c. XXV et XLIII); omnis autem alia natura, quum sit terminata ad aliquod genus et speciem entis, non potest esse universalis similitudo totius entis. Relinquitur igitur quod solus Deus per suam essentiam omnia

cognoscat; quælibet autem substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit perfecta cognitione suam speciem tantum; intellectus autem possibibilis nequaquam, sed per speciem intelligibilem, sicut supra dictum est.

Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis; unde, quum substantia separata per suam naturam non fiat actu comprehendens totum ens, ipsa, in sua substantia considerata, est quasi potentia ad similitudines intelligibiles quibus totum ens cognoscitur, et illæ similitudines erunt actus ejus, inquantum est intellectualis. Non autem est possibile quin istæ similitudines sint plures, quia jam ostensum est quod totius entis universalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita. Sicut autem natura substantiæ separatæ non est infinita, sed terminata, ita similitudo intelligibilis in ea exsistens non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis. Unde ad comprehensionem totius entis requiruntur plures hujusmodi similitudines. Quanto autem aliqua substantia separata est superior, tanto ejus natura est divinæ naturæ similior; et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale, perfectum et bonum, et propter hoc universaliorem boni et entis participationem habens; et ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori exsistentes, sunt minus multiplicatæ et magis universales. Et hoc est quod Dionysius, *De cœl. hier.*, c. XII, dicit quod angeli superiores habent scientiam magis universalem; et in libro *De causis* dicitur quod intelligentiæ superiores habent formas magis universales. Summum autem hujusmodi universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit; infimum autem in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria et ei coæquata.

Non est igitur per formas universaliores apud substantias superiores imperfecta cognitio, sicut apud nos; per similitudinem enim animalis, per quam cognoscimus aliquid in genere tantum, imperfectiorem cognitionem habemus quam per similitudinem hominis, per quam cognoscimus speciem completam; cognoscere enim aliquid secundum genus tantum est cognoscere imperfecte et quasi in potentia, cognoscere autem in specie est cognoscere perfecte et in actu. Intellectus autem noster, qui infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso; unde per similitudinem animalis non cognoscit rationale, et per consequens nec hominem, nisi secundum quid. Similitudo autem intelligibilis quæ est in substantia separata est universalioris virtutis, ad plura repræsentanda sufficiens, et ideo non facit imperfectiorem cognitionem, sed perfectiorem; est enim universalis virtute ad modum formæ agen-

tis in causa universali, quæ quanto fuerit universalior, tanto ad plura se extendit et efficacius producit. Per similitudinem igitur unam cognoscit et animal et differentias animalis, aut etiam universaliori modo et contractiori, secundum ordinem substantiarum prædictarum. Exempla igitur hujus, ut dictum est, in duobus extremis accipere possumus, scilicet in intellectu divino et humano. Deus enim per unum, quod est sua essentia, cognoscit omnia; homo autem ad diversa cognoscenda diversas similitudines requirit; quin etiam, quanto altioris fuerit intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest; unde his qui sunt tardi intellectus oportet exempla particularia adducere ad cognitionem de rebus sumendam.

Quum autem substantia separata, in sua natura considerata, sit in potentia ad similitudines quibus totum ens cognoscatur, non est æstimandum quod sit denudata ab omnibus hujusmodi similitudinibus; hæc enim est dispositio intellectus possibilis antequam intelligat, ut dicitur, *De anima*, III, c. IV. Neque est etiam æstimandum quod aliquas earum habeat in actu, et alias in potentia tantum; sicut materia prima in corporibus inferioribus habet unam formam in actu, et alias in potentia; et sic intellectus possibilis noster, quum jam sumus scientes, est actu secundum aliqua intelligibilia, secundum alia vero in potentia. Quum enim illæ substantiæ separatæ non moveantur neque per se, neque per accidens, ut ostensum est (c. XCVII), omne quod est in eis in potentia oportet esse in actu; alias exirent de potentia in actum, et sic moverentur per se vel per accidens. Est igitur in eis potentia et actus quantum ad esse intelligibile, sicut in corporibus cœlestibus quantum ad esse naturale. Materia enim corporis cœlestis ita perficitur per suam formam ut non remaneat in potentia ad alias formas; et similiter intellectus substantiæ separatæ totaliter perficitur per formas intelligibiles, quantum ad cognitionem naturalem; intellectus autem possibilis noster proportionaliter se habet corporibus corruptibilibus quibus unitur ut forma; sic enim fit actu habens quasdam formas intelligibiles quod remanet in potentia ad alias. Et propter hoc dicitur, in libro *De causis*, quod intelligentia est plena formis, quia scilicet tota potentialitas, intellectus ejus completa est per formas intelligibiles; et sic, per hujusmodi intelligibiles species, una substantia separata aliam intelligere potest.

Forte autem alicui videri potest quod, quum substantia separata per essentiam sit intelligibilis, non oportet ponere quod per aliquas species intelligibiles una ab alia intelligatur, sed per essentiam ipsius substantiæ intellectæ. Hoc enim quod substantia aliqua per speciem intelligibilem cognoscatur, videtur accidere substantiis materialibus ex hoc quod non sunt per suam essentiam intelligibiles actu; unde oportet quod per intentiones abstractas intelligantur. Huic etiam vi

detur consonare dictum Philosophi dicentis, *Metaphys.*, II, c. IX, quod, in substantiis separatis a materia, non differt intellectus, intelligere et quod intelligitur.

Hoc autem, si concedatur, habet dubitationes non paucas.

Primo quidem, quia intellectus in actu est intellectum in actu, secundum doctrinam Aristotelis, *De anima*, III, c. IV, VII et VIII. Difficile est autem videre quomodo una substantia separata sit unum alteri, dum intelligit ipsam.

2. Adhuc. Omne agens vel operans operatur per suam formam, cui operatio respondet sicut calefactio calori; unde et illud videmus cujus specie visus informatur. Non videtur autem esse possibile quod una substantia separata sit forma alterius, quum habeat unaquæque esse separatum ab alia. Impossibile igitur videtur quod una videatur ab altera per essentiam suam.

4. Item. Intelligibile est intra intellectum, quantum ad id quo intelligitur. Nulla autem substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, præsentiam et potentiam. Impossibile igitur videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem ejus in ipsa.

Et hoc quidem oportet verum esse, secundum sententiam Aristotelis qui ponit, *De anima*, III, c. IV, VII, et VIII, quod intelligere contingit per hoc quod intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu; unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. Sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam; et secundum hoc est idem intellectus et intellectum et intelligere. Secundum autem positionem Platonis, intelligere fit per contactum intellectus ad rem intelligibilem. Sic igitur una substantia separata potest aliam per ejus essentiam intelligere, dum eam spiritualiter contingit: superior quidem inferiorem, quasi eam sua virtute concludens et continens; inferior vero superiorem, quasi eam capiens ut sui perfectionem.

Unde et Dionysius dicit, *De divin. nomin.* c. IV, quod superiores substantiæ intelligibiles sunt quasi cibus inferiorum.

CAPUT XCIX.

Quod substantiæ separatæ materialia cognoscunt. (I, q. LVII, a. I.)

Per prædictas igitur formas intelligibiles, substantia separata non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium.

1. Quum enim intellectus earum sit perfectus naturali perfectione, utpote totus in actu exsistens, oportet quod suum objectum, scilicet ens intelligibile, universaliter comprehendat. Sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam species rerum corporalium. Eas igitur substantia separata cognoscit.

2. Adhuc. Quum species rerum distinguantur sicut species numerorum, ut supra (c. XCV) habitum est, oportet quod in specie superiori contineatur aliqualiter quod est in inferiori, sicut major numerus continet minorem. Quum igitur substantiæ separatæ sint supra substantias corporales, oportet quod ea quæ sunt in substantiis corporalibus per modum materialem sint in substantiis separatis per modum intelligibilem; quod enim est in aliquo est in eo per modum ejus in quo est.

3. Item. Si substantiæ separatæ movent corpora cœlestia, ut philosophi ponunt, *Metaphys.* XII, c. VIII, quidquid provenit ex motu corporum cœlestium attribuitur ipsis corporibus sicut instrumentis, eo quod movent mota, substantiis autem separatis moventibus sicut principalibus agentibus. Agunt autem et movent per intellectum. Sunt igitur causantes ea quæ fiunt per motum corporum cœlestium, sicut artifex operatur per sua instrumenta. Formæ igitur eorum quæ generantur et corrumpuntur sunt intelligibiliter in substantiis separatis; unde et Boetius, *De Trinit.* l. I, c. III, dicit quod « ex formis quæ sunt sine materia venerunt formæ quæ sunt in materia. » Cognoscunt igitur substantiæ separatæ, non solum substantias separatas, sed etiam species rerum materialium; nam si cognoscunt species generabilium et corruptibilium corporum tanquam propriorum effectuum, multo magis species corporum cœlestium quasi propriorum instrumentorum. Quia vero intellectus substantiæ separatæ est in actu, habens omnes similitudines ad quas est in potentia (habet autem virtutem comprehendendi omnes species et differentias entis), necesse est quod substantia separata quælibet cognoscat omnes res naturales et totum ordinem earum.

Quum autem intellectus in actu perfectio sit intellectum in actu, potest alicui videri quod substantia separata non intelligat res materiales; inconveniens enim videtur quod res materialis sit perfectio substantiæ separatæ.

Sed, si recte consideretur, res intellecta est perfectio intelligentis, secundum suam similitudinem quam habet in intellectu; non enim lapis, qui est extra animam, est perfectio intellectus possibilis nostri. Similitudo autem rei materialis in intellectu substantiæ separatæ est immaterialiter, secundum modum substantiæ separatæ, non secundum modum substantiæ materialis. Unde non est inconveniens si hæc similitudo dicatur esse perfectio intellectus substantiæ separatæ, sicut propria forma ejus.

CAPUT C

Quod substantiæ separatæ cognoscunt singularia. (I, q. LVII, a. VII.)

Quia vero similitudines rerum, in intellectu substantiæ separatæ, sunt universaliores quam in intellectu nostro et efficaciores ad hoc quod per eas aliquid cognoscatur, per similitudines rerum materialium substantiæ separatæ non solum cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua.

1. Quum enim species rerum in intellectu exsistentes oporteat esse immateriales, non poterunt, secundum quod sunt in intellectu nostro, esse principium cognoscendi singularia, quæ per materiam individuantur, eo quod species intellectus nostri in tantum sunt contractæ virtutis quod una ducit solum in cognitionem unius : unde, sicut similitudo naturæ generis non potest ducere in cognitionem generis et differentiæ, ut per eam species cognoscatur, ita similitudo naturæ speciei non potest deducere in cognitionem principiorum speciei et individuantium, quæ sunt principia materialia, ut per eam individuum in sua singularitate cognoscatur. Similitudo vero intellectus substantiæ separatæ, quum sit universalis virtutis, una et immaterialis exsistens, potest ducere in cognitionem principiorum speciei et individuantium, quæ sunt principia materialia ; ita ut per eam substantia separata non solum materiam generis et speciei, sed etiam individui cognoscere possit per suum intellectum. Nec sequitur quod forma per quam cognoscit sit materialis, vel quod sint infinitæ secundum numerum individuorum.

2. Item. Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum et intellectum substantiæ separatæ ; ad intellectum enim nostrum perveniunt per viam resolutionis, scilicet per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus ; unde per eas singularia a nobis cognosci non possunt ; ad intellectum autem substantiæ separatæ perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis ; habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quæ quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem activa non solum formæ, sed materiæ, quæ est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiæ separatæ totam rem respiciunt, et non solum principia speciei, sed etiam principia individuantia. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit.

CAPUT CI

Utrum substantiæ separatæ naturali cognitione cognoscant omnia simul.

Quia vero intellectus in actu est intellectum in actu sicut sensus in actu est sensibile in actu (idem autem non potest simul esse multa in actu), impossibile videtur quod intellectus substantiæ separatæ habeat species intelligibilium diversas, sicut jam supra dictum est (c. c.).

Sed sciendum est quod non omne illud est intellectum in actu cujus species intelligibilis actu est in intellectu; quum enim substantia intelligens sit etiam volens, ac per hoc sit domina sui actus, in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur intelligendo actu; vel, si habet plures, ut utatur una ipsarum. Unde et ea quorum scientiam habemus, non omnia actu consideramus. Substantia igitur intellectualis, per plures species cognoscens, utitur una quam vult, ac per hoc simul actu cognoscit omnia quæ per unam speciem cognoscit; omnia enim sunt ut unum intelligibile, inquantum sunt per unum cognita, sicut et intellectus noster simul cognoscit multa ad invicem composita vel relata ut unum quoddam. Ea vero quæ per diversas species cognoscit non cognoscit simul; et ideo, sicut est intellectus unus, ita est intellectum in actu unum. Est igitur in intellectu substantiæ separatæ quædam intelligentiarum successio; non tamen motus proprie loquendo, quum non succedat actus potentiæ, sed actus actui.

Intellectus autem divinus, quia per unum, quod est sua essentia, omnia cognoscit, et sua actio est sua essentia, omnia simul intelligit; unde in intelligentia ejus non cadit aliqua successio, sed suum intelligere est totum simul perfectum, permanens per omnia secula seculorum. Amen.

ANTONII GOUDIN

TRACTATUS DE ANIMA

(OPUS MINUTUM)

QUÆSTIO I. — De anima in communi.

Art. I. — Quid sit anima.

Animam esse negaverunt quidam antiqui, teste Cicerone. Alii e contra, ut Epicharmus, cunctis animalibus rationalem animam esse dixerunt. Manichæi etiam arboribus et plantis tribuerunt animam rationalem. Heraclitus confessus est se de ea nihil scire. Democritus et Leucippus eam fecerunt igneam, Diogenes vero (Apolloniensis) aeream, Thales aqueam. Alcmæon animam dicebat esse substantiam cœlestem ; Seneca, Euripides et Epictetus, particulam substantiæ Dei. Empedocles eamdem affirmavit esse harmoniam quatuor elementorum ; Galenus, complexionem seu temperamentum qualitatum ; Epicurus unionem atomorum ; Pythagoras eam definivit *numerum seipsum moventem*, et Plato, *naturam seipsam moventem ;* Aristoxenes tandem musicus eam dixit esse *musicalem harmoniam*. His omnibus rejectis,

Dico 1° : Anima est actus primus corporis physici, oganici, habentis vitam in potentia

Unde anima est forma substantialis dans esse corpori, quod organa habet ut possit esse susceptivum animæ et vitæ.

Dico 2° : Hæc definitio competit etiam animæ rationali, quæ est vere forma substantialis hominis et corporis humani. Est enim anima in homine principium radicale essendi et operandi, nec est alia assignabilis forma hujus compositi physici quod vocatur homo.

Art. II. — Quotuplex sit anima.

§. I. — *De divisione animæ in communi.*

Dico 1° : Anima recte dividitur in vegetativam, sensitivam et rationalem.

Animata enim dicuntur, quæ se ipsa movent. Quod triplici modo fit, scilicet : executive tantum, juxta formam quam a natura recipiunt, et motu solum augmenti ; appetitive, per formas a sensibus acquisitas, et motu locali ; voluntarie, propter fines ab intellectu propositas.

Tres ergo sunt animæ species : vegetiva, sensitiva, et rationalis.

Dico 2° : Quatuor sunt gradus, seu modi vivendi, scilicet vegetativus, sensitivus, locomotivus, et intellectivus.

Eorum enim quæ vivunt, quædam solum vegetant, ut plantæ quædam sentiunt nec tamen seipsa movent secundum locum, ut conchylia [1]; quædam vegetant, sentiunt et se movent motu locali, alia demum sunt in quibus, præter hæc omnia, reperitur vita intellectus.

§. — *Utrum sit unica anima in quolibet vivente.*

Quatuor sunt circa hanc questionem sententiæ. Prima, cum doctore Ockam, tenet tot esse in uno vivente animas quot genera habet vivendi. Ita ut duas habeat brutum animas, vegetalem, scilicet et sensitivam ; tres vero homo, vegetativam, sensitivam et rationalem. Secunda sententia, cum Scoto, unicam ponit in vivente animam, sed præter illam ponit aliam formam substantialem, quam vocat *formam corporeitatis*. Tertia, præter formam totius, ponit plures formas partium, ut formam oculorum, cerebri, cordis. etc. Quarta denique, magis communis, cum D. Thoma, tenet unicam esse in omni composito formam substantialem, quæ omnia vitæ munera sola præstat.

Dico 1° : In vivente, quantumvis omnia vitæ genera in se colligat, ut in homine, non est nisi unica anima, quæ omnia vitæ munera præstat : vegetativum, sensitivum et rationale.

Sic enim tenet Ecclesia (vide in principio primi voluminis philosophiam Ecclesiæ, p. 40) et ratio probat. Unitas enim viventis non posset esse ex animabus multis. Homo jam non esset unus homo, sed coacervatio quædam viventium, scilicet plantæ, belluæ et intelligentis.

Objectiones non paucas, et responsiones, quas hic auctor affert, omittimus Habet enim jam lector noster, in verbis D. Thomæ, ea omnia quibus obvie difficultatibus cuntis.

Art. III. — Sitne anima indivisibilis.

Triplex est ordo animarum : alia est spiritualis, ut hominis ; alia totaliter materialis, ut plantarum et animalium imperfectorum, puta vermes, et hujusmodi ; alia corporalis quidem, sed perfectissima pro materiæ conditione, ut leonis, canis, et aliorum perfectorum animalium. Hoc supposito,

Dico 1° : Anima rationalis et animæ perfectorum animalium, ut leonis, equi, etc., sunt formaliter indivisibiles.

Et quidem de anima rationali patet, cum sit entitative spiritualis. De aliis vero probatur ratione D. Thomæ.

Anima non est quanta nisi ratione subjecti. Proinde nec est divisibilis in subjecto indivisibili. Corpus autem hominis et corpora animalium perfectorum non possunt dividi in plura. Hæc enim habent cor unum, cerebrum

1. « Ut conchylia et ostreæ, » dicit auctor, sed parum attente. Sunt enim ostreæ inter conchylia. Præterea deficit exemplum. Nam motum quasi localem habent omnia conchylia. Sed animalia sunt quædam, ut spongiæ, coralia et hujusmodi nonnulla quæ nullum motum localem habent, sed ibi vivunt et moriuntur ubi nata sunt, affixa solo, eodem prorsus modo ac plantæ. Unde zoophyta vocata sunt.

unum, jecur unum, etc., quæ omnia sunt necessaria vitæ unius. Ergo tale subjectum, ut sic, est indivisibile. Anima ergo talium non dividitur ne subjecti quidem ratione.

Confirmatur experientia. Talium enim animalium membra separata non vivunt.

Dico 2° : Animæ plantarum præcipuæ, et etiam quorumdam animalium imperfectorum, ut sunt lumbrici et serpentes [1], sunt divisibiles. — Sententia fere communis, quæ eodem modo probatur ac præcedens.

Ejusmodi animarum subjectum, ut sic, est divisibile. Ergo et animæ. Organa enim vitæ plantarum in multis earum partibus inveniuntur. Experientia etiam docet ramulos arborum, debite curatos, arbores fieri, et vermium partes adhuc sentire et se movere, postquam sectæ sunt.

Art. IV. — Quæ partes informantur anima totius.

Difficultas non procedit de præcipuis et plerisquæ solidis partibus, solum procedit de humoribus quibusdam ut sunt sanguis, bilis, pituita, semen, lac, et de quibusdam partibus vel servilibus, vel excrementitiis, ut sunt dentes, ungues et capilli.

Dico 1° : Sanguis animatur animâ totius, si perfectus est, scilicet in jecore vel in corde ultimo elaboratus, non autem si inchoatus est, scilicet chilus.

Quod probatur imprimis auctoritate : tum Scripturæ, tum concilii Tridentini, tum etiam Aristotelis ; præterea variis rationibus.

Primo, sanguis est pars integralis viventis, nam corpus sine sanguine est truncum et adopera vitæ prorsus inutile. Ergo animatur anima totius.

Secundo, sanguis habet operationes vitæ, nam augetur, nutritur, movetur sponte, quam facillime recipit impressiones animæ [paventis, irascentis, ægrotantis, etc. ; sanguis etiam est thesaurus spirituum vitalium et animalium, scilicet rei quæ ad vitæ animæque munera aptissima est ; demum theologia asserit verbum divinum assumpsisse sanguinem, et D. Thomas ostendit eum non assumpsisse partes corporis, nisi mediante anima ; unde idem concluditur.

Ita de aliis humoribus qui, cæterum, componunt unicam cum eo massam et habent idcirco eamdem rationem. Hi in homine, quatuor elementis in mundo respondent, ut D. Thomas præclare notat. Quibuscum, depuratis tamen, resurrecturi sumus ; at iis miscentur partes excrementitiæ quæ, ut hostes e civitate, adjutorio partium animatarum, expelluntur.

Idem a fortiori dicendum est de spiritibus, tum vitalibus, tum animalibus, quorum mediatione anima crassiores partes movet : unde spiritus nuncupati sunt.

1. Lumbricorum partes sectæ vivunt et totidem lumbricos efficiunt ; at serpentes ...ti moriuntur. Sed antiqui referunt serpentium sectiones posse denuo jungi, ut ...um vivat. Qua experientia illud constet, nescimus.

Aliquis objiciet spiritus non animari, quia non nutriuntur; at alitur suo modo hæc vitalis flammula, ut ait Hippocrates, ex pingui scilicet sanguinis exhalationæ : ideo spiritus deficiunt vigorque simul famelicis egrotisque.

Ex his patet cum toto universo animati corporis analogia. Utrumque constat solidis, fluidis, tenuibusque corporibus; mixtura harum substantiarum ordinem efficit. In utroque crassiora corpora per subtiliora reguntur, et ambobus pariter unitur tanquam motor mobili anima vel Deus. Tandem, ut Deus est omnibus mundi partibus intime præsens, attamen specialius dicitur esse in cœlis, ita cunctis partibus anima rite præest, at præcipue in spiritibus residere dicitur.

Dico 2° : Capilli, dentes et ungues animantur anima totius. Item de pilis, setis, lana cornibus, etc.

Etenim dentes primo sunt quasim inima ossa de quibus id antea probatum est. Capilli autem et ungues sunt organa seu instrumenta animæ.

Dico 3° : Semen et lac non animantur anima totius. Semen enim et lac non pertinent ad integritatem viventis: sunt potius data ut vitam alienam alant : cæterum semen, a vivente separatum non tamen corrumpitur.

Obj.-Quamvis sanguis animetur anima totius, D. Thomas dicit sanguinem habere vitam in potentia, quia, licet sit pars, attamen ordinatur ad nutritionem partium solidarum. Sanguis quidem non continuatur immediate cum cæteris partibus, at continuatur quibusdam fibris et particulis nondum perfecte coagulatis : ideo vivit vita aliarum partium.

Capilli quidem et ungues in senibus infirmis, in mortuis etiam liberalius crescunt; sed, cum nutriantur hæ partes ex superfluitatibus aliarum, ubi virtus augmentativa in aliis languida est, in his augetur.

Lac et semen moventur quidem ab anima, at motu extrinseco et expulsivo, ut foras mittantur tanquam inutilia corpori.

Art. V. — De potentiis animæ.

Dico 1° : Potentiæ animæ, seu virtutes quibus operatur, specificantur ab actibus et objectis.

Natura enim non fecit oculos nisi ad visionem colorum ; unde sortiri debent talem speciem essendi, qualem exigit illud ad quod ordinantur. Sic d aliis. Præterea, ut loquitur D. Thomas, ab eo res habet unitatem et distinctionem, a quo habet entitatem ; sed tota potentiæ entitas ordinatur ad actum objectum proprium. Homo quidem per animam suam determinatur ad speciem animalis rationalis ; ita generaliter omnes substantiæ, quæ ideo dicuntur absolutæ, quia propter se sunt. Res autem ad aliud ordinatæ et respective dictæ, talem sortiuntur speciem, qualem exigit illud ad quod destinantur ita serra, ita oculi et potentiæ omnes animæ.

Potentiæ, etsi causæ sunt actuum, ab illis tamen specificantur, quia, in intentione et ratione finis, potentiæ sunt posteriores actibus. Objectum specificat potentiam, non per modum partis componentis, sed per modum principii finis : ideo non debet intrinsecum esse ut specificet potentiam.

At unica potentia sæpe respicit pro objecto res diversas, ut oculus album et nigrum; et diversæ potentiæ eamdem rem, ut intellectus et voluntas Deum unum. In primo enim casu, illæ res, etsi differant in ratione entis, attamen constituunt unicum objectum; in secundo, eadem entitas attingitur pluribus modis: in his igitur res est objective multiplex et specificat potentias diversas.

Dico 2° : Quinque sunt genera potentiarum animæ, scilicet vegetativum, sensitivum, intellectivum, appetivum, et hocomotivum.

Quippe objectum operationis vitalis est aliquid conjunctum animæ, quinque autem modis res unita animæ potest ab ea attingi : primo, est aliquid quod unitur secundum suum esse physicum, et ab ea attingitur tanquam materia convertibilis in substantiam suam, unde potentia vegetativa ; secundo, est quod unitur per suam similitudinem, corporalem quidem, sic dispositam ut ab anima percipi possit, unde potentia sensitiva ; tertio, per similitudinem spiritualem, quæ rem a conditionibus materiæ depuratam repræsentet, unde potentia intellectiva ; quarto unione affectiva et per inclinationem, ut abhorreat a noxiis et prosequatur convenientia, unde potentia appetitiva ; quinto dari debet quintum genus potentiæ, scilicet locomotivum, quo animal fugiens noxia, uniatur sibi utilibus.

Præterea de ratione animæ est ut emineat supra formas inanimatas : 1° quantum ad modum agendi, id est movendo seipsam (vegetativum) ; 2° quantum ad rem quæ agitur, percipiendo formas rerum intentionaliter, per organa tamen corporea (sensitivum) ; 3° percipiendo spiritualiter, absque organo (intellectivum) ; 4° quantum ad inclinationem, sese inclinando media cognitione (appetitivum) ; 5° in motu locali quo fertur ad rem desideratam, proprio impetu (locomotivum).

Intellectus et quidam intellectualis appetitus, qui dicitur voluntas, resident in anima rationali tantum ; cæteræ potentiæ in toto composito ex anima et corpore.

QUÆSTIO II. — De anima vegetativa.

Anima vegetativa est actus primus corporis physici, organici, habentis vitam vegetativam in potentia.

Art. I. — De potentiis vegetativis in communi.

Dico 1° : Potentiæ vegetativæ sunt principia proxima transmutandi alimentum in substantiam viventis.

Dico 2° : Tres sunt potentiæ vegetativæ, nutritiva, augmentativa et generativa.

Id probatur experientia. Item ratione : necessaria enim est quædam nutritiva potentia, ut partes continuo dilabentes reparari possint ; quædam augmentativa, ut debitam quantitatem procurare possit viventi ; quædam generativa, ad conservandam speciem quæ aliter cum individuis moreretur.

Dico 3° : Hujusmodi potentiæ distinguuntur a calore naturali.

Expresse discernit Aristoteles vim vegetativam a caliditate, ut a suo instrumento.

1° Anima vegetativa, cum sit nobilior formis elementaribus, debet habere nobiliores proprietates.

2° Potentiæ vegetativæ varia præstant quæ excedunt vires caloris naturalis: significo membrorum varietatem.

3° Pretiosi lapides et alia, inferiora quidem viventibus, habent suas virtutes a qualitatibus elementaribus distinctas.

4° Quædam viventia maxime pollent virtute vegetativa in quibus tamen languidus est calor, ut patet in arboribus piscibusque.

Dico 4° : Potentia generativa, nutritiva et augmentativa ab invicem distinguuntur.

Primum enim distinguuntur per objecta ; dein, potentia nutritiva et augmentativa possunt esse sine generativa, ut in quibusdam viventibus imperfectis, et nutritiva sine augmentativa, ut in senibus; demum resident in diversis organis.

Dico 5° : A fortiori nutritionem, augmentationem et generationem esse operationes distinctas.

Iisdem id probatur rationibus, et præterea quia fiunt a distinctis potentiis, et ab invicem separantur aliquando.

Art. II. — De potentia nutritiva et nutritione.

Dico 1° : Potentia nutritiva est facultas convertendi alimentum in substantiam nutriti ; nutritio vero est talis potentiæ actio.

Probatur id experientia. Ratione quoque : cum enim continuus calor naturalis consumat partes humidiores, nisi subrogarentur novæ, vivens dessiccaretur.

Hoc tamen negavit Petrus Lombardus, docens quidquid pertinet ad veritatem naturæ humanæ totum fuisse in Adamo a quo derivatum sit in totum genus humanum. Quis autem sibi persuadeat ita modicam substantiæ Adami particulam in tot homines potuisse dividi? Neque augetur hæc substantia per rarefactionem, veluti thuris granum ; jam enim esset omni aere rarior, et partes hominis sunt densiores quam infantis.

Dico 2° Nutritio est motus continuus ; ita tamen ut præparetur materia per præcedentem alterationem quæ non est nutritio.

Quia enim calor continuo extenuat substantiam animalis et conversio incipit a partibus propinquioribus, ut, igne candelam comburente, accidit debet nutritio esse continuus motus, qui tamen non præparationem præviam excludat.

Dico 3° : Nutritio durat toto tempore vitæ.

Probaturæ id experientia ; et rationibus iisdem quæ præcedenter propositæ sunt. Attamen nutritio potest interrumpi, ut in gravissimis morbis.

Dico 4° : Solis viventibus proprie competit nutritio. Etenim est opus vital et fit per organa ; res minime viventes crescunt tantum per juxtapositionem v. g. ignis, qui dicitur tamen improprie nutriri trahendo oleum.

Art. III. — De termino nutritionis, scilicet substantia materiali, habeatne partes, sive sub quantitate, sive extra quantitatem.

Triplex de hac re est sententia : prima tenet substantiam materialem, sive sub quantitate, sive a quantitate separatam, habere partes actuales integrantes ; secunda, cum quibusdam Thomistis, substantiam ne quidem sub quantitate habere partes actuales integrantes ; tertia, cum plerisque Thomistis, substantiam sine quantitate nullas habituram partes actuales, sub quantitate tamen eas habere.

Dico 1° : Substantia materialis sine quantitate non habet partes integrantes actu, sed radicaliter, quatenus sit semper radix quantitatis.

Quantitas enim definitur : accidens extensivum substantiæ in partes integrantes. Cæterum substantia materialis distinguitur in partes integrantes ; nec forma, quia potius mutuatur, ab immersione in materiam, hanc divisibilitatem, tantumque est principium distinctionis formalis et specificæ ; nec materia, quoniam est pura potentia. Demum, substantia divisibilis in partes et ideo mensurabilis necessarie est sub quantitate, quia esse mensurabile est quantitatis proprietas.

At corpus Christi in Eucharistia non est divisibile et mensurabile, quia quantitas ejus non est ibi modo sibi proprio, scilicet per modum extensi in partes ; sed ad modum substantiæ, quæ de se nec habet partes, nec est divisibilis.

Quantitas non potest recipi in subjecto indivisibili negative, v. g. in angelo ; sed potest in subjecto indivisibili privative, id est in materiali substantia, etsi illa præveniat quantitatem. Nam hæc, actu indivisibilis, est divisibilis in potentia ; et quantitas idipsum ea facit, ut habeat partes actu : ac, licet substantia sit prior quantitate in ratione entis, est tamen posterior ipsa in ratione divisibils.

Distinctio numerica duarum substantiarum, licet radicaliter dependeat a quantitate, non est tamen effectus ejus formalis : unde subsistit absque quantitate ; at distributio in partes est illius formalis effectus : unde esse et concipi nequit sine actuali quantitate.

Dico 2° : Substantia materialis sub quantitate habet partes substantiales integrantes.

Partes aliæ sunt essentiales, cujusmodi sunt in composito materia et forma ; integrales aliæ, quæ multiplicant, non constituunt essentiam, ut plures guttæ aquæ componentes fluvium.

Partes integrantes sub quantitate esse constat ex D. Thoma.

Ratione probatur. Substantia enim materialis in eo statu quem habet sub quantitate, dividitur in partes ; ex experientia id patet. Neque hæ partes sunt actu identificatæ, quia possunt actu separari ; sunt substantiæ partiales integrantes unam totalem, ut varia corporis membra, quæ independenter lædi possunt.

Substantia quidem de se non habet partes integrales actuales, sed radicales habet : ideo potest eas habere sub quantitate.

Non objiciatur a quantitate non posse dari distinctionem actualem in partes, quia hæc distinctio est aliquid substantiale. Nam id fit, quantum ad substratum supra quod cadit, non quantum ad principium a quo provenit.

Substantia dependet a quantitate in sua constitutione integrali, non essentiali.

Videtur adversariis inintelligibile quod, sublata quantitate, partes substantiæ, antea distinctæ, identificentur. At ex remotione accidentis, qualis est quantitas, non mutatur quidem essentia substantiæ, sed mutantur alia, scilicet partes quarum distinctio actualis a quantitate dependet, qua remota, illa removetur.

Art. IV. — De augmentatione et potentia augmentativa.

Dico 1° : Potentia augmentativa est facultas, qua vivens ex alimento majorem quantitatem sibi acquirit ; augmentatio est talis quantitatis acquisitio.

Dico 2° : Potentia augmentativa et augmentatio quadrupliciter differunt a nutritiva et nutritione.

1° Nutritiva solum est reparativa, augmentativa superaddit ; 2° Nutritiva auget corpus in omnes dimensiones et præcipue in latum, augmentativa autem præcipue in longum ; 3° Nutritiva durat, etiam in senectute, at non augmentativa ; 4° ad nutritionem sufficit calor naturalis languidior, at augmentativa calorem acutiorem requirit.

Dico 3° : Augmentatio communiter non durat toto tempore vitæ.

Calor enim naturalis paulatim minuitur per commixionem materiæ extraneæ, cujus qualitates contrariæ conflictu eum torquent. Ideo non possunt senes superædificare, at tantum reparare ruinas ; in eis imo abundant humores qui calorem obruunt et morbos cient. Cum augmentatio in longum agat, ossa virorum sicciora et aridiora non possunt amplius extendi. Tandem augmentatio est propter certum terminum quem homines acquirunt circa vigesimum quintum annum.

De crocodilo tamen, de quibusdam monstrosis serpentibus et de balænis dicitur quod non attingunt terminum augmenti nisi circa finem vitæ.

Dico 4° : Potentiæ quæ serviunt nutritioni et augmentationi reducuntur præcipue ad quatuor, attractivam, retentivam, digestivam et egestivam.

Art. V. — De generatione viventium.

Dico 1° : Potentia generativa est facultas convertendi alimentum in novum vivens simile ; generatio vero est talis conversio.

Seu : Generatio est origo viventis a vivente cunjuncto, in similitudinem naturæ. Quæ D. Thomæ definitio convenit generationi Verbi Divini a Patre.

Dico 2° : Hujus potentiæ operatio est omnium naturalissima cunctis viventibus perfectis.

Nam generatio est ad bonum commune totius speciei, ad quod magis tendit natura quam ad privatum bonum ; et amplius quasi quædam immortalitas petitur.

Sed homo, præcipue christianus, hunc impetum coercere potest, quia per gratiam securus est de immortalitate longe excellentiore ; et merito contemnit pecudum opera, ut operibus gratiæ vacet.

Dico 3 : Materia circa quam virtus generativa proxime versatur, est alimentum in novi viventis substantiam convertendum.

Fuere quidam tamen, præcipue veteres, qui dixerunt ex ipsis viventibus partibus sive una solum, sive omnibus decidere quasdam vivas particulas, quæ in destinatis locis coalescerent in novum animal.

At, cum generatio viventium sit transitus materiæ a non vivendo ad vivere, hæc materia non debet esse actu vivens, sed solum in potentia. Alias esset divisio quædam, non generatio.

Quod confirmatur, quia animalia magni corporis, quæ indigent multo nutrimento, sunt relative pauci seminis ; et semina plantarum non decidunt ex foliis, ramis, etc.

Ex mutilatis gignuntur communiter integra ; animalia pinguiora, ut notat Aristoteles, minus uberis geniturae sunt.

Præterea vel illæ particulæ decisæ retinent animam totius vel non : at non retinent quia in omni generatione debet fieri corruptio veteris formæ et saltem in homine particulæ ex quibus fit proles non retinent animam patris aut particulas animæ illius ; si autem amittere dicuntur et vi generativa novam animam recipere, a fortiori dici hoc poterit de alimento quod nunquam fuit sub ea forma et multo facilius eam recipiet. Ergo non ex particulis de corpore decisis fit generatio.

Si viventia nimia generatione exhauriuntur, est quod ex alimento plus justo subtrahitur a facultate generativa. Si quidam morbi e parentibus transeunt in filios, fit quia filius natura gignitur similis patri : unde communiter ad filios transeunt morbi habituales, ut lepra, podagra, etc., non adventitii. Eadem ratione destrui potest objectio deducta ex similitudine patris et filii, quoad membrorum conformationem.

QUÆSTIO III. — De anima sensitiva.

Art. I. — De sensibus in communi.

Dico 1° : Cognitio est ea animæ functio, qua vivens seipsum et ea quæ in e sunt percipit.

Dico 2° : Hæc perceptio non extenditur extra vivens ; unde externa non ognoscuntur nisi quantum et quatenus sunt in vivente.

Etenim cognitio ita exprimitur : percipere, apprehendere, comprehendere, nere, capere, intelligere, id est, quasi intus legere, etc. ; experientia constat externa a nobis non cognosci, quorum nihil intra nos est ; hæc demum tio non est transiens, nec per modum eruptionis ad immutandum aliquid extra, immanens autem et per modum motus interni et perfectionis in so vivente subjectæ.

Dico 3° : Ut externæ fiant in cognoscente, admitti debent species intentioles seu idea.

Nam, ut cognoscens fiat externa, necesse est suscipiat formam externorum, quæ cum extra sunt, necesse est in se habeat ille aliud formæ genus, nempe speciem intentionalem.

Dico 4° : Species intentionalis est non modo formalis similitudo, sed etiam ipsissimum objectum in esse cognoscibili.

Alias, cognoscens non perciperet objectum, sed solum se mutari ab aliquo ignoto. Duo igitur status ejusdam mundi sunt, alter naturalis, alter intentionalis, quatenus id ipsum quod res sunt naturaliter in se ipsis, sunt itidem intentionaliter in cognoscentibus.

Dico 5° : Cognitio sensitiva est vitalis functio qua animal et se et sensibilia objecta percipit : unde oportet sensum habere species intentionales horum objectorum.

Dico 6° : Species intentionales, in cognitione sensitiva, non sunt tantum ideæ motuum in nobis excitatorum ab objectis, sed etiam imagines ipsorum objectorum.

Id contra Cartesium, cui respondebimus nos sensu discernere et quid res in nobis causet et quid revera sit, ut gladium a dolore quo caret. Cæterum non potuit auctor naturæ efficere sensus adeo fallaces ; nec solum dati sunt ad protectionem vitæ, sed etiam ad contemplationem operum Dei ; sensuum errores hinc oriuntur quod nec satis se habeant ad res nec res ad illos [1].

Dico 7° : Cognitio sensitiva non perficitur ideis naturaliter inditis ; sed speciebus ab objectis in sensu causatis.

Etenim, si objectis v. g. visibilibus vim causandi speciem sui in facultate visiva Deus indidisset, quid fieret aliud quam nunc fit ? Effectibus corporeis, ut sunt species sensibiles quæ et recipiuntur in sensu et passionibus corporeis turbantur, jure assignantur causæ corporeæ. Oculus aptatur ad similitudinem lenticularis vitri quo experientia constat imagines recipi. Si homo penes se haberet ideas rerum, quorsus res ipsæ et corpus ! Cur omnia fiunt item ac si alias esset ?

Absolute quidem anima nobilior est objectis sensibilibus ; ab iis tamen dependet, quia est in potentia ad essendum id quod objecta sunt actu.

Dico 8° : Species sensibiles non sunt substantialia effluvia objectorum, sed accidentales formæ in sensibus causatæ ab objectis.

1. On a pu voir déjà dans ce volume, et dans notre *Histoire de la Philosophie*, que nous n'aimons pas la prétendue réforme philosophique opérée par Descartes ; mais ici notre auteur blâme Descartes d'une théorie vraie, que d'ailleurs il expose mal, et il n'expose pas la vraie doctrine d'Aristote ni de S. Thomas. Donc, pour cette fois, c'est Descartes qui a raison. Si nous voyons, si nous sentons un objet, ce n'est qu'autant qu'il nous modifie nous-mêmes. Il est certain que la couleur, la saveur, l'odeur, ne sont pas dans l'objet comme elles sont dans nos yeux, sur notre langue ou dans notre nez. Cependant c'est avec raison que nous disons que tel vin est couleur de feu, doux et suave à l'odorat, et que tel autre est rouge, âpre au goût et d'une odeur âcre. Cela signifie qu'il est de nature à produire sur nos sens ces diverses impressions. Ce qu'il nous fait éprouver, c'est ce qu'Aristote appelait les *espèces sensibles* ; ce qu'il est en lui-même, ce sont les modifications de sa substance, les propriétés, causes de ces mêmes espèces sensibles, qu'on appelle aujourd'hui *sensations* ou *impressions*.

Prima pars conclusionis est contra Democritum et Epicureos, cujus sententia tam absurda est ut nihil necesse sit eam directe refutari. Secunda vero pars probatur, quod esse intentionale a speciebus datum adveniat cognoscenti jam integre subsistenti. Nec species est entitative inmedio ; sed ab objectis ita movetur medium, ut in sensu distante formari valeat species, perinde ac in malleo non est horologium.

Non producuntur vere species in speculis, sed magis vis productiva earum incurrendo in speculum reflectitur ab eo ad oculum : non enim hic videntur ab omnibus eædem partes imaginis. Fit aliter in charta opposita foramini cameræ obscuræ.

Species quia non est proprie sui ipsius non terminat proprie cognitionem ; at potius cognoscitur, ea mediante, objectum. Sicut vero virtus agendi, etiam separata a sua substantia, nihilominus ageret ; ita, si species, remotis objectis, conservaretur in sensu, teste phreneticorum errore, objectum videretur perinde ac si præsens esset.

Art. II. — De sensibus externis.

Dico 1° : Objectum sensus externi est sensibile singulare (universalia enim sunt objectum intellectus), præsens, localiter extensum, in debita distantia.

Dico 2° : Sensibile est triplex : scilicet proprium, id est spectans ad unum sensum ; commune, quod potest a pluribus sensibus percipi ; per accidens, quod percipitur latens sub qualitatibus sensibilibus.

Sensibile proprium est quintuplex : visibile, audibile, odorabile, gustabile et tangibile. Sensibile commune etiam quintuplex : motus, quies, numerus, figura et magnitudo, ad quæ referuntur tempus, situs, unitas, distantia et propinquitas. Sensibile est per accidens quidquid connectitur cum repræsentatis a specie, ut cum naturalibus signis : sic substantiæ omnes, sic vita, amor, odium, virtus.

Dico 3° : Sensibile immediate positum supra sensum non potest sentiri.

Quilibet enim sensus eget medio recipiente et deferente speciem ; ac transformatio intentionalis sensus in sensibile impeditur contactu corporeo objecti, a quo organum sensus tunc quasi obruitur.

Dico 4° : Sensibile excellens non destruit sensum illa actione intentionali, qua in eo suam format ideam, sed aliqua actione physica, seu alterativa quæ huic adjungitur.

Id probatur quod actio intentionalis ordinetur ad transformandum cognoscentem in objectum cognoscendum, intacta ejus natura ; ac potius est perfectiva quam corruptiva subjecti. Ignis, v. g. immutat physice, non intentionaliter organa tactus. Attamen hæc læsio aliquando dici potest intentionalis, quum sensibile non excellens est, disconveniens vero inclinationi animæ, ut asperæ voces cruciant auditum, etsi corpus non corrumpant.

Dico 5° : Sensus per se non fallitur circa proprium objectum ; attamen circa sensibilia communia et per accidens potest esse occasio fallaciæ.

Etenim instituuntur sensus ad cognitionem proprii objecti : ideo in hac re error provenit semper ex insolito defectu vel organi, vel medii, vel objecti. Cum autem sensibilia communia non deprehendantur nisi plurium

sensuum concordia, et sæpe tamen anima unico sensu freta præcipitet judicium, hinc fallitur.

§. I. — *De sensu visus.*

Organum visus est oculus, qui membrorum pulcherrimus in sublimiori parte quasi in specula collocatus est, ut spectare facilius posset et spectari. Disponitur ad modum globuli ovalis, constatque tribus humoribus, crystallino, aqueo, vitreoque, et quinque tunicis, speculari, reticulari, uvea, cornea, scleroticaque. Oculi continuantur cerebro per nervos duos, qui dicuntur optici : utrique sex musculi adjecti sunt.

Humores, sed maxime crystallinus, destinantur ad colligendas species ; tunica reticularis seu retina est ut tela in qua sit hæc pictura ; spiritus animales in nervulis, quibus retina texitur, residentes sunt propria percipiendæ hujusmodi picturæ organa.

In oculo fit ut in lenticulari vitro conclavis obscuri foramini objecto : caverna obscura in oculo est uvea tunica intrinsecus vestita, in qua modicum foramen, patet cui apponitur crystallinus loco vitri lenticularis, opponitur vero retina charticulæ instar. Cum objecta sunt remotiora complanamus oculum ut retina crystallino proprior facta occurrat speciebus propriis coeuntibus, e contra cum sint propiora : cum senes non queant expedite oculum productiorem efficere, egent videndi gratia perspicillis convexis quæ radios colligant ; cum autem myopibus semper oculus productior sit, hi egent concavis perspicillis quæ radios spargant.

Medium visus est corpus perspicuum, ut aer, aqua, vitrum; lux enim nonnisi in opacum sistit. Hæc occursu politi corporis reflectitur ; dum ex uno diaphano in aliud densius incurrit, puta ex aere in vitrum, corrupta naturali superficie, tantisper refrangitur : hinc fiunt telescopia et conspicilla. Cur lux ita reflecti refrangique valeat, dat rationem Cartesius quod illius actio non alia sit quam pilæ quæ resilit in parietem impacta refrangitur autem cum linteum perforat : quæ ratio gratuita est, et nihil ad rem facit, quia quæri pariter posset cur pila in parietem resiliat et brevius seriusve in ipsa natura quæstio sisteretur. Respondendum est ergo hanc esse lucis naturam quæ sic indita est ut objecta videri ab oculis possent, per reflexiones et refractiones scite procuratas [1].

1. Cette disposition d'esprit qui consiste à répondre à toute question, « telle substance agit ainsi parce qu'elle est ainsi disposée », n'est pas philosophique. Il s'en suivrait qu'il faudrait s'abstenir de tout pourquoi. En effet, reculer la question d'un cas particulier dans un cas plus général, c'est faire un pas dans la science ; et on ne doit pas prétendre arriver à des explications qui ne laissent plus aucune question à faire. Il ne s'agit pas de Descartes dans cette affaire, mais de la théorie du mouvement mieux connu de son temps. Il est reconnu aujourd'hui que la lumière n'est qu'un mouvement, le mouvement d'une substance que nous sommes obligés de supposer, et cette théorie explique parfaitement tous les phénomènes lumineux par les lois des mouvements des corps. Les réflexions de la lumière sur les corps opaques se font exactement comme les retours de la bille d'ivoire sur les parois du billard, avec

Objectum visus est lux et color, qui lux est per opacitatem adumbrata et modificata.

§ II. — *De auditu.*

Organum auditus aliud exterius est, seu auricula data ad colligendos suis cavitatibus sonos; aliud interius quod constat delicatissima membranula, plena aere et nervo cerebrum pertingenti : in illa parte quæ vocatur tympanum auditus, facultas auditiva residet.

Medium auditus est aer, aut aliud corpus subtile : sonus penetrat quoque solidiora corpora, quia eorum rimæ aere opplentur.

Objectum auditus est sonus, specialis tremor corporis subtilis commoti qui sese diffundit et multiplicat ut circuli generati a lapide in piscinam projecto. Si sono corpus concavum occurrat, reflectitur et reciprocatur : inde echo.

§ III. — *De sensu odoratus.*

Organum odoratus sunt carunculæ spongiosæ in modum globuli formatæ, nuncupatæ ex forma *processus mammillares*, duobus nervis ad cerebrum pertingentibus appensæ. Nasus solum deservit ad colligendos odores in suis foraminibus.

Medium odoratus est aer, aut quodlibet corpus capax recipiendi hanc fumosam corporum exhalationem.

Objectum odoratus est odor, qui resultat ex sicco prædominante et humidum decoquente, ac in fumos resolvente.

§ IV. — *De gustu et tactu.*

Organum gustus est nervus per totam linguam ramificatus ; medium, spongiosa linguæ caro ; objectum, sapor qui ex humido per calorem temperato resultat : quod odoratus fumosum, gustus concretum adhuc percipit.

Organum tactus sunt nervi per corpus diffusi ; medium caro, vel cutis vel hujusmodi res ; objectum, primæ qualitates, et quæ ex his resultant, ut durum, molle, asperum, etc.

Art. III. — De sensibus internis

Primus sensus internus est sensus communis, qui dicitur potentia perceptiva et discretiva sensibilium ac sensationum exteriorum : per eam, ut dicit

...es angles de réflexion égaux aux angles d'incidence. Et le pourquoi de cette loi ...voit clairement dans l'idée même du mouvement, si bien qu'on ne saurait com...endre le contraire, et que notre esprit conçoit cette loi comme une loi mathéma...que.

Aristoteles, animal vivere et audire se sentit, dulce ab albo distare judicat.

Secundus sensus internus dicitur imaginatio, quæ est facultus repræsentativa et perceptiva rerum absentium. Hæc necessaria erat quia res absentes vel prodesse, vel nocere aliquando possunt animalibus.

Tertius sensus internus est virtus æstimativa, seu facultas perceptiva et discretiva rationum insensatarum, id est a sensibus externis non apprehensarum, ut sunt injuria et beneficium.

Quartus demum sensus internus est memoria, facultas conservativa præteritorum.

Has facultates omnes dari constat tum experientia, tum ratione. Quæ etsi sint homini cum brutis communes, attamen in eo ad rationem conjunctæ plus excellent. Nam imaginatio in homine non modo recolit quæ visa sunt, sed etiam nunquam visa ex visis componit. Æstimativa non modo instinctu sed collatione et discursu, ex signis, detegit occultas amicitias et inimicitias; et cogitativa dicitur. Memoria vero in hominibus, non modo præterita recordatur, sed etiam ex uno seriatim cætera cum eo connexa deducit.

Distinguuntur hæ potentiæ, quia habent objecta distincta, et possumus pollere unica, et in aliis deficere.

Art. IV. — De appetitu sensitivo

Appetitus sensitivus definitur : inclinatio ad bonum per sensus apprehensum. Dividitur in concupiscibilem, et irascibilem. Concupiscibilis est ea facultas qua animal cupit bona per sensum apprehensa et abhorret a malis ipsis oppositis. Habet sex motus seu passiones : amorem, odium, desiderium, fugam, gaudium et tristitiam; irascibilis vero est facultas qua animal conatur et sese excitat ad bona ardua, et contra mala, quibus boni possessio vel impeditur, vel turbatur. Habet quinque impetus seu passiones : spem, desperationem, timorem, audaciam, et iram.

QUÆSTIO IV. — De anima rationali.

Art. I. — De anima rationali secundum se.

Dico 1° : Anima rationalis est forma spiritualis.

Anima enim rationalis est principium ratiocinandi seu intelligendi, quod est rerum spiritualium proprium, sicut quantitas corporalium. Anima non a materia dependet in suo operari, id est in intellectione : cum enim ea ultima sit in nobilitate formarum, dominari debet materiæ et minus ei immergi, ut magis accedat ad primum actum; ad hoc, cum possit anima cognoscere omne corpus et in rebus corporeis intus existens prohibeat extraneum, anima non est corporea; demum cognoscit res universales, imo non recipit formas materiales nisi depuratas a conditionibus materialibus. Igitur anima rationalis non dependet a materia in suo esse, spiritualis est. Anima tamen informat corpus, quia nihil prohibet id quod continet dotes propria

formarum corporearum esse nobilius illis. In intelligendo hæc dependet ab organis corporeis, ut a speculo visus, si oculos in illud dirigas.

Dico 2° : Anima rationalis est immortalis ut et aliæ substantiæ intellectivæ.

Non enim anima rationalis dependet a principio corruptionis, id est materia, ideoque non deficit, cum etiam non potest amplius in materia subsistere. Non dependet in suo esse a causis corrumpentibus, ut cœlis et ejusmodi corporibus, immediate autem a Deo creatur, et intellectus voluntasque a cœlis non dependent, sed ipsis dominantur. Habet operationem quam exercet sine consortio materiæ ; ergo per se subsistit, nec ideo destruitur per accidens, seu ad destructionem corporis ; nec per se corrumpitur, quia esse inseparabiliter sequitur formam. Igitur immortalis est anima rationalis.

Quod confirmatur : eo quod homo naturaliter cupit immortalitatem ; oportet ideo ut sit capax illius ; solus inter animantia sollicitus est quid post mortem de ipso sentiant ; et oportet ut detur vita in qua virtus habeat præmium et malitia pœnam, quod non in hac vita contingit. Scriptura tamen dicit solum Deum habere immortalitatem, quia solus est immortalis per essentiam et omnimodam indefectibilitatem ; anima vero nostra, Deo volente, annihilari, potest.

Dico 3° : Ex animabus rationalibus quædam sunt substantialiter perfectiores aliis.

Corporis enim perfectioris perfectior est anima, nam ex D. Thoma, actus et forma recipitur in materia secundum materiæ capacitatem. Sicut materia affecta perfectioribus dispositionibus specificis, recipit formam specificam digniorem, ita de dispositionibus individualibus.

Art. II. — De intellectu.

Dico 1° : Intellectus est potentia perceptiva veritatis, seu entis sub ratione veri.

Distinguitur a cæteris potentiis cognoscitivis, quia respicit pro objecto ens in communi, et interius penetrat usque ad veritatem, quæ est intima proprietas omnis entis ; unde seipsum cognoscit, supra se reflexivus est.

Dico 2° : Intellectus recte dividitur in agentem et patientem, id est in illum qui species rerum a phantasmatibus abstrahit, et illum qui species istas recipit, ut per eas intelligat.

Ut enim feles in oculo duplicem virtutem habet : unam qua in tenebris irradiat objecta ut species visibiles emittant ; alteram qua species recipit ; ita intellectus humanus in corporis nocte positus habet innatam lucem quæ irradiando phantasmata reddit ea intelligibilia, efficiendo ut ex ipsis resultent species intellectuales, conceptus universales repræsentantes, quibus fecundatus intellectus intelligit. Virtus irradians est intellectus agens, virtus recipiens species est intellectus patiens.

Dico 3° : Objectum intellectus humani pro statu hujus vitæ est quidditas materialis et ea quæ ex rerum materialium cognitione deduci possunt.

Intellectus enim humanus, saltem pro statu hujus vitæ, nihil intelligere potest nisi quod ad ipsum intrat per januas sensuum, præcipue per imaginationem ex cujus phantasmatibus abstrahuntur species intelligibiles ; et

PHILOSOPHISCHES SEMINAR K.B. UNIVERSITÄT MÜNCHEN

quod ex rerum materialium cognitione deducitur, ut cognitio divinorum attributorum et aliorum rerum spiritualium, imo sui ipsius. Dicitur intellectus cognoscere per abstractionem a materia, quoniam cognoscimus res materiales secundum quod in eis est de forma, non vero secundum quod habent de materia. Cum autem divisio numerica fundetur in materia, merito dicitur intellectus per se primo versari circa universalia : indirecte tamen cognoscit etiam singularia, inquantum non intelligit naturas universales nisi per conversionem ad phantasmata.

Ex parte sui objecti dividitur intellectus in practicum et speculativum, in rationem superiorem et rationem inferiorem, in intelligentiam et discursum : quæ omnia significant eamdem rem diversimode sumptam ex objectis.

Dico 4° : Intellectus intelligit formando verbum.

Etenim species impressæ ab objectis intellectui humano non sufficiunt ad intelligendum, quia non habent satis actualitatis ut semper in actu percipiantur. Unde requiritur alia species actualior, quæ non sit in intellectu nisi quatenus et quamdiu intelligit, quæ procedat ab ipso intellectu per modum partus spiritualis. Ea parturitio dicitur conceptus, seu species expressa. Non alias et imaginatio phantasmata parturire valet. Dictione intellectus format et exprimit et quasi dicit in seipso objectum, intellectione intelligit.

Art. III. — De voluntate.

Voluntas est appetitus rationalis, seu inclinatio in bonum per rationem apprehensum. Quia omne quod est potest apprehendi ut bonum; ideo omne quod est potest esse objectum voluntatis. Cum vero nullum particulare bonum non possit apprehendi ut malum, in his dicitur voluntas libera : voluntas solum alligatur ad bonum in communi.

At in lite est inter D. Thomam et Scotum utra potentia, intellectus an voluntas, sit nobilior : intellectum dicit D. Thomas, voluntatem Scotus. Sententiam D. Thomæ eligo, quia *verum* est universalius, ut de quolibet ente dictum, quam *bonum*, quod modo de rebus existentibus dicitur : ideo verum est nobilius bono ratione objecti, et intellectus voluntate nobilior. Ad hoc, simplicius est intellectus objectum, quam objectum voluntatis, cum objectum voluntatis sit bonum, intellectus autem boni quidditas. Intellectus movetur a voluntate tantum applicative, movet autem illam regulative. Voluntas sequitur intellectum tanquam secundaria proprietas animæ : est enim inclinatio ad bonum intellectuale. Demum intellectus trahit res ad se, voluntas ad res trahitur.

Attamen circa res quæ meliorem essendi modum habent in se quam in intellectu, melius est velle quam nosse : ita circa Deum. Cujus tamen cognitio in patria erit perfectior quam amor, saltem in ordine entis, non vero in ordine moris ; quia tunc videbimus eum sicuti est.

ESSAIS

SUR LES

FACULTÉS INTELLECTUELLES DE L'HOMME

Par THOMAS REID

(RÉSUMÉ)

ESSAI I. — Prolégomènes.

Chapitre premier. — Explication des mots.

Il n'y a point d'obstacle plus grand aux progrès de la science que l'ambiguité des mots. C'est pour l'avoir évitée par des axiomes et des définitions que les mathématiques et les sciences naturelles ont tant avancé : aussi devrait-on essayer cette méthode dans les autres branches de connaissance. Mais on ne peut tout définir. Il faut expliquer les *termes techniques*, distinguer les diverses acceptions vulgaires d'un même mot, en préciser les sens inaccoutumés. Et comme une définition logique doit exprimer le genre de la chose définie et la différence spécifique, on ne définit pas, on décrit les individus ; on ne peut même souvent définir les espèces, faute de pouvoir exprimer la différence spécifique. Il est impossible de définir les choses parfaitement simples : c'est ce que n'ont point compris Aristote et Wolf. Dans la philosophie de l'esprit humain, il y a beaucoup de ces termes ; et c'est pour suppléer aux définitions que nous ferons quelques remarques.

L'*esprit* est ce qui dans l'homme pense, se souvient, raisonne, veut ; les *corps*, tout ce qui est étendu, solide, mobile, divisible. Les *opérations* de l'esprit sont les différentes manières de penser dont nous avons conscience : elles supposent des pouvoirs, des facultés. Les choses qui sont dites en nous ou *dans l'esprit* sont celles dont l'esprit est le sujet : excepté ces choses et l'esprit lui-même, toutes les autres sont dites *extérieures*. Le mot *penser* renferme de la manière la plus générale toutes les opérations de l'esprit. Le mot *percevoir* s'applique proprement aux choses dont nous avons la pleine conviction, aux choses extérieures et présentes ; et par analogie, à l'évidence de la raison ou du témoignage, aux opérations communes à tous nos sens. Le mot *conscience* désigne la connaissance immédiate que nous avons de toutes les opérations présentes de notre esprit. Les mots *concevoir, imaginer* expriment ordinairement une *simple appréhension*, c'est-à-dire un acte qui n'implique ni jugement ni croyance, et alors ils sont souvent suivis d'un nom ; dans le langage vulgaire, ils expriment aussi un jugement, et alors ils sont

souvent suivis d'un verbe. Les opérations de l'esprit sont toujours dirigées vers quelque *objet* : aussi sont-elles exprimées dans toutes les langues par des verbes actifs.

Le mot *idée* signifie pour le vulgaire *notion*, *conception*, quelquefois *opinion*; pour les philosophes, l'*objet de la pensée*. Cet objet est pour Platon les formes éternelles, types des choses ; pour l'école d'Alexandrie, les conceptions des choses dans l'intelligence divine. Il est le même pour le P. Malebranche, qui n'en fait pas seulement l'objet de la science, mais encore celui des sens. Pour Aristote, ce sont les *espèces sensibles* transformées en φαντάσματα par l'imagination, et en *espèces intelligibles* par l'intellect agent ; pour Locke et Gassendi, c'est l'*espèce* ou *fantôme*. Pour Démocrite et Epicure, ce sont des *spectres*, ou pellicules détachées des objets. Comme les idées prises en ce sens sont à mes yeux une pure fiction, je ne me servirai jamais de ce mot en exposant mon opinion personnelle.

La *sensation* est un acte de l'esprit qui n'a point d'objet distinct de lui-même ; et il ne faut pas la confondre avec les opérations complexes dont elle fait partie, comme la perception.

Chapitre II. — Principes pris pour accordés.

Comme il y a des mots qui n'ont pas besoin d'explication, de même il y a des principes qui n'ont pas besoin de preuves : ce sont les principes universels, base de tout raisonnement et de toute science. Tels sont les axiomes mathématiques, tels sont les axiomes de la *Philosophie naturelle* que le grand Newton a posés le premier. En traitant de l'esprit, il n'est pas moins utile de poser quelques-uns de ces principes : car Descartes, Malebranche, Locke etc. se sont vainement donné beaucoup de peine pour prouver des vérités indémontrables, et c'est ainsi que Hume et Berkeley ont abouti au scepticisme. On rend plus claire l'évidence des premiers principes, en la plaçant sous un jour convenable, mais on ne la prouve pas. Je prends pour accordées la véracité de la *conscience*, de la *mémoire* lorsqu'elle a pour objet des faits récents dont le souvenir est vif et net, et la véracité de la *réflexion ;* l'unité et l'identité de ce que j'appelle *moi* ou *mon esprit ;* la subordination nécessaire des *qualités* ou *attributs* à un *sujet* ou *substance*, d'un *adjectif* à un *substantif*, d'un *verbe* à un *sujet*, des faits dont j'ai conscience à une substance que j'appelle *esprit*. Je prends pour accordé que la plupart des opérations de l'esprit ont un *objet* distinct de l'opération elle-même. J'en dis autant des vérités universellement consenties, comme la distinction du bien et du mal, la réalité du monde extérieur, que les sceptiques seuls ont niée en paroles, mais non pas en pratique.

Chapitre III. — Des hypothèses.

Quand les hommes commencèrent à philosopher, ils accordèrent beaucoup aux conjectures : ainsi on supposa que la terre était une vaste plaine environnée d'une mer sans bornes, que la respiration était le principe de la vie

A la *matière première*, aux *formes substantielles* et aux *qualités occultes* des Péripatéticiens Descartes substitua les *tourbillons*. Voilà ce qu'on appelle *hypothèses*, ou *théories*. Trop longtemps on les a regardées comme le but le plus élevé de la philosophie : l'assentiment doit être proportionné à l'évidence, et nos conjectures à l'égard des ouvrages de Dieu n'ont pas plus de probabilité que celles d'un enfant à l'égard des ouvrages d'un homme. De toutes les découvertes anatomiques, physiologiques et autres, pas une n'est due à une conjecture. Laissons donc l'hypothèse aux sciences qui s'occupent des œuvres de l'homme, comme à l'histoire quelquefois, à la science des antiquités presque toujours. Pour les autres, suivons la règle de Newton : *Causas rerum naturalium, non plures admitti debere, quam quæ et veræ sunt, et earum phænomenis explicandis sufficiant.*

Chapitre IV. — De l'analogie.

Nous jugeons des choses que nous connaissons moins, par les similitudes que nous observons ou croyons observer entre ces choses et celles qui nous sont le plus familières. Ainsi, de plusieurs rapports observés entre la terre et les autres planètes, nous concluons qu'il est probable qu'elles soient habitées. L'analogie joue un grand rôle en médecine et en politique ; elle a été victorieusement employée par l'évêque Buttler dans son *Analogie de la religion naturelle et révélée avec la constitution et les lois de la nature*, pour détruire des objections dirigées contre la religion, qu'on pourrait diriger avec une égale force contre les faits les mieux établis dans l'ordre de la nature. Mais l'analogie du corps humain avec celui des quadrupèdes a trompé les anciens. Et les raisonnements de ce genre vont s'affaiblissant à mesure que la disparité des objets est plus grande : ainsi quand on compare l'esprit et la matière. Cependant rien de plus habituel : souvent nous attribuons à Dieu des organes ; nous parlons de notre esprit comme s'il était matériel, et nous disons de lui qu'il *comprend, conçoit, imagine*. Un homme, disons-nous encore, *pèse* ses motifs, les *balance*, *délibère* ; d'où quelques philosophes ont conclu que, de même qu'une balance sollicitée par des poids égaux demeure en équilibre, de même nous ne pouvons nous déterminer entre des motifs d'une égale force.

On ne saurait trop se mettre en garde contre les mots et les locutions analogiques dont toutes les langues se servent pour exprimer les opérations de l'esprit.

Chapitre V. — Des vrais moyens de connaître les opérations de l'esprit.

Nous devons donc rejeter l'hypothèse et nous défier de l'analogie. Nous puiserons une connaissance exacte de l'esprit dans la réflexion, aidée par l'observation du langage, cette image de la pensée. Les actions des hommes qui nous découvriront les facultés dont elles sont les effets ; leurs opinions même, leurs préjugés et leurs erreurs, que nous étudierons surtout dans l'histoire de la philosophie, nous aideront aussi à connaître l'esprit humain.

La réflexion est, d'après Locke « *cette faculté par laquelle l'âme replie ses*

regards sur elle-même, et observe ses actes et ses opérations. » Mais le plus souvent les hommes ont conscience de ce qui se passe en eux et n'en font pas l'objet de leurs pensées. La réflexion coûte à acquérir, mais acquise, elle permet de penser avec exactitude et de juger aisément.

Chapitre VI. — De la difficulté d'étudier les opérations de l'esprit.

Les opérations de l'esprit sont en très grand nombre, et elles se succèdent trop vite pour que chacune d'elles obtienne une attention suffisante. Nous sommes habitués d'ailleurs à porter notre attention sur une foule d'objets autres que nous-mêmes ; et il est dans la nature même des opérations de l'esprit de la diriger vers quelque autre objet. L'attention portée sur un acte le fait évanouir. Enfin, l'attention ne suffit pas, il faut encore être doué du talent de démêler les différences les plus délicates des opérations de l'esprit, d'analyser les opérations composées, de résoudre l'ambiguité des mots.

De là vient que la science de l'esprit humain a fait si peu de progrès et qu'il n'y en a aucune où les génies les plus distingués soient tombés dans des absurdités si grossières. Ce que les anciens nous ont laissé sur ce sujet dérive presque entièrement de quelque analogie supposée entre l'esprit et la matière. Quoique les modernes aient observé davantage les opérations intérieures, le respect qu'ils ont eu pour quelques-unes des idées analogiques des anciens, en corrompant leurs découvertes, en a fait sortir le scepticisme.

Chapitre VII. — Division des facultés de l'esprit.

On range communément nos facultés sous deux chefs : l'entendement, qui comprend nos facultés contemplatives, et la volonté, qui comprend nos facultés actives. Mais cette division n'est qu'un moyen de procéder plus méthodiquement dans l'étude de l'esprit. Car nos facultés actives sont, de fait, sous la direction de nos facultés contemplatives, et réciproquement.

On divise ordinairement nos facultés intellectuelles en simple appréhension, c'est-à-dire notion ou conception, jugement qui distingue entre deux objets comparés quelque convenance ou disconvenance, et raisonnement qui tire une conséquence de deux ou plusieurs jugements. Mais ni la conscience, ni la perception d'un objet, par les sens, ni la mémoire ne peuvent entrer dans cette division. Comme le sujet est imparfaitement connu, nous ne prétendrons point à une division parfaite, afin de laisser place à toutes les additions futures. Voici donc les facultés intellectuelles que je me propose d'examiner : 1° les facultés que nous devons à nos sens extérieurs, 2° la mémoire, 3° la conception, 4° la faculté d'analyser les objets complexes et de combiner ceux qui sont simples, 5° le jugement, 6° le raisonnement, 7° le goût, 8° la perception morale, 9° la conscience.

ESSAI II. — Des facultés que nous devons a nos sens.

Chapitre premier. — Des organes des sens.

Dans la perception, les objets extérieurs font sur les organes des sens, sur les nerfs et sur le cerveau des impressions qui, en vertu des lois de notre nature, sont suivies de certaines opérations de l'esprit. Il est vrai que nous ne pouvons voir sans yeux, entendre sans oreilles, qu'il faut même pour cela que ces organes soient sains. Mais il y a grande apparence que ces organes ne sont pas de leur nature nécessaires à la perception et qu'ils ne font que la limiter.

De plus les organes de la perception ne sont pas l'être qui perçoit, pas plus que ce n'est le télescope qui voit les astres : sinon, le principe pensant, le moi ne serait pas un.

Chapitre II. — Des impressions sur les organes, les nerfs et le cerveau.

La sagesse divine a encore resserré notre faculté de percevoir les objets extérieurs, par une seconde loi : c'est que, pour percevoir un objet, il faut qu'une impression ait été faite sur l'organe, immédiatement ou par un milieu [1]. Ainsi, le toucher et le goût exigent le contact immédiat ; les émanations des corps odorants sont le milieu de l'odorat, les vibrations de l'air celui de l'ouïe, les rayons lumineux celui de la vue. Ensuite l'organe devient un milieu qui transmet au nerf l'impression reçue ; le nerf et le cerveau le deviennent à leur tour : le reste de l'opération est intellectuel. Quant à la nature de ce qu'on appelle impression, on l'ignore.

Chapitre III. — Hypothèses sur les nerfs et le cerveau.

L'auteur examine successivement l'hypothèse des *esprits animaux*, de Descartes, et celle des *vibrations*, de Briggs.

Chapitre IV. — Fausses conséquences tirées des impressions sensibles qui accompagnent la perception.

Pour Aristote, Démocrite et Epicure, pour Platon lui-même la perception s'accomplit par l'entremise de certaines images qu'introduisent les sens. Ainsi ont pensé les modernes, qui ont fait du cerveau ou d'une partie seulement

[1] Nous avons vu Antoine Goudin démontrer au contraire que dans aucun cas l'objet n'atteint sans milieu l'organe propre du sens, pas même pour le toucher ni pour le goût. Mais, si l'on y regarde de plus près, on verra que ces deux doctrines ne se contredisent pas.

du cerveau, comme la *glande pinéale* ou le *sensorium*, le siège, la salle d'audience de l'âme. Mais les esprits ont-ils un lieu ? et, s'ils en ont un, comment le remplissent-ils ? L'anatomie n'a jamais découvert dans le cerveau aucune image ; toutes les hypothèses qu'on a faites en démontrent l'impossibilité. L'œil est le seul de nos organes où il se forme des images, et elles ne peuvent parvenir au cerveau, puisque le nerf optique est opaque. Qu'est-ce que l'image du chaud et du froid, du mou et du dur, etc. ? Enfin, si nos facultés ne sont pas trompeuses, les objets que nous percevons ne sont pas dans notre cerveau, mais hors de nous [1].

CHAPITRE V. — De la perception.

Dans l'examen de la perception, qui est purement un acte de l'esprit, nous devons interroger la réflexion. En le faisant, nous trouverons dans cet acte trois choses : 1° une conception ou notion de l'objet perçu, qui peut être plus ou moins claire, plus ou moins distincte et qu'il ne faut pas confondre avec la nation scientifique due à d'autres facultés ; une conviction irrésistible de l'existence actuelle de l'objet, du moins quand nous sommes certains que nous le percevons : ainsi, un avocat sceptique ne serait pas écouté, et les hypocondriaques, dont l'âme est malade, sont, avec les sceptiques, qui n'en agissent pas moins comme les autres hommes, les seuls qui ne soient pas convaincus du témoignage de leurs sens ; 3° cette conviction est immédiate et non l'effet du raisonnement, et elle ne repose que sur la nature de notre faculté perceptive sagement établie par Dieu [2].

1. Cette discussion de Reid contre Aristote et la Scholastique (renouvelée d'ailleurs d'Arnauld de Port-Royal, qui reprochait la même chose à Malebranche), manque complètement de base. Les termes dont quelques scholastiques se sont servis (comme on peut le voir dans Antoine Goudin, p. 426) ont pu donner lieu à ce malentendu ; mais il est certain qu'Aristote et S. Thomas n'ont jamais vu dans les *species intelligibiles* que ce que nous appelons aujourd'hui les idées, et dans les *species sensibiles*, ce que nous appelons encore les images des objets. Ils n'ont jamais dit que notre perception ne porte pas sur les objets eux-mêmes, ni que nous ne connaissions pas les objets eux-mêmes. Seulement ils ont dit, et on ne saurait le contester, que nous ne connaissons les objets que par et selon les images que les sens nous en fournissent. — Il est tout à fait puéril d'attaquer ce mot image comme le fait Reid à la fin de ce chapitre. On peut bien appeler image, si l'on veut, le souvenir d'un chant que l'on n'entend plus, d'un parfum que l'on ne sent plus, etc. Mais de plus, si ce mot a tort, il est de Reid et non des scholastiques, qui disaient *species* et non pas *image*.

2. L'école universitaire de France a d'abord, avec Cousin, abandonné Reid sur ce point, et aujourd'hui elle revient à lui. La conviction de l'existence du moi qu perçoit, aussi bien que de l'objet perçu, était attribuée à la raison, et l'on disait « Les sens perçoivent les moditfications de l'objet ; la raison y ajoute l'idée d substance. La conscience nous avertit de nos modifications internes ; la raison af firme le moi modifié. » Aujourd'hui ils veulent, plus généralement, que la con science perçoive le moi immédiatement. Ils disent aussi que la vue des objets es une intuition ; mais Kant le dit aussi, et l'on sait que pour lui cependant la per ception subjective ne saurait nous permettre d'affirmer théoriquement l'existen

CHAPITRE VI-XV. — Opinions des philosophes sur la perception.

Platon explique la communication de notre âme avec le monde extérieur par des ombres, Aristote par des espèces et des fantômes, Locke, en assimilant l'entendement à un cabinet obscur. Tout cela revient à dire que la perception est médiate : mais ces idées intermédiaires sont-elles les seuls objets de la perception, ou bien les objets extérieurs le sont-ils avec elles ? Il est plus probable que les philosophes ont eu la première opinion.

Arnaud a réfuté victorieusement Malebranche qui plaçait les idées en Dieu, en identifiant l'idée d'un objet et sa perception. Descartes, tout en n'admettant pas que les formes émanent des objets, admit que l'esprit perçoit seulement ces formes. C'est aussi ce qu'a fait Locke avec des termes différents. Les conséquences de cette théorie ont été que Descartes et ses disciples se sont crus obligés de démontrer l'existence du monde extérieur, que Berkeley est tombé dans l'idéalisme et Hume dans le scepticisme absolu. D'autres raisons s'ajouteront à celles-là pour nous faire rejeter cette doctrine : elle est contraire au sentiment universel des hommes à qui les systèmes philosophiques sont inconnus ; les auteurs qui ont traité des idées admettent en général leur existence comme un fait indubitable, ou bien ne parviennent pas, malgré leurs efforts, à la prouver ; mais tout le reste est un sujet de dispute parmi eux, quand nous devrions connaître si parfaitement ces idées avec lesquelles nous avons un commerce si intime ; les idées ne font pas mieux comprendre les opérations de l'esprit. Donc reconnaissons qu'il n'est pas donné à l'homme de les comprendre, et que ce sont là des facultés simples et originelles de notre esprit [1]. J'ai pu montrer combien les théories des philosophes sont insuffisantes et mal fondées ; mais je n'entreprendrai point d'en mettre une autre à la place.

CHAPITRE XVI. — De la sensation.

Ce que j'éprouve en sentant une rose, c'est la sensation de l'odeur ; l'acte de mon esprit par lequel je discerne cette qualité, et je crois à son existence, c'est la perception de l'odeur. Le langage vulgaire ne fait pas de distinction entre ces deux actes, parce que les besoins de la vie ne l'ont pas exigé. Mais,

objective de l'objet perçu. Donc, comme ils tiennent encore aux théories de Kant, on ne saurait dire sûrement ce qu'ils pensent à ce sujet. C'est d'ailleurs une question que les scholastiques n'ont pas traitée. On peut cependant inférer de leurs dires qu'à leur avis la réalité objective des choses perçues tombe sous les sens. Dans tous les cas, personne n'a jamais dit qu'elle fût le fruit d'un raisonnement, bien qu'on ait raisonné beaucoup pour établir que nous pouvons nous fier à nos sens.

[1] C'est un moyen commode de se tirer d'une difficulté. Quant à la discussion elle-même, nous avons dit plus haut ce qu'il faut en penser. Reid prête à ceux dont il se fait l'adversaire des doctrines qu'ils n'ont jamais émises.

on peut dire que l'un est le signe et l'autre la chose signifiée. Il y a des sensations agréables, ce sont les éléments du bonheur ; des sensations désagréables, ce sont les éléments du malheur ; et des sensations indifférentes, qui, loin de nous être inutiles, nous révèlent ce qui se passe autour de nous. Des sensations agréables ou désagréables quelques-unes nous sont communes avec les animaux, ce sont les sensations proprement dites ; les autres nous sont propres, ce sont les sentiments. Rien de plus sagement établi dans la nature que la distribution du plaisir et de la douleur.

Chapitre XVII. — Des objets de la perception, et d'abord des qualités primaires et secondaires des corps.

Les *qualités primaires* des corps sont l'étendue, la divisibilité, la figure, la mobilité, la solidité, la dureté, la mollesse et la fluidité ; les *qualités secondaires*, les sons, les couleurs, les odeurs, les saveurs, le chaud et le froid. Les qualités primaires sont celles dont nous avons une notion directe et distincte. Au contraire nous ne connaissons les qualités secondaires qu'en les rapportant aux sensations qui en sont les signes, mais qui certainement ne leur ressemblent pas. C'est ce qui fait qu'on ne discute que sur les qualités secondaires, et que les qualités primaires sont l'objet des sciences mathématiques ; c'est ce qui fait encore que les sensations des qualités secondaires fixent toujours notre attention, tandis que celles des qualités primaires ne sont pas ordinairement remarquées. Entre le vulgaire qui dit : Le feu est chaud, et le philosophe qui dit : Il n'y a point de chaleur dans le feu, la contradiction n'est qu'apparente, car le philosophe entend par là que le feu n'éprouve pas la sensation de la chaleur.

Chapitre XVIII. — Des autres objets de la perception.

Il y a d'autres objets immédiats de la perception. D'abord, certains états de nos propres corps : par exemple, le mal de dents, où l'on remarque une affection pénible, et la conception de quelque dérangement dans les dents, qui en est la cause. Ensuite, plusieurs *forces*, telles que : la *force d'inertie*, qui n'en est pas une proprement, puisqu'elle exclut l'activité ; la force de *gravitation*, que toute philosophie sensée regarde comme extérieure au corps ; les autres forces *mécaniques* et les forces *chimiques* et *médicales* des corps, qui nous sont également cachées et dont nous ne connaissons que les effets. Entre ces divers objets de la perception et les qualités secondaires l'analogie est frappante : leur vrai nom serait celui de *qualités occultes*, tandis qu'il faudrait donner aux qualités primaires celui de *qualités manifestes*.

Chapitre XIX. — De la matière et de l'espace.

Il est absurde de soutenir avec Hume qu'il y a de l'étendue et rien d'étendu, une qualité sans matière. Les notions de qualité et de substance sont universelles, mais on ne connaît rien sur la nature de celle-ci. J'avouerai qu'

y a au sujet de la matière des conceptions qu'on ne peut déduire uniquement du témoignage des sens, comme celle de son infinie divisibilité qu'on a voulu combatre par ce principe contestable : *Omne ens est unum* [1]. Nous ne percevons l'espace qu'à l'aide de la matière et réciproquement ; il nous apparaît immense, éternel, *potentialiter*, non *actualiter*. La notion de l'espace nous vient de la vue et du toucher : l'*étendue visible* et l'*étendue tangible* se complètent mutuellement.

Chapitre XX — Du témoignage des sens et de la croyance en général.

Ici l'auteur répète ce qu'il a déjà dit sur l'impossibilité où nous sommes d'expliquer les *opérations de notre esprit*. Un fait qui se présente dans presque toutes, c'est la *croyance*, toujours exprimée dans le langage par une proposition affirmative ou négative : on n'en connaît pas la nature. Nous appelons *évidence* toute raison légitime de croire. Il y en a différents genres, ce sont : l'évidence des sens, l'évidence de la mémoire, l'évidence de la conscience, l'évidence du témoignage des hommes, l'évidence du raisonnement. Les philosophes ont eu la prétention de les ramener à un *critérium* unique ; mais ces différents genre d'évidence sont, pour cela, trop distincts les uns des autres.

Chapitre XXI. — Du perfectionnement des sens.

Nos sens, comme source de sensations, n'admettent aucun perfectionnement, au contraire : tout ce que nous pouvons faire de mieux à cet égard, c'est d'être tempérants et patients. Comme source d'instruction, ils sont capables d'un perfectionnement étendu. Nos cinq sens perçoivent les qualités secondaires ; le toucher et la vue seulement, les qualités primaires. Mais les perceptions et les sensations propres à un sens deviennent les signes des perceptions et des sensations d'un autre avec lesquelles elles sont associées : et alors il se forme des *perceptions acquises*. C'est ainsi que l'œil perçoit le relief. Outre ces moyens naturels de perfectionnement, il y en a d'autres dont les principaux sont : 1° de veiller à la conservation des organes, 2° d'appliquer fortement son attention aux objets de la perception, 3° d'utiliser les instruments, 4° de chercher les rapports qu'il y a entre les qualités sensibles et les qualités cachées.

Chapitre XXII. — Des erreurs des sens.

On a trop calomnié les sens. 1° Beaucoup de leurs prétendues erreurs ne sont que des erreurs de jugement ; 2° beaucoup viennent de ce que nous interprétons mal les perceptions acquises ; 3° beaucoup, de ce que nous ignorons

1. Ce principe est parfaitement incontestable ; mais il ne s'oppose pas à la divisibilité d'une substance étendue. Voyez la métaphysique de S. Thomas.

les lois de la nature ; 4° beaucoup, et ce sont les seules erreurs qui méritent ce nom, proviennent du dérangement de nos organes.

ESSAI III. — De la mémoire.

I. C'est par la mémoire que nous avons la connaissance immédiate des choses passées : elle implique donc un objet, elle implique aussi la conception et la croyance d'une durée passée, la croyance en notre identité.

II. La mémoire est une faculté primitive, aussi inexplicable que nos autres facultés, aussi inexplicable que la prescience, aussi peu conciliable avec la liberté que la prescience divine [1]. La croyance en cette faculté n'est pas engendrée par la vue d'un rapport nécessaire, et cependant elle est inébranlable et n'a pas besoin pour s'affermir du secours de l'expérience.

III. Comme l'étendue des corps nous suggère la notion de l'espace, la durée des évènements nous suggère la notion du temps. Mais l'un se perd aux yeux de notre esprit dans l'immensité, l'autre dans l'éternité. Le temps est-il substance, mode ou relation ? On connaît la théorie de Clarke, ce n'est qu'un jeu d'imagination. Les scolastiques ont supposé que l'éternité est un *nunc stans*, supposition aussi absurde que celle d'un cercle carré [2].

IV. L'identité en général est une relation entre une chose qui existe certainement dans un temps et une chose qui a certainement existé dans un autre temps, relation qui suppose nécessairement la continuité d'existence. L'identité personnelle suppose l'existence continue de quelque chose d'indivisible, de permanent sous la diversité des phénomènes. Nous n'en voulons point d'autres preuves que l'attestation de notre mémoire. C'est par d'autres moyens que nous jugeons de l'identité des autres personnes et des choses, surtout par la similitude. L'identité des choses est purement nominale : il suffit, pour qu'elles soient appelées identiques, que leurs altérations soient graduelles.

V et VI. Suivent deux chapitres, l'un sur l'origine de nos idées, et particulièrement de celle de la durée selon Locke, l'autre sur l'identité personnelle selon Locke.

VII. Les philosophes ont expliqué la mémoire comme les autres opérations de l'esprit par des images. Cette impression est aussi insuffisante pour expliquer le souvenir du passé que pour expliquer la conscience du présent. Mais d'ailleurs cette impression est-elle réelle ? On suppose sans preuves que l'effet continue après que la cause a cessé ; puis, que l'effet cesse quoique la cau

[1]. L'auteur insiste davantage sur cette pensée ; mais il n'en donne pas les raisor Il dit seulement : « Le passé a été, il n'est point; l'avenir sera, il n'est point. » peut répondre que le passé n'est plus contingent, puisqu'il ne peut plus ne être.

[2]. Reid voit le *nunc stans* comme un cercle carré, parce qu'il prend le *nunc* p une portion du temps. Mais S. Thomas nous a démontré d'une manière irréfuta d'après Aristote, que le *nunc* n'est pas une portion du temps, et qu'il n'a auc durée : il est comme le point où finit le passé et où commence l'avenir.

continue ; puis, que la même cause qui a produit la sensation produit plus tard la mémoire, opération bien différente ; enfin, que cette cause, toute permanente qu'elle est, ne produit son effet que de loin en loin. Et encore ces suppositions n'atteignent pas les objets qui échappent à nos sens. Il est vrai pourtant que la mémoire est soumise à certaines conditions cérébrales ; mais, quand nous les découvririons, nous ne serions pas plus avancés dans l'explication de la mémoire.

Aristote classe parmi les trois degrés de la mémoire la réminiscence, qui renferme la volonté de se rappeler : on objecte que pour vouloir se souvenir d'une chose, il faut en avoir la conception et que dès lors il faut déjà s'en souvenir. Mais cette objection ne porte pas ; car il suffit de se rappeler une relation de cette chose avec une autre que l'on voit présentement.

ESSAI IV. — De la conception.

I. La *conception* ou *simple appréhension* entre dans toutes les opérations de l'esprit. Comme elle n'implique aucune croyance, elle ne peut être ni vraie ni fausse. Quand on dit d'une idée qu'elle est vraie ou fausse, on donne à ce mot le sens d'opinion. Locke appelle la conception une perception, mais il n'y a personne qui, dans son état normal, ne distingue ces deux choses. La conception du peintre diffère de la peinture en ce que dans celle-ci il y a un acte transitif qui produit un effet distinct de l'opération, tandis que dans celle-là il y a un acte *immanent* qui ne produit rien que lui-même. Mais comme il y a des tableaux de pure imagination, d'autres qui ne sont que des copies, d'autres qui reproduisent la nature, il y a des conceptions inventées à plaisir, d'autres qui ont un original auquel on les rapporte, d'autres qui reproduisent les genres ou universaux. La passion, une forme visible, le mouvement, l'intelligence et la volonté attachés à nos conceptions les rendent plus vives pour nous et pour les autres. L'imagination est la conception des objets de la vue. C'est la netteté de la conception qui fait la netteté du discours. Tous les hommes ont un égal jugement, mais tous n'ont pas les conceptions aussi nettes. Il n'y a pas un élément de nos conceptions qui ne nous ait été fourni par quelques-unes des autres facultés originelles de l'entendement. Mais le pouvoir de combiner ces éléments n'a aucune borne.

II. *Suit la réfutation de l'hypothèse des* idées intermédiaires, *dans son application au phénomène de la conception.*

III. Il n'est pas vrai qu'une proposition ou même un syllogisme ne puisse pas être une simple appréhension : car il arrive souvent que nous n'avons aucune évidence ni de la vérité ni de la fausseté d'une proposition ; que nous ne prenons même aucun intérêt à savoir si elle est vraie ou fausse. D'après ce qui précède on peut voir que la division ordinaire de la simple appréhension en sensation, imagination et pure intellection est défectueuse. La simple appréhension est ordinairement présentée comme la première des opérations de l'entendement, et le jugement comme une combinaison de simples appréhensions : c'est tout le contraire qu'il faut dire : nous n'arri-

vons à la simple appréhension qu'en décomposant les opérations complexes[1].

IV. L'imagination n'est qu'une suite de pensées : il y a de ces suites qui sont spontanées, d'autres sont dues à l'effort de l'esprit ; mais elles se mêlent souvent et les dernières peuvent devenir spontanées par l'habitude. Toutes ou presque toutes nos facultés y concourent. Les unes peuvent être appelées historiques ; les autres, châteaux en Espagne. Quelquefois elles présentent des caractères d'ordre qui supposent un travail antérieur de la réflexion. C'est l'attrait du beau et l'amour de l'imitation qui commencent à développer dans les enfants l'invention naturelle. L'habitude joue un grand rôle dans l'imagination, elle fait évanouir les efforts et la fatigue : le talent de l'exécution en musique en est un exemple, comme aussi celui de l'improvisation oratoire. Nous sommes aussi capables de diriger nos pensées dans un certain ordre et vers un but que nous nous sommes proposé : c'est de la sorte que se produisent toutes les œuvres d'art. Comme notre bonheur, notre perfectionnement moral et intellectuel dépendent en grande partie de nos suites de pensées ordinaires, nous devons employer tout le pouvoir que nous avons sur elles à leur donner la meilleure direction possible.

ESSAI V. — De l'abstraction.

I. De tous les mots d'une langue, il n'y a que les noms propres qui expriment des choses individuelles ; tous les autres sont généraux. Voici comment on peut expliquer cette abondance de termes généraux : 1° La plupart des objets que nous désignons par des noms propres n'ont qu'une existence locale ; 2° les attributs seuls des choses se montrant à nous, il a fallu les nommer, et leur nature même exige qu'ils soient exprimés par des termes généraux ; 3° pour exprimer l'identité d'attributs entre plusieurs sujets, il a fallu créer des genres et des espèces.

Plus un terme général a de compréhension, moins il a d'extension, et réciproquement. Si le prédicat est un genre ou une espèce, la proposition a la même compréhension que le prédicat ; si le sujet d'une proposition est un genre ou une espèce, la proposition a la même extension que le sujet.

II. Puisqu'il y a des mots généraux, il y a des conceptions générales dont

[1] Cette théorie semble être le contrepied de celle des scholastiques, et c'est peut-être la raison pour laquelle nos contemporains y tiennent si fort, bien qu'ils fassent honneur à Arnauld de Port-Royal de la doctrine qu'ils combattent. Ils disent donc, en développant la pensée de Reid : « Concevoir n'est pas la première opération de l'esprit, et le jugement n'est pas le résultat de la comparaison de deux idées. L'opération primitive de l'esprit est un jugement qui affirme l'objet avec toutes ses qualités, et ce n'est qu'après avoir, par l'abstraction, séparé les qualités de la substance, que l'on peut concevoir le sujet sans l'attribut, et former ensuite des jugements dérivés qui sont le résultat d'une comparaison entre l'idée sujet et l'idée attribut. » Cette doctrine ne contredit pas les scholastiques, qui n'ont traité cette question qu'au point de vue logique. Or il est certain que logiquement la conception du sujet et de l'attribut précède la proposition qui affirme leur identité logique. L'opération de concevoir passe donc logiquement avant celle de juger.

ils sont les signes. Nous ne concevons d'une manière distincte que les attributs des choses ; nous concevons très distinctement les genres et les espèces, puisque ce se sont que des collections d'attributs. S'il arrive que la plupart des termes d'une langue qui expriment des genres et des espèces sont vagues et indécis, c'est qu'on n'a pas pris soin de les définir.

III. Les conceptions générales se forment 1° en analysant un sujet en ses attributs et en nommant ces attributs, c'est l'abstraction ; 2° en observant qu'un ou plusieurs attributs sont communs à plusieurs sujets, c'est la généralisation, qui ne se fait jamais sans quelque degré d'abstraction ; 3° en faisant un seul tout d'un certain nombre d'attributs dont nous nous sommes formé des notions abstraites et en donnant un nom à cette combinaison. L'abstraction n'est pas plus difficile à pratiquer qu'à comprendre, et nous séparons avec une parfaite facilité beaucoup d'attributs qui sont inséparables dans la nature des choses. Personne ne doute qu'il y ait des attributs communs à plusieurs individus, des universaux *a parte rei ;* et on ne peut accuser les scholastiques d'avoir insinué par là que *la blancheur de cette feuille de papier soit la blancheur en général.* L'enfant commence à former des notions générales, dès qu'il peut dire avec intelligence qu'il *a deux frères* ou *deux sœurs.* Je ne sais si la division des universaux en cinq classes les embrasse tous ; en tout cas elle est peu utile. Le penchant irrésistible des hommes pour les conceptions générales est attesté par la métaphore et les autres figures de mots fondées sur la similitude.

Des conceptions générales formées par combinaison les unes sont ce que Locke appelle modes et relations mixtes, elles servent à réunir sous des termes simples les notions complexe des circonstances de la vie, des arts, des sciences, des inventions, des talents, des dispositions et des habitudes de l'homme. Les autres servent à classer les productions de la nature, ce qui est bien plus facile puisque les éléments de la classification sont réunis dans les individus. Nous attribuons instinctivement à toute l'espèce les qualités que nous avons constatées dans l'individu, et cette connaissance de l'espèce nous est nécessaire pour régler l'usage que nous devons faire des choses de la nature. Aussi les espèces les plus utiles à la vie sont nommées dans toutes les langues. Les espèces se groupent en familles, en ordres, et en classes. Cette échelle de divisions constitue un *système.*

V. Les noms d'*idées*, de *notions*, de *conceptions* donnés aux notions générales sont très ambigus dans les langues modernes. Ceux d'*universaux* et de *prédicats* ne le sont point. Le mot idée n'est plus exclusivement attaché à ce qu'entendaient Platon par ses *idées* éternelles, et les Scolastiques par leurs *essences*, éternelles aussi. Locke distingue deux espèces d'essence : l'*essence réelle* qui est celle de l'individu, et l'*essence nominale* qui est celle de l'espèce.

Concluons que les hommes doivent à la faculté d'abstraire et de généraliser leurs notions les plus distinctes, et que cette faculté est une différence spécifique entre eux et les animaux.

VI. Platon fait des idées immuables et substantielles l'unique objet de la science. Pour les sceptiques il n'y a pas de science possible. Aristote adopte les idées de Platon en leur ôtant la réalité substantielle. Puis viennent au

moyen-âge les disputes des nominalistes, des réalistes et des conceptualistes. Plus tard le nominalisme renaît dans Hobbes, le conceptualisme dans Locke attaqué par Berkeley et Hume, défenseurs du nominalisme.

ESSAI VI. — Du jugement.

I. L'auteur répète ici ce qu'il a dit du jugement à propos de la croyance.

II. Le mot *sens* n'a, dans la langue des philosophes, aucun rapport avec le *jugement :* il n'en est pas ainsi dans la langue commune. Ainsi, *sens commun* signifie *jugement commun.* Le sens commun n'est autre chose que la raison jugeant des choses évidentes par elles-mêmes : la raison a de plus un autre office, celui de tirer de ces jugements des conséquences. Le sens commun est un pur don du ciel ; la raison a son enseignement et ses règles, mais elle présuppose le le sens commun. La prérogative du sens commun consiste à repousser les conclusions qu'il juge fausses, quoiqu'il ne soit pas juge du raisonnement qui les a données.

III. Ici l'auteur discute l'opinion de Locke, de Hume et de Berkeley sur la nature du jugement. Il en prend occasion d'attaquer encore une fois et sous un autre point de vue la théorie des idées.

IV. Nos jugements sont : les uns intuitifs, les autres appuyés sur quelques preuves. On a montré la différence qu'il y a entre ces deux espèces de jugement, en montrant quelle est celle qu'il y a entre les vérités de sens commun et les vérités de raisonnement. Y a-t-il moyen de terminer une discussion qui s'élève au sujet des premiers principes?

Première proposition. — Toute connaissance acquise par le raisonnement repose sur les premiers principes, comme un édifice sur ses fondements.

2° *Proposition.* — Il y a des premiers principes qui conduisent à des conséquences certaines, d'autres à des conséquences simplement probables. Il y en a pour toutes les nuances qui séparent ces deux extrêmes.

3° *Proposition.* — Ce serait faire beaucoup pour la connaissance humaine que d'indiquer les principes sur lesquels repose chacune de ces parties.

4° *Proposition.* — Il y a moyen de s'entendre lorsqu'on est en dissentiment sur les premiers principes : 1° par l'argument *ad hominem*, 2° par la preuve *ad absurdum*, 3° par la preuve du consentement universel, qu'on découvre aisément dans l'histoire et l'étude des langues.

V. Il y a des vérités nécessaires et des vérités contingentes. Voici les premiers principes des vérités contingentes :

Premier principe. — Tout ce qui nous est attesté par la conscience existe réellement. Aucun philosophe ne l'a nié.

2° *Principe.* — Les pensées dont j'ai la conscience sont les pensées d'un être que j'appelle *mon esprit, ma personne, moi.*

3° *Principe.* — Les choses que la mémoire me rappelle distinctement sont réellement arrivées.

4° *Principe.* — Nous sommes certains de notre identité personnelle depuis l'époque la plus reculée que notre mémoire puisse atteindre.

5e *Principe.* — Les objets que nous percevons par les sens existent réellement, et ils sont tels que nous les percevons.

6e *Principe.* — Nous exerçons quelque degré de pouvoir sur nos actions et sur les déterminations de notre volonté.

7e *Principe.* — Les facultés naturelles, par lesquelles nous distinguons la vérité de l'erreur, ne sont pas délusoires.

8e *Principe.* — Nos semblables sont des créatures vivantes et intelligentes comme nous.

9e *Principe.* — Certains signes extérieurs indiquent certaines dispositions de l'esprit.

10e *Principe.* — Nous avons naturellement quelque égard au témoignage et à l'autorité.

11e *Principe.* — Beaucoup d'évènements qui dépendent de la volonté libre de nos semblables ne laissent pas de pouvoir être prévus avec une probabilité plus ou moins grande.

12e *Principe.* — Dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera ressemblera probablement à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables.

Ce sont là des principes dont on ne peut rendre d'autre raison que notre constitution naturelle et la constitution naturelle des choses.

Les premiers principes des vérités nécessaires se divisent en axiomes grammaticaux, axiomes logiques, axiomes mathématiques, axiomes esthétiques, premiers principes de morale et principes métaphysiques. Hume nie les axiomes mathémathiques, s'appuyant sur cette proposition, que toute idée simple est la copie d'une impression précédente et que nous n'avons jamais vu de figure géométrique parfaite. Mais il est faux que nous empruntions ces notions à l'expérience.

Il y a des goûts naturels et purement animaux et des goûts réfléchis : ceux-ci ont des principes immuables.

Certains philosophes prétendent que, comme rien n'est doux ou amer en soi, rien n'est en soi moralement bon ou mauvais : mais chaque détermination morale est accompagnée d'un jugement; donc ce qui est vrai ou faux en morale l'est nécessairement.

Il est trois principes métaphysiques qui ont tous les trois été attaqués par Hume : 1° Toute qualité a un sujet ; 2° tout ce qui commence a une cause ; 3° les marques évidentes de l'intelligence et du dessein dans l'effet prouvent un dessein et une intelligence dans la cause. Ce sont là des vérités de tous les temps, et on ne doit employer contre ceux qui les attaquent que les armes du ridicule, les seules qui aient prise sur l'absurdité.

VI. Un défaut de la philosophie d'Aristote, c'est d'admettre *trop de principes* ; un défaut de la philosophie moderne dont Descartes est le chef, c'est de n'en admettre *pas assez*. Partie de la réalité des affirmations de la conscience, la philosophie cartésienne prétend tout déduire de ce principe unique. C'est de là qu'est né le scepticisme hardi mais conséquent de Berkeley, de Hume, des égoïstes. Le P. Buffier est un des rares écrivains postérieurs à Descartes qui l'aient combattu.

Pour les *erreurs* et les *préjugés* je suivrai la classification de Bacon. Il y en a, selon lui, quatre classes : *idola tribus*, *idola specus*, *idola fori*, *idola*

theatri. Le caractère de la première classe de préjugés est d'atteindre toute l'espèce humaine. S'y rattachent la trop grande crédulité ou le trop peu de croyance des hommes en l'autorité, le penchant que nous avons à juger de l'inconnu par le connu, l'amour excessif de la simplicité, l'intervention inopportune de l'imagination, la chute d'un extrême dans l'autre et enfin les passions. La seconde classe de préjugés renferme ceux qui dérivent de la profession, de l'éducation, du caractère ; la troisième, ceux qui naissent des abus ou des imperfections du langage ; la quatrième, ceux qui nous viennent des systèmes que nous avons adoptés.

ESSAI VII. — Du raisonnement.

I. Raisonner est ce procédé de l'esprit par lequel nous passons d'un premier jugement à un autre qui en est la conséquence : il y a dans tout raisonnement des *prémisses* et une *conclusion*.

La capacité de raisonner vient de la nature, mais elle se développe par l'usage. Ce qu'il y a de plus élevé dans le talent de raisonner, c'est l'invention des preuves. On distingue les raisonnements démonstratifs et les raisonnements probables. Les raisonnements démonstratifs s'appliquent aux vérités nécessaires, soit de la métaphysique où la chaîne en est très courte, soit des mathématiques où elle est très longue. Il y a des démonstrations *directes* et des démonstrations *indirectes :* parmi les secondes on remarque celle qui est dite *ad absurdum*, et celle qui consiste à *énumérer* toutes les suppositions possibles.

II. Les principes abstraits de la morale générale sont aussi évidents que les axiomes qui servent de fondement aux sciences de démonstration ; mais quand nous raisonnons de ces axiomes à quelque devoir particulier, nous ne pouvons pas toujours employer le raisonnement démonstratif. La morale n'en est pas pour cela moins absolue ; car, en matière de devoir, il n'est pas moins rigoureusement commandé d'agir conformément à ce qui paraît le plus probable [1] que d'agir conformément à ce qui paraît un devoir démontré.

III. La force du raisonnement probable résulte du concours de plusieurs arguments, qui conduisent à la même conclusion : il admet tous les degrés. Il y a sept espèces d'*évidence probable* : 1° Celle du témoignage ; 2° Celle de l'autorité des hommes compétents ; 3° celle qui nous fait reconnaître l'identité des objets et des personnes ; 4° celle qui s'attache à la prévision de la conduite des hommes ; 5° celle en vertu de laquelle nous tirons de certains signes extérieurs la connaissance du caractère et des intentions de nos semblables ; 6° celle dont les mathématiciens calculent les degrés divers sous le titre de *probabilités* ; 7° celle qui nous fait croire à la stabilité des lois de la nature [1].

[1]. Ce principe n'est pas exact. On n'est tenu d'obéir à une loi que lorsqu'elle est certaine.

[1]. Il y a bien des cas où ces diverses évidences ne sont pas seulement probables mais certaines. Reid confond ici la certitude morale avec la probabilité.

IV. De ce que nous sommes sujets à nous tromper, Hume en conclut que nos connaissances les plus certaines ne sont encore que des probabilités. Mais la nature de notre jugement ne peut changer la nature des choses sur lesquelles il s'exerce. Il ajoute que, en examinant bien cette probabilité, on la voit s'évanouir par degré, et s'éteindre enfin tout à fait. Cet argument ressemble à l'argument célèbre qu'un ancien sceptique dirigeait contre le mouvement. D'ailleurs, on ne peut faire que deux suppositions : ou bien mes facultés me trompent par l'abus que j'en fais, ou bien elles sont fallacieuses de nature. Un examen attentif me découvrira si je suis la cause de mon erreur; si Hume fait la seconde supposition, son scepticisme est incurable.

ESSAI VIII. — Du goût.

I. Le goût est cette faculté de l'esprit qui nous fait discerner et sentir les beautés de la nature et ce qu'il y a d'excellent dans les ouvrages de l'art. On lui a donné le même nom qu'au sens physique qui perçoit les saveurs, parce qu'il lui ressemble sous plus d'un rapport. Dans l'un et dans l'autre nous distinguons l'impression de la qualité qui la produit. Comme il y a une foule de saveurs et de beautés, nous les désignons par les objets auxquels elles appartiennent. La perfection des deux sortes de goût est analogue. Sur l'un et sur l'autre l'influence de la coutume, de l'imagination et des associations d'idées est également considérable.

II. D'après Addisson, les objets du goût sont au nombre de trois : la *nouveauté*, la *grandeur* et la *beauté*.

La *nouveauté* est un simple rapport entre la chose et les notions acquises de la personne qui la perçoit. Le plaisir qu'elle fait naître prend sa source dans l'amour du progrès et de l'action qui nous est naturel. Il est des choses où elle est de rigueur. Mais on peut la comparer à ce chiffre de l'arithmétique qui augmente considérablement la valeur de ceux à la suite desquel on le place, mais qui, tout seul, ne signifie rien du tout.

III. La *grandeur* est le degré d'excellence qui excite l'admiration et l'enthousiasme. Le plus grand de tous les objets que notre intelligence puisse contempler, c'est l'Être suprême : on appelle dévotion le sentiment qui se rapporte à cette grandeur. Certaines qualités de l'âme, lorsqu'elles s'élèvent à un degré extraordinaire, méritent notre admiration. Le sublime dans le style résulte de l'expression naturelle de l'admiration et de l'enthousiasme réellement éprouvés dans l'âme de celui qui parle. Nous admirons la création, parce qu'elle est l'ouvrage d'un grand pouvoir, d'une grande sagesse et d'une grande bonté travaillant dans une grande fin.

IV. Chaque objet a son genre de beauté. La beauté n'est appelée de ce nom que parce qu'elle produit toujours en nous des phénomènes uniformes : 1° elle fait naître en nous une émotion agréable; 2° cette émotion est accompagnée de la croyance qu'il existe dans les objets perçus ou imaginés quelque perfection réelle. Nos jugements sur la beauté sont instinctifs ou rationnels. Le beau est primitif ou dérivé : les corps n'ont qu'une beauté dérivée. C'est dans les perfections intellectuelles et morales et dans les facultés actives de

l'esprit que réside primitivement toute beauté. Les qualités de la matière inanimée dans lesquelles nous rencontrons la beauté sont la couleur, la forme, le mouvement et le son, parce qu'ils expriment un sentiment, offrent de la régularité, sont adaptés à une fin. Les végétaux nous paraissent plus beaux encore ; nous mettons au-dessus d'eux les animaux et au-dessus de tout, l'homme. Ce qu'il y a de beau en celui-ci peut se rapporter à quatre chefs : les couleurs, les formes, l'expression et la grâce. Concluons que la beauté de la matière n'est, comme l'éclat de la lune, qu'une beauté réfléchie.

Il faudrait maintenant parler de la conscience et de la perception morale. J'en ai suffisamment dit sur la conscience au chapitre V de mon VIe essai ; pour la perception morale, comme elle est une faculté active autant qu'une faculté intellectuelle, j'en ai renvoyé l'examen à la seconde partie de cet ouvrage.

ESSAIS

SUR

LES FACULTÉS ACTIVES DE L'HOMME

Par THOMAS REID

(RÉSUMÉ)

ESSAI I. — De la puissance active en général.

I. Nous n'avons de la puissance qu'une notion relative. Une puissance doit avoir un sujet. Il y a des degrés dans la puissance. Elle peut exister sans agir. Elle n'a point de contraire.

II. Tout le monde connaît ces faits ; tous comprennent les mots activité et passivité, cause et effet, action et opération ; tous emploient des verbes actifs et des verbes passifs ; enfin tous se conduisent de manière à faire voir qu'ils sont persuadés qu'une puissance réside en eux. Donc nous avons une notion suffisante de la puissance, bien que nous ne puissions la définir.

III. Locke fait dériver l'idée de puissance de la sensation et de la réflexion ; mais sans la mémoire et la raison, elle ne peut s'expliquer.

IV. Hume, partant du principe posé par Locke, nie que le raisonnement puisse nous donner aucune idée primitive, ce qui est contraire au bon sens ; et que le raisonnement puisse jamais démontrer que tout ce qui commence a une cause, ce que j'admets avec lui.

V. Le spectacle du monde physique nous fournit peu de lumières sur les causes et leur puissance : nous voilons notre ignorance sous le mot de nature. Mais nous trouvons en nous la puissance d'opérer des changements toujours subordonnés à la conception claire et à la volonté d'une fin. Nous ne pouvons donc concevoir qu'il y ait quelque puissance dans un être inintelligent et privé de volonté.

V. Si les physiciens attribuent des forces à la matière, ils n'entendent pas ce mot dans son sens rigoureux : ce ne sont là que des effets ; l'agent est derrière la scène.

VI. Les effets de la puissance sont directs ou indirects. Donner certains mouvements à notre corps et certaines directions à nos pensées sont des effets directs ; mouvoir les corps étrangers par l'un de ces moyens ou par tous les deux à la fois sont des effets indirects. Comment notre esprit meut-il notre corps et dirige-t-il nos pensées ? C'est ce que nous ignorons. Mais ce que nous savons, c'est que notre puissance est grande et que sur elle se mesure notre responsabilité.

ESSAI II. — De la volonté.

I. Tout acte de volonté doit avoir un objet, et cet objet doit être quelque action qui nous soit propre et que nous pensions être en notre pouvoir. La volition est toujours accompagnée d'un effort pour exécuter ce que nous avons voulu. Dans toutes les déterminations importantes, il faut que l'état précédent de l'esprit nous ait donné une disposition ou un penchant à la détermination.

II. Dieu nous a donné l'*habitude* et l'*instinct*, pour suppléer à l'imperfection de nos lumières ; les *appétits* et les *passions* pour suppléer à l'imperfection de notre sagesse et de notre vertu. La passion est-elle irrésistible, on attribue l'acte uniquement à la passion et nullement à l'agent ; celui-ci a-t-il le pouvoir de résister et cède-t-il après avoir combattu, l'acte est imputé en partie à l'agent, en partie à la passion. C'est que la passion nous donne une impulsion qui n'implique aucun jugement : la *raison* seule nous fait discerner le bien du mal.

III. Il est trois opérations qu'on rapporte ordinairement à l'entendement, mais dans lesquelles la volonté joue un si grand rôle qu'on peut les appeler *volontaires*. Ce sont l'*attention*, la *détibération* et le *dessein*. L'attention peut se porter sur un objet soit des sens, soit de la raison, pour en éclaircir l'idée ou pour en découvrir la nature, les attributs et les rapports. Il est incontestable qu'elle obéit à la volonté ; l'habitude et les passions ont aussi sur elle une grande influence. La *délibération* ne doit se faire que pour un point obscur : elle doit être attentive, impartiale, ne pas laisser échapper le temps d'agir et examiner dans quelle mesure il faut contenter chaque appétit et chaque passion. Le *dessein* ou résolution d'agir dans un temps futur peut être *particulier* ou *général :* pour ce dernier, s'arrêter après une mûre délibération au plan de conduite qui paraît le meilleur, puis éviter également l'inconstance et l'obstination.

IV. 1er *Corollaire*. Certains actes volontaires sont transitoires, certains autres sont continus. — 2e *Corollaire*. Aucune action ne peut être appelée justement vertueuse ou immorale quand la volonté n'y a pris aucune part. — 3e *Corollaire*. Une habitude vertueuse, quand nous la distinguons d'un acte vertueux, consiste en un dessein d'agir, selon les règles de la vertu, toutes les fois que l'occasion s'en présentera.

ESSAI III. — Des principes d'action.

Partie I. — Des principes mécaniques d'action.

I. Il doit y avoir des principes d'action, l'étude en est difficile dans nous-mêmes et incertaine dans les autres. Aussi les philosophes ont-ils beaucoup varié sur ce point. Nous les diviserons en *principes mécaniques*, *principes animaux* et *principes rationnels*. On peut réduire les principes mécaniques d'action à deux espèces, les *instincts* et les *habitudes*.

II. L'*instinct* est une impulsion naturelle et aveugle qui nous porte à certaines actions, sans que nous ayons le but devant les yeux, sans délibération, et très souvent sans aucune idée de ce que nous faisons. Ainsi un enfant nouveau-né suce, avale, respire. Les animaux en font autant, ils ont en outre des instincts particuliers à chaque espèce : chez eux pas de progrès. Les instincts de l'homme qui survivent à l'enfance sont de trois classes : 1° ceux par lesquels nous faisons naturellement beaucoup d'actes nécessaires à notre conservation et tous nos mouvements volontaires ; 2° ceux qui déterminent certains actes que nous devons souvent répéter ; 3° ceux qui interviennent lorsque l'action doit être soudaine ; ajoutons-y l'instinct de l'imitation et l'instinct de la croyance.

III. L'instinct est naturel, l'*habitude* est acquise par la répétition de l'acte. Elle nous donne non seulement de la facilité, mais du penchant à le répéter, et il nous faut un effort particulier pour nous en abstenir. Le pouvoir de l'habitude est remarquable dans l'art de la parole. Il n'y a pas d'autre cause assignable à l'habitude que notre constitution naturelle. Rien de pareil dans la matière inorganique.

Partie II. — Des principes animaux d'action.

I. L'*appétit* est accompagné d'une sensation désagréable, plus ou moins vive selon la vivacité du désir. Il n'est pas constant mais périodique, il est apaisé un temps par son objet. On remarque entre les appétits *la faim et la soif, le désir du repos après la fatigue, le principe d'activité, les appétits factices* créés par l'habitude. Un appétit n'est en soi ni bon ni mauvais, il est naturel ; mais ce serait mal agir que de ne pas le sacrifier à la bienséance ou au devoir. Les appétits ne sont *ni sociables ni égoïstes*. La nature nous les a donnés dans le but de la conservation à laquelle la raison ne saurait suffire.

II. Les *désirs* se distinguent des appétits en ce qu'ils ne sont pas accompagnés de sensations désagréables et qu'ils ne sont pas périodiques mais constants. Les principaux sont : le *désir du pouvoir*, le *désir de l'estime* et le *désir de la connaissance*. On les trouve à quelque degré dans les animaux les plus intelligents ; mais dans l'homme ils sont beaucoup plus remarquables. Ce sont ces désirs qui, à défaut d'une vertu parfaite, font vivre la société. Au point de vue moral, même remarque que pour les appétits. Ils ne peuvent être appelés *ni sociables ni égoïstes* puisqu'on désire leurs objets pour eux-mêmes. On les regarde comme nobles. Il n'en est pas ainsi des désirs factices, tels que l'amour de l'argent comme fin, que l'on rougit d'avouer.

III. Les affections bienveillantes sont toujours accompagnées d'un sentiment agréable, et d'un désir bienveillant pour leur objet, ce qui implique qu'il soit capable de bonheur. On ne peut les ramener à l'égoïsme. Ces affections sont indispensables au salut de la société.

IV. Les principales sont : *les affections de famille* dont on voit de remarquables exemples chez les animaux comme chez les hommes, *la reconnaissance envers les bienfaiteurs, la pitié, l'estime pour la sagesse et la bonté,*

l'amitié, l'esprit public. Les affections bienveillantes sont plus nobles que nos désirs naturels.

V. Il y a en nous deux *principes malveillants : l'émulation et le ressentiment.* Sans l'*émulation*, l'humanité s'endormirait et on verrait se tarir les sources des grandes découvertes. Mais il y a une émulation vaine et une émulation présomptueuse. L'émulation mal entendue produit l'orgueil, le mépris des qualités d'autrui, l'envie.

Le *ressentiment* est *instinctif* ou *réfléchi*. Le *ressentiment instinctif* nous a été donné par la nature pour notre défense, dans le cas où nous n'avons pas le temps de délibérer. Dans l'état sauvage, les offenses une fois commencées se répètent indéfiniment entre les parties, jusqu'à ce qu'il s'ensuive une inimitié mortelle : c'est ce qui n'a pas lieu dans la société civile. Le *ressentiment réfléchi* a pour objet l'offense et non le dommage : il prend donc sa source dans une notion de justice qui tend à en réprimer les excès.

VI. Il y a des circonstances intérieures qui tempèrent, enflamment ou attiédissent les principes animaux. Ce sont la *passion*, la *disposition* et l'*opinion.*

La *passion* n'est autre chose que l'affection ou le désir à un degré assez ntense pour mettre l'agitation dans l'âme et dans le corps. C'est la passion qui nous expose aux tentations violentes en nous faisant voir les objets sous de fausses couleurs. La passion ne nous pousse pas toujours au mal, mais très souvent au bien. Ceux d'entre les effets de nos passions qui sont hors de notre puissance sont éminemment bons et utiles; seuls, ceux que nous pouvons prévenir par un effort plus ou moins pénible de l'empire de soi, sont mauvais.

VII. Il y a un état de l'esprit qui nous *dispose* aux affections bienveillantes, c'est la *bonne humeur ;* un autre qui nous dispose aux affections malveillantes, c'est la *mauvaise humeur.* La *confiance* et la *défiance* sont deux dispositions qui peuvent être bonnes ou mauvaises. La confiance peut découler d'un juste sentiment de la dignité humaine, de la conscience de notre innocence, ou bien de l'orgueil. La défiance peut dériver d'une humilité véritable ou être le contraire de l'élévation.

VIII. Toutes les affections reposent sur l'*opinion*, excepté l'affection de famille, sur laquelle pourtant elle peut beaucoup influer. Il n'y a point de désir qui ne puisse être réprimé par l'opinion. La crainte et l'espérance reposent sur l'opinion d'un bien ou d'un mal futur.

Partie III. — Des principes rationnels d'action.

I. La *raison* a été regardée dans tous les siècles comme remplissant le double office de régler notre croyance et de diriger nos actions. Il y a donc des *principes rationnels* auxquels tous les principes animaux sont subordonnés. Ces principes sont l'*intérêt bien entendu* et *le devoir.*

II. L'*intérêt bien entendu* consiste à préférer un plus grand bien éloigné à un moindre qui est présent, à accepter un mal actuel pour éviter un plus grand mal ou pour obtenir un plus grand bien futur : cette notion ne se développe en nous que lorsque nous savons étendre nos regards sur l'avenir

et sur le passé. Elle ne se trouve pas dans les animaux, qui obéissent toujours à l'attrait du moment. Apprécier avec justesse les biens et les maux de cette vie est très difficile : les stoïciens les faisaient dépendre entièrement de l'opinion. Le principe de l'intérêt bien entendu ne nous donne pas l'idée de bien et de mal, mais il nous donne celle de *sagesse* et de *folie*.

III. Ce principe conduit à la pratique de toutes les vertus : il nous fait préférer les biens de l'esprit à tous les autres et les biens du corps aux biens extérieurs. Il engendre directement la prudence, la tempérance et le courage, et indirectement les vertus sociables, les affections bienveillantes.

IV. Mais il ne peut suffire : la plus grande partie des hommes ne s'élève jamais à une connaissance de la vie humaine aussi étendue que le suppose ce principe. Il ne ferait pas monter le caractère de l'homme au degré de perfection dont il est susceptible. Il ne procurerait pas à lui seul tout le bonheur qu'il nous fait goûter, quand il est associé à un autre principe rationnel, la soumission désintéressée au devoir.

V. On est prudent quand on consulte son intérêt, mais on ne peut être vertueux qu'en consultant son devoir. Le principe du devoir est une loi morale qui impose à l'homme de faire certaines choses parce qu'elles sont justes et de ne pas faire certaines autres choses parce qu'elles sont injustes. C'est la *probité* du vulgaire, le *sens moral* des philosophes, l'*honneur* des hommes du monde. C'est la source des affections naturelles. La notion de devoir représente une certaine relation entre l'action et l'agent. Pour qu'il y ait devoir, il faut que l'action dépende de la volonté de la personne obligée et lui appartienne ; que la personne obligée soit doué d'entendement, de volonté et de puissance active. L'opinion de l'agent en accomplissant l'action détermine la dénomination morale qui convient à celle-ci.

VI. Il y a dans l'âme une faculté originelle que nous appelons *sens moral*, *conscience* ou *faculté morale*, qui nous suggère immédiatement les premiers principes de la morale : nous avons les mêmes motifs de nous fier à ses décisions qu'à celles de nos sens et de toutes nos autres facultés naturelles. Nos jugements moraux, à la différence de nos jugements spéculatifs, sont nécessairement suivis d'affections bienveillantes ou malveillantes. Ils font naître en nous l'estime ou le mépris des autres et de nous-mêmes, le sentiment de l'honneur.

VII. La vue d'un noble caractere même dans l'histoire nous cause, comme celle de la beauté une douce et vive émotion ; nous éprouvons de la sympathie pour tous les hommes bons. Le plaisir ne fait que s'accroître si nous voyons la vertu dans un parent, dans un ami et surtout dans nous-mêmes. Le vice nous déplaît comme la laideur : nous rougissons des fautes, nous sommes humiliés de la dépravation de nos proches ; nous éprouvons le remords de la nôtre.

VIII. Comme toutes nos facultés, la *conscience* se développe par degrés, et sa rigueur naturelle peut être considérablement augmentée par une culture convenable. C'est une faculté particulière à l'homme, elle le place au-dessus des animaux. L'intention évidente de la nature, en mettant en nous cette faculté, a été de nous donner un guide qui dirigeât notre conduite aussitôt

que nous aurions atteint l'âge de raison. La conscience est tout à la fois une faculté active et intellectuelle de l'esprit.

Il y a donc en nous deux principes régulateurs de nos actions : l'intérêt bien entendu et le devoir. Soutenir qu'il faut suivre exclusivement l'un ou l'autre de ces principes est une doctrine fausse. L'amour désintéressé de la vertu est plus noble, mais le soin de notre intérêt est naturel et ne saurait être mauvais. Celui qui croit en Dieu peut faire son devoir et attendre son bonheur en toute assurance. Mais si un homme ne croit pas en Dieu, et de plus se persuade que la vertu empêche le bonheur, sa situation est sans remède. Il ne peut échapper à l'alternative d'être, à ses propres yeux, ou un fou ou un misérable. Rien ne montre mieux la liaison naturelle de la morale et de la religion.

ESSAI IV. — De la liberté des agents moraux.

La liberté d'un agent moral est le pouvoir qu'il exerce sur les déterminations de sa volonté. Elle suppose dans l'agent l'intelligence et la volonté. Elle entraîne le pouvoir de faire bien ou mal et la responsabilité. La *nécessité* est la privation de liberté et par conséquent de responsabilité. Le fait que l'homme est un agent libre n'exclut pas la possibilité que sa liberté soit altérée ou détruite par une cause quelconque. Le mot liberté a trois sens : 1° elle est le contraire d'une contrainte extérieure, et n'a rien de commun avec la volonté ; 2° elle est le contraire de l'obligation imposée par la loi qui propose à la volonté des motifs d'obéissance empruntés au devoir ou à l'intérêt ; 3° elle est le contraire de la nécessité et s'applique aux déterminations de la volonté seulement sans considérer les conséquences. « Mais, dit-on, rien n'est en notre pouvoir que ce qui dépend de notre volonté ; la volonté elle-même ne saurait donc être en notre pouvoir. » C'est un sophisme.

II. Un *effet* est un changement. Pour qu'un effet soit produit, il faut que la *cause* soit douée de la puissance de le produire et que cette puissance se développe. Notre conscience nous atteste que, pour produire certains effets, nous faisons une exertion de puissance, quelquefois pénible. Là est pour nous l'origine de la notion de cause. C'est à tort qu'on a défini la cause « *une ou plusieurs circonstances antécédentes constamment suivies d'un certain effet* »

III. L'ambiguité de ces mots vient 1° de l'*imperfection du langage* dans lequel des formes et des significations primitives, qui n'ont plus ni valeur, ni justesse, se soient maintenues, quoique les progrès de la science aient fait disparaître les hypothèses et les erreurs qu'elles exprimaient ; 2° de l'*abus* qui donne le nom de causes aux lois constantes d'après lesquelles se produisent les phénomènes de la nature, lois qui ne sont point des puissances réelles, mais de simples conceptions de notre esprit.

IV. Plus les êtres raisonnables ont de sagesse, plus leur conduite offre de confirmité avec les motifs supérieurs de nos déterminations. Mais les motifs ne sont ni causes ni agents. Si un homme ne pouvait agir sans motif, il ne possèderait pas de puissance ; mais une action faite sans motif ne peut avoir ni mérite ni démérite. L'entêtement, le caprice prouvent que nous pouvons

résister aux motifs. Le motif le plus fort selon la *mesure animale* est le plus faible selon la *mesure rationnelle*, et réciproquement. Mais nous raisonnons et concluons des motifs des hommes à leurs actions. Cela ne prouve rien. Il n'est pas vrai qu'avec des motifs nos actions seraient de purs caprices, ni que les récompenses et les punitions n'auraient aucun effet sur nous.

V. Il y a un *gouvernement matériel* et un *gouvernement moral*. Le premier est celui de la nécessité, le second celui de la liberté. Le gouvernement moral ne convient qu'à des êtres doués de raisons et de puissance et qui ont des règles de conduite qu'un législateur leur a imposées. Si, par la persuasion et l'éducation, un homme peut influer sur ses semblables sans détruire leur liberté, prouvera-t-on que Dieu n'ait pas assez de sagesse et de puissance pour gouverner des agents libres, de manière à ce que ses desseins soient accomplis ?

VI. *Arguments en faveur de la liberté morale.* 1° L'homme a une conviction ou une croyance naturelle que, dans beaucoup de cas, il agit librement, témoin la conscience des exertions pénibles de notre puissance, la délibération, la décision, l'engagement, le remords, le blâme, nos différentes manières de juger les actes de l'homme et de l'enfant, de l'esprit sain et de l'idiot, de l'homme qui a succombé à la tentation de l'argent et de celui qui a succombé aux tortures.

VII. 2° L'homme se sent responsable de ses actions. La responsabilité implique l'intelligence et la puissance active : à celui qui aura beaucoup reçu il sera beaucoup demandé.

VIII. 3° L'homme est capable de se proposer un but et de le poursuivre : il a donc la sagesse et la puissance.

IX. On a voulu prouver que la liberté est impossible par le principe de *raison suffisante*. On peut prendre ce mot en trois sens. L'agent a-t-il eu une raison suffisante pour regarder l'action qu'il a faite comme sage? Dans beaucoup de cas, non. L'action a-t-elle eu une cause ? Oui, et cette cause a pu être l'homme, qui dans ce cas est libre, ou un agent extérieur, et dans ce cas il ne l'est point. Y a-t-il eu quelque chose d'antérieur à l'action qui l'ait fatalement déterminée ? Tout homme qui croit que l'action a été libre répondra par la négative.

Une action libre n'est pas un effet sans cause, puisqu'elle est produite par un être qui avait le pouvoir et la volonté de la produire.

X. Les partisans de la nécessité ont invoqué en sa faveur la *prescience divine*. Mais ni le présent ni le passé, ni l'avenir n'ont aucune connexion soit avec la nécessité, soit avec la liberté. De plus, la prescience est un acte immanent. Enfin Dieu peut prévoir des actes libres puisque nous prévoyons les siens, puisqu'il les prévoit lui-même. S'il est si difficile à l'homme de concevoir cette prévision dans l'Être suprême, c'est que lui-même ne l'a point. Nous ne concevons pas davantage comment nous arrivons à la certitude au moyen de nos facultés. Il me semble qu'il y a une grande analogie entre la prescience des faits contingents de l'avenir et la mémoire des faits contingents du passé.

II. Puisque Dieu savait que cet homme devait faire le mal, pourquoi l'a-t-il créé ? Il est contradictoire de supposer que Dieu pût prévoir les actions

d'un homme et ne pas le créer. L'espèce de connaissance qu'on suppose ici est la *science moyenne* et non la *prescience*. Les défenseurs du fatalisme, pour concilier leur doctrine avec les principes du théisme, sont contraints d'abandonner tous les attributs de Dieu, excepté celui de la bonté, et de supposer qu'il y a une liaison nécessaire entre la plus grande somme de bonheur et tout le mal physique et moral qui est, a été ou sera. Pour moi je n'ai rien à répondre, Dieu ne rend pas compte aux hommes des motifs de sa conduite. D'ailleurs les seuls attributs moraux de Dieu qu'on puisse regarder comme incompatibles avec la permission du mal, sont la bonté et la justice. Les partisans de la nécessité qui lui accordent la première n'ont pas de raison pour lui refuser la seconde. La loi même de Dieu et sa patience à l'égard des pécheurs, voilà ce qui prouve sa justice et sa bonté.

Il y a aussi un argument matérialiste en faveur du fatalisme. On dit : L'homme est pure matière : donc il n'est pas libre. Mais on ne fait que reculer la question : une matière qui pense est un esprit.

Le fatalisme n'a aucune influence sur la conduite des hommes à l'endroit de leurs intérêts présents, mais il en a une très pernicieuse à l'endroit de la morale.

ESSAI V. — De la morale.

I. La morale, comme les autres sciences, a ses premiers principes. En voici quelques-uns :

1° Il y a certaines choses dans la conduite humaine qui méritent l'approbation et la louange ; certaines autres le blâme et la punition. 2° Ce qui n'est point volontaire ne peut mériter ni le blâme ni l'approbation morale. 3° On peut être coupable en omettant ce qu'on devait faire, comme en faisant ce qu'on devait éviter. 4° Nous ne devons négliger aucun des moyens qui sont à notre disposition pour connaître notre devoir. 5° Le devoir une fois connu, nous devons l'accomplir et fortifier notre âme contre les tentations qui pourraient nous en détourner.

Voici d'autres principes d'une portée moins étendue :

1° Nous devons préférer un plus grand bien à un moindre et un moindre mal à un plus grand. 2° Nous devons nous conformer dans notre conduite aux intentions de la nature, telles qu'elles se révèlent dans notre constitution. 3° Nul homme n'a été mis au monde pour lui seul. 4° Nous devons pratiquer ce que nous approuvons et éviter ce que nous désapprouvons dans les autres. 5° Nous devons honorer Dieu et lui obéir.

II. Quoique la connaissance du devoir soit pour tous les hommes d'un accès facile, il importe beaucoup de le leur enseigner. L'ignorance en cette matière produit les effets les plus désastreux sur les hommes et sur les nations les plus civilisées. C'est à la fin d'enseigner la morale qu'on a créé des systèmes de morale qui embrassent tout le cercle des affaires humaines. Les anciens distribuaient cette science sous quatre chefs principaux : la prudence, la tempérance, le courage et la justice ; les auteurs chrétiens ont adopté la division des devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers nos semblables. On a fait bien à tort entrer dans ces systèmes des questions politiques et une *théorie*

morale. On semble dire par là qu'il faut être philosophe pour connaître son devoir.

III. Si le but direct de la morale est d'enseigner à l'homme quels sont ses devoirs, le but direct du droit naturel est de lui enseigner quels sont ses droits. Le droit est toute action, possession, usage ou prétention que la loi autorise. A tout devoir de justice correspond un droit. On dit qu'aux devoirs de justice correspondent des *droits parfaits* et aux devoirs de charité des *droits imparfaits*. Par une fiction légale on appelle *droit extérieur* la prétention du voleur sur le bien volé quand son crime n'est pas notoire. Un système de droit naturel renferme donc toute la morale. C'est Grotius qui a le premier, par un chef-d'œuvre, attiré l'attention de tous sur cette étude. Un système de droit naturel est de la plus grande importance, non seulement dans l'enseignement méthodique de la morale, mais encore pour les législateurs, les magistrats, et pour les chefs d'Etats qui ne sont soumis à aucune loi positive.

IV. Pour mériter l'approbation morale, une action doit-elle être faite avec la conviction qu'elle est moralement bonne ? Oui. — Mais alors la nature de nos opinions importe peu. Elle importe, car la morale exige aussi qu'on fasse tout son possible pour mettre son jugement d'accord avec la vérité. — Mais nous approuvons immédiatement les vertus premières. C'est qu'elles produisent naturellement en nous la certitude de leur bonté morale. — Mais, ajoute Hume, le jugement ne peut pas transformer la nature des choses. Qu'entend-on par la bonté d'une action considérée d'une manière abstraite ? C'est le caractère d'une action qui doit être faite par ceux qui ont le pouvoir et l'occasion de la faire, et qui sont capables de comprendre qu'elle est obligatoire. Cette bonté est inhérente à l'action et en est inséparable. Mais, lorsqu'un homme emploie bien ou mal sa puissance active, alors naît une bonté ou une méchanceté morale que nous attribuons métaphoriquement à l'action, mais qui appartient de fait à l'agent et dépend de son opinion sur l'action elle-même. Voilà en quels sens il faut entendre les mots d'action *matériellement* ou *formellement* bonne.

Ce résumé n'est guère autre chose que la table des matières de l'œuvre de Reid, et c'est avec regret que nous avons omis les développements si intéressants et si pratiques qu'il donne à ses pensées. Tel qu'il est cependant, ce résumé peut donner une idée exacte de la *psychologie écossaise*, devenue depuis la psychologie de l'Université de France. Elle embrasse en quelque manière toute la philosophie. Logique, métaphysique, anthropologie et morale, tout y prend ses principes et ses fondements et s'y trouve même exposé, non par accident et pour plus de clarté, comme on peut le rencontrer dans S. Thomas, mais comme étant là à sa place.

Cette confusion ne procède pas de l'ignorance, comme on pourrait le croire, car on voit que Reid connaissait tous les systèmes de philosophie qui avaient paru avant lui ; mais elle procède d'un certain dégoût des disputes philosophiques, d'un dégoût des formes scholastiques que Reid prenait à tort pour

des causes de division, puis d'un certain amour de l'observation et d'une trop grande facilité à en tirer des généralités que l'on prenait pour des axiomes, ou au moins pour des principes qui n'avaient pas besoin de démonstrations.

Nous devions donner ce traité pour mieux faire voir la transformation de la philosophie et particulièrement de la science de l'âme. On pourrait peut-être caractériser en deux mots cette transformation : c'est *la science remplacée par le bon sens*. Et nous ajouterions volontiers : *Hæc oportuit facere et illa non omittere.*

Il ne faut pas négliger d'observer en nous-mêmes et chez nos semblables les phénomènes qui manifestent nos puissances et les conditions de leur exercice ; mais il est bon de donner pour fondement à cette étude une connaissance approfondie de la nature de l'âme et de ses rapports avec le corps, telle qu'on la trouve dans S. Thomas.

DE LA CRÉATION

PAR KANT

TRAITÉ EXTRAIT DE SA MÉTAPHYSIQUE

(TEXTE INTÉGRAL)

I°, — De la Création.

Il s'agit d'abord de savoir si le monde a un commencement, et comment un commencement est possible. Si nous devions définir d'une manière intellectuelle le concept de commencement, nous dirions qu'il est la dépendance du contingent relativement à une cause qui n'est elle-même l'effet de rien autre. Dans l'Ontologie, nous avons défini le *commencement:* l'existence d'une chose suivie de toute la durée ; et la *fin* d'une chose : ce qui est précédé de toute la durée. Mais comme les concepts de *suivre* et de *précéder* sont des concepts de temps, et qu'ils servent de fondement à cette définition, ils ne conviennent pas à un concept intellectuel pur. Si donc je veux définir par des concepts intellectuels purs, celui du temps ne doit pas intervenir. Suivant des concepts intellectuels, une série est une multitude de choses subordonnées dont l'une est un principe suivi de sa conséquence ; mais la série commence par un principe qui ne dépend lui-même, comme conséquence, d'aucun autre principe.

Cet état du monde qui, dans la série des choses comme principes et conséquences, n'est précédé d'aucune cause, et d'aucun effet, est le *commencement.* Il ne faut pas confondre le commencement du monde avec son auteur : car le monde peut avoir un auteur sans avoir un commencement, Il pourrait se faire, en effet, qu'il n'y eût dans le monde aucun état premier. Nous voyons bien en général que le monde doit avoir un auteur ; mais nous ne pouvons pas nous en représenter le commencement par la raison. Quelques-uns disent que le monde a été de tout temps. Cela est aussi vrai : car s'il n'avait été créé que depuis dix ans, ces dix ans formeraient tout le temps ; mais alors le monde est *sempiternus*, et non *æternus* : en effet, si l'univers tout entier n'était pas, il n'y aurait pas non plus de temps, puisqu'il n'existe pas de temps en dehors du monde. Mais il s'agit ici de savoir si le monde a un commencement, et si le temps dans lequel était le monde est mesurable par le temps ; ou bien s'il n'a pas de commencement, et si le temps est incommensurable à l'infini, auquel cas la durée du monde est par conséquent plus grande que tout temps. — Nous répondons que le monde *doit* avoir eu un commencement : car il est impossible de se représenter, d'après la raison, une série

infinie de temps *a parte ante.* Mais, d'un autre côté, il ne l'est pas moins d'apercevoir comment ce commencement est possible : car la première cause, qu'elle agisse quand elle voudra, doit cependant *commencer* à agir. Nous ne pouvons donc nous représenter d'aucune manière un premier commencement; mais nous ne pouvons, non plus, concevoir un monde sans commencement. D'où nous voyons *que, dans les deux cas, notre entendement est dépourvu des conditions sous lesquelles seules il serait en état d'apercevoir la solution du problème en question.* Si nous concevons que l'agent primitif n'a pas commencé d'agir, alors le monde en serait une œuvre éternelle. Mais s'il a commencé d'agir, la cause pour laquelle il a commencé doit être quelque chose de déterminé. Nous ne pouvons donc rien dire ici d'arrêté, ni rien décider de positif d'aucun côté ; mais nous pouvons seulement procéder d'une manière négative, et dire : *Le monde a une cause, et nous n'en avons plus besoin dans la théologie rationelle* ni dans la théologie naturelle.

On dira peut-être que, si le monde n'a pas de commencement, il n'a pas non plus de cause ; mais nous pourrions soutenir la négative (sans toutefois rien pouvoir prononcer dans le sens positif de la question). Le temps est le concept de la durée Si les objets sont liés à des conditions sensibles, le temps est la condition de leur durée : toutes les choses dans le monde sont donc dans le temps. Mais un commencement du monde d'après la sensibilité n'est pas concevable : car le monde est un objet de la sensibilité, et le temps en est une condition. Le temps est donc dans le monde. Je ne puis donc me représenter aucun autre temps, en dehors du monde, dans lequel le commencement du monde serait placé : on ne peut donc mettre le commencement du monde dans aucun temps. Quand donc je demande pourquoi le monde n'a pas été créé plus tôt, je cherche à concevoir par là un temps avant le monde, dans un point duquel temps le commencement du monde serait placé. Mais c'est chose impossible : car il n'y a pas de temps avant le monde ; le temps n'est que par le monde et dans le monde. La question : Pourquoi le monde n'a-t-il pas été créé quelques milliers d'années plus tôt, est donc absurde, et revient à demander pourquoi je ne suis pas né quelques milliers d'années plus tard : car alors les quelques milliers d'années que le monde aurait duré avant moi auraient renvoyé mon existence à une date postérieure égale à ce nombre d'années. En général, nos concepts ne peuvent être tirés *de l'espace et du temps*, de quelque manière que nous nous y prenions. Si je considère l'*espace* du monde comme l'unité, et qu'alors il y ait un espace *vide* en dehors de celui qui est occupé par le monde, je puis toujours me demander pourquoi Dieu a circonscrit le monde précisément en ce point de l'espace vide et pas plus loin. Si j'ajoute que tout l'espace est rempli jusqu'à l'infini, je ne pourrai me représenter aucun tout dans le monde. C'est exactement la même chose avec le *temps.* Je ne puis non plus concevoir aucun temps vide auquel tienne un temps plein. Je puis me demander, en effet, pourquoi le temps plein ne s'étend pas plus loin dans le temps vide. Si j'admets, au contraire, que tout le temps est plein, et qu'il n'y a pas de temps possible avant le monde, j'ai alors une série infinie que je ne puis pas connaître complètement. Mais si nous nous figurons qu'*en dehors* du monde il n'y a ni espace ni temps, nous concevons alors que nous ne viendrons jamais à bout de lever

ces difficultés : car nos concepts tiennent au temps et à l'espace. Comme nous ne pouvons apercevoir ni le commencement du monde, ni la possibilité du commencement, nous voyons en définitive cependant que le concept de la causalité du monde par rapport à Dieu reste tout entier, ou que le monde a un *auteur*.

Dieu, comme causalité du monde, peut être conçu de deux manières : car il est auteur du monde, *ou* par la nécessité de sa nature, *ou* par liberté. Sous le premier point de vue, nous pouvons concevoir deux systèmes :

1° Le *systema inhærentiæ*, dans lequel le monde est un tout de déterminations de la Divinité ; ce système est le *Spinosisme ;*

2° Le *systema emanationis*, suivant lequel le monde est, à la vérité, une œuvre de Dieu, mais d'après la nécessité de sa nature, par conséquent une œuvre aussi éternelle et nécessaire que Dieu lui-même.

Mais nous ne pouvons concevoir Dieu comme cause du monde, qu'autant qu'il l'aurait produit *par liberté :* car on ne peut commencer à agir que par liberté. Ce système est celui de la *création* ou *production libre*, suivant lequel Dieu est une cause du monde ou cause libre. Dieu, comme auteur du monde, peut l'être quant à la *forme* ou quant à la matière. Dans le premier cas, les substances seraient éternelles, et Dieu n'aurait fait que les mettre en ordre ; il serait alors un *auteur des formes* ou un *architecte*. Mais s'il a produit les substances ou la matière, alors seulement il est *créateur*. La création des substances n'étant pas un assemblage d'autres substances (car autrement il n'y aurait pas création), les substances ont donc dû être tirées du néant. Comme choses contingentes, elles doivent avoir un créateur. Mais si elles étaient nécessaires, il n'y aurait pas même d'architecte du monde, puisque le monde serait absolument nécessaire. — Tout ce qui est dans le monde est créature. Le monde est un tout, et les parties en sont dépendantes : elles sont donc aussi contingentes. Si elles étaient nécessaires, le monde ne pourrait former un tout : car des êtres nécessaires ne peuvent jamais former un tout. Un tout n'est possible que par un *commercium* dans lequel une chose en détermine une autre. Mais ce qui est nécessaire ne peut être déterminé par autre chose; les parties du monde sont donc contingentes, elles sont donc des êtres créés ou des créatures.

Ce mot créature, quoiqu'il indique toutes les parties du monde, ne s'entend toutefois dans la langue commune que des êtres corporels animés, par la raison sans doute que nous ne voyons pas aussi sensiblement la main du créateur dans les choses privées de vie que dans les êtres animés.

Dieu, étant le créateur du monde, est donc un *ens extramundanum :* car la substance créatrice doit être en dehors du monde, ne doit pas en faire partie. Aucune chose du monde, aucun être contingent, n'a donc une force créatrice : car toutes les choses dans le monde forment un tout, et sont entre elles dans un état d'action et de réaction ou de *commercium*. La détermination de l'une dépend donc de la détermination de l'autre. Si donc l'un de ces êtres avait une force créatrice, le créateur serait extérieurement déterminé par un autre être. Mais comme le créateur ne dépend que de lui-même, il y aurait contradiction à ce qu'il fût soumis à quelque chose d'étranger : le créateur doit donc être un *ens extramundanum*. — De plus, le créateur d'une seule substance est aussi le créateur de *toutes*, et la *création* est ainsi *universelle* :

car il n'est pas possible de concevoir un créateur d'une substance et un créateur d'une autre substance, parce qu'alors le créateur, comme être nécessaire ne serait pas en rapport avec lui-même, et que les créatures ne seraient pas soumises à une dépendance réciproque. Les choses qui sont *in commercio*, c'est-à-dire en état d'action et de réaction mutuelle, ne peuvent l'être *qu'autant qu'elles sont l'œuvre d'un même créateur.*

La création est *une unité :* c'est-à-dire qu'il n'y a pas plusieurs créations successives, mais que toutes les substances sont créées d'*un seul coup*. La succession est, à la vérité, dans le monde même, une condition de la détermination des choses ; mais elle ne peut être une condition de l'existence du monde quant à la substance, ni par conséquent une condition de l'action divine. Le temps avec toutes les successions ne fait pas partie des conditions de la création comme action de Dieu. Dieu ne peut donc avoir créé *successivement :* la création est donc une unité. Tel le principe objectif de cette proposition ; mais nous devons admettre aussi pour principe subjectif, comme une hypothèse nécessaire que la création est une unité. Si nous reconnaissions plusieurs choses comme créées successivement, nous n'aurions aucune raison déterminée pour expliquer les phénomènes. Si les données mêmes (*data*) ne sont pas déterminées, alors tout est indéterminé ; mais les *data* sont les substances. Si donc les substances étaient toujours créées, si le nombre en augmentait, c'en serait fait de tout usage de la raison.

Ce principe est également valable en ce qui concerne la *direction de Dieu* dans le cours de la nature, principe suivant lequel nous sommes obligés d'admettre une règle déterminée et fermement établie, afin de pouvoir expliquer les phénomènes. Si nous admettions une direction *extraordinaire*, nous n'aurions aucune règle d'après laquelle nous pussions juger de l'espèce des évènements. Ces principes ne sont cependant que des hypothèses, sans lesquelles nous ne pouvons faire un usage pratique de notre raison ; mais ils ne prouvent pas objectivement que le contraire soit impossible. Toutefois, ce qui est un principe suivant lequel l'usage de la raison n'est pas empêché, est déjà d'une haute importance : *car l'usage de la raison n'est pas notre curiosité, mais notre devoir, la fin même de la création. L'abandon de l'usage de la raison n'est donc pas humilité, mais témérité.* Il n'y a pas moins de témérité que de présomption à sortir des bornes de notre raison et à rapporter *immédiatement* à Dieu quelque chose, quoiqu'*il semble d'abord qu'il y ait toujours de l'humilité* à tout lui attribuer immédiatement. C'est que notre raison est destinée à rechercher les causes du monde suivant des règles ou avec ordre. Abandonnons-nous ce concept et renvoyons-nous tout à la volonté de Dieu, nous nous comportons alors témérairement. *Nous ne pouvons pas nous dispenser de l'usage de la raison : car alors nous éluderions la fin de la création. — Si nous ne pouvons pas juger ultérieurement* (aller plus loin) *en suivant les lois de la nature, alors il est mieux de nous taire ; c'est là la véritable humilité.*

La création tout entière, ou l'univers créé, est, par rapport à la volonté divine, le souverain bien contingent ou créé. La question *de mundo optimo* se présente donc ici. De même que Dieu est le *summum bonum originarium*, de même le monde est le *summum bonum derivativum*. — La volonté qui suppose un monde meilleur, dans le cas où une meilleure volonté est possi-

le, n'est pas la meilleure des volontés. Si donc il pouvait y avoir une meilleure volonté de produire quelque chose, il aurait aussi été possible à la volonté divine jointe à la toute-puissance de faire encore mieux : la volonté divine en vertu de laquelle ce monde était possible n'aurait donc pas été la meilleure. Mais il n'y a aucune volonté meilleure possible en Dieu, parce que cette volonté est excellente, absolument bonne, *la meilleure possible* : *il n'y a donc aucun autre monde meilleur possible ; ce monde est donc le meilleur possible.*

Relativement au bien et au mal, on fait cette réflexion : que l'un et l'autre dans le tout font partie de la beauté et de la perfection, et *que le mal ne concerne uniquement que les parties, mais qu'il s'accorde avec le tout ; car le tout est déterminé par une idée ;* c'est-à-dire qu'en tant qu'il est considéré suivant les principes primitifs de la possibilité, il doit être précédé d'une idée, et que les parties en sont déterminées. — Le premier principe de la possibilité du tout est une idée, une unité, qui sert à déterminer les parties. Le monde n'est qu'un tout conforme à une idée, dans lequel les parties sont imparfaites, mais qui, considéré dans l'ensemble, concourt à la perfection, la constitue. — Il y a donc à la vérité, du mal dans les parties, mais pas dans le tout. La thèse de l'*optimisme* sert donc à couper le nœud gordien dans la question du mal, quand on ne peut le dénouer : car si l'on dispute sur une loi donnée, que l'un demande pourquoi elle est ainsi plutôt qu'autrement, et qu'un autre dise que toutes les difficultés qu'on peut élever à ce sujet n'empêchent pas que la loi ne soit ainsi, alors toute discussion cesse. On pourrait aussi demander pourquoi Dieu n'a pas créé le monde *meilleur*, et pousser ces questions à l'infini. Mais elles se trouvent résolues tout d'un coup par l'optimisme. *On pourrait tirer beaucoup de bien du mal ; mais on s'embarrasserait cependant à la fin, et les pourquoi ne finiraient pas. La solution de l'un donne naissance à un autre, qui est encore plus difficile à résoudre que le premier.* Le moyen d'en finir promptement, c'est donc de dire : Le monde, ayant un auteur parfait, qui est le *summum bonum originarium*, le monde lui-même, considéré dans le tout, est le souverain bien créé, et les maux ne se rencontrent que dans les parties. Il en est ici comme dans un animal, où une partie est imparfaite par elle-même, quoique le tout ne partage pas cette imperfection. La difficulté concernant les parties du monde tombe donc également quand on envisage ces parties dans leurs rapports avec le tout.

Dieu, étant le créateur et l'auteur du monde, *peut-il encore être regardé comme l'auteur des actions libres de l'homme ?* Si Dieu devait déterminer ses actions, il en serait l'auteur. Mais comme la liberté est une faculté d'agir en vertu d'un principe interne par le moyen d'une cause externe, et comme une créature possède cette faculté de se déterminer elle-même idépendamment de toute contrainte, Dieu alors n'est *pas* l'auteur des actions libres de l'homme. — Il ne faut sans doute pas entendre *par là* que Dieu, comme créateur de l'homme, n'ait pas dû avoir déterminé ses actions ; seulement, le concept de liberté tranche également ici la difficulté. Si l'on n'admet pas la liberté, toutes les propositions pratiques sont des folies. Comme Dieu n'est pas l'auteur des actions libres de l'homme, il n'est pas non plus l'auteur du mal. Par suite du même principe, Dieu n'est pas davantage l'auteur du bien qui résulte de la volonté libre des créatures : car un monde ne peut exister

sans des êtres raisonnables, ces êtres étant la fin du monde. Ces êtres raisonnables *doivent* être doués de liberté, mais alors aussi le mal moral est possible ; d'un autre côté, le bien et le mérite d'être heureux sont aussi le résultat de la liberté. Si Dieu était l'auteur du bien qui, est la conséquence de la liberté humaine, il n'y aurait aucune imputation possible, par conséquent aucune récompense possible : car ce qu'un autre fait ne peut m'être imputé. — Mais pourquoi disons-nous cependant que Dieu est l'auteur du bien? *Parce que le bien est réalité ; tandis que le mal n'est que limitation de la réalité : or Dieu, étant le principe universel de toute réalité, est par là même aussi l'auteur du bien.*

IIº. — De la Conservation et du Gouvernement du Monde [1]

Si Dieu est considéré en dehors du monde, il est alors créateur. Mais si on l'envisage sous le point de vue de l'influence qu'il exerce sur le monde, il en est alors le *conservateur*.

Le monde étant un tout contingent de substances, la durée des choses contingentes doit donc avoir une cause comme leur commencement. Dieu n'est donc pas seulement créateur, mais encore conservateur. *Entre la création et la conservation il n'y a pas de différence pour Dieu, mais seulement pour le monde.* Le création est le commencement de la causalité : la conservation n'est donc pas une création continuée. La création est le *commencement* de l'existence d'une substance, et la conservation ne peut être un commencement continuel : autrement le monde devrait cesser à chaque instant pour être recréé sans cesse. Mais il y aurait là une contradiction [2]. Ceux qui affirment que la conservation du monde est une création continuée ont voulu dire seulement que les conditions de la durée *sont les mêmes* que celle de l'existence. La conservation exige nécessairement une présence : de là le concept de la *toute-présence de Dieu.* Cette toute-présence par rapport aux choses du monde n'est pas une existence qui soit soumise à la condition du temps et de l'espace ; mais Dieu, présent partout, est dans tous les temps, bien qu'il ne soit ni dans l'espace ni dans le temps. La présence de Dieu aux choses du monde n'est pas telle qu'il y ait commerce entre lui et le monde : autrement il serait l'*âme du monde*, comme le croyaient les anciens. Mais cela ne peut être, parce qu'un *ens extramundanum* ne peut pas être une partie du monde *(pars mundi).* Mais Dieu est présent au monde par le fait qu'il est la cause, la raison fondamentale des choses : et comme il est la cause de la substantialité des choses, il leur est alors intimement présent. *La présence de Dieu n'est pas externe, mais interne ;* elle n'est pas *locale*, mais

1. Cette question et la suivante ne devraient venir qu'après le traité suivant de S. Thomas, où il sera question de la Providence et de la fin du monde ; mais elles sont trop courtes pour les séparer de ce qui précède.

2. Aussi, en disant que la conservation des choses dans l'être est une création continuée, personne n'a entendu le mot *création* dans le sens du commencement mais dans le sens de *faire être* ce qui, sans cela, ne serait pas.

virtuelle. La présence est locale quand on est présent aux choses par des conditions externes du temps et de l'espace. Mais, Dieu n'étant pas soumis à la condition des rapports extérieurs (des déterminations externes), sa présence est virtuelle, c'est-à-dire qu'il agit en toutes les choses qui sont dans des lieux, mais qu'il n'est lui-même dans aucun lieu. Il est présent à tout par le fait qu'il agit en tout. Dieu agit donc en toutes choses ; les choses du monde composent un tout, sont en rapport entre elles, parce qu'elles existent toutes en vertu d'un seul être, et qu'elles ont pour fondement une cause commune : *car en lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes.* Par le fait que les choses existent toutes en vertu d'un seul être, elles constituent une *unité.* Si cette unité est représentée sensiblement, c'est alors l'espace. L'espace est donc un phénomène de la toute-présence divine, quoique pas un organe, comme le pensent quelques-uns, qui le considèrent plutôt mathématiquement que métaphysiquement.

Si cet espace est représenté par l'entendement, c'est alors la toute-présence de Dieu. Dieu, par rapport aux évènements naturels, est auteur, mais pas par rapport aux actions libres des hommes : il n'est ici qu'une cause congruente ; car les actions libres ne le seraient pas si elles étaient déterminées par une cause. En ce qui regarde la nature, Dieu n'est pas cause concurrente, mais cause sollicitante. Par rapport aux actions de la créature, Dieu est, au contraire, cause concurrente, à cause de l'insuffisance où est la créature pour produire par elle seule un effet : car toutes les créatures libres ne peuvent cependant rien produire *que par limitation*, soit par rapport à la nature et aux actions physiques, soit par rapport aux actions morales.

La *providence* est la causalité de l'*ordre* de la nature. Le *gouvernement* est la causalité du *cours* de la nature. La providence doit être placée *au commencement,* parce que l'ordre de la nature a déjà dû être conçu au commencement du monde. Mais le gouvernement doit être placé dans la *durée* du monde, parce que le cours du monde doit être régi dans la durée. *La providence est au gouvernement comme la création à la conservation.* Le concours de Dieu dans chaque évènement du monde est la *direction* de Dieu. La *direction ordinaire* est la subordination des évènements singuliers et des actions particulières qui sont soumises à l'ordre de la nature et aux fins générales de Dieu. La *direction extraordinaire* est la détermination des évènements particuliers qui ne sont pas soumis à l'ordre de la nature, et qui font partie des fins générales de Dieu. Cette division de la direction en ordinaire et en extraordinaire est très naturelle, tout à fait d'accord avec la nature des choses. En tant donc que Dieu intervient dans une action particulière et produit une exception dans la règle et l'ordre, il y a direction extraordinaire. Une direction extraordinaire est toujours un *miracle ;* et quelque petite qu'elle puisse paraître à nos yeux, elle n'en est pas moins un miracle. Dieu peut soulever un vent d'une manière extraordinaire, ou déranger le cours de l'univers ; par rapport à lui il n'y a aucune différence entre ces deux choses. Toute la question est ici de savoir si ce que Dieu dirige est ou n'est pas conforme à l'ordre de la nature. S'il n'y a pas conformité à cet ordre, il y a miracle, grand ou petit ; admettre une direction extraordinaire, c'est donc admettre des miracles. Tout dans le monde est soumis à la direction divine, tant ordinaire qu'extraordinaire. Il entre dans l'éternel décret concernant tous les évènements, qu'ils puissent

arriver ou n'arriver pas ; et, *s'ils* arrivent, qu'ils aient lieu suivant la direction divine. Mais quand on dit qu'un évènement *arrive*, alors il a lieu conformément au dessein de Dieu. *Tous les évènements sont des moments de l'éternel dessein de Dieu.*

Tout bien qui s'accorde avec les fins absolues n'est pas lui-même une fin : ce n'est souvent qu'un *moyen de la fin*. L'air, par exemple, a beaucoup de bonnes conséquences qui sont d'accord avec la fin, mais qui ne sont pas elles-mêmes des fins. La destination de la neige n'est pas que l'homme puisse se promener en traîneau, et la destination de notre nez n'est pas de porter des lunettes. *Les conséquences doivent être déterminées d'après l'idée du tout.* Il est par conséquent téméraire, dans les évènements et les actions particulières, de donner quelque chose comme la fin de Dieu, par exemple d'attribuer immédiatement à Dieu le bonheur à la loterie, ou d'imputer un malheur à la direction de Dieu. *Il est donc téméraire aussi de déterminer, dans chaque cas particulier, celle des deux directions de Dieu à laquelle le cas appartient, et cela lors même que l'évènement semble tendre à la gloire de Dieu :* car *les fins et les desseins de Dieu nous restent toujours cachés.* Nous sommes toujours autorisés, au contraire, à chercher les fins de Dieu dans l'ordre général de la nature ; nous y sommes même destinés. Le plus petit insecte nous invite à cette recherche. La providence divine, par rapport aux actions libres de l'homme, peut être ou un *decretum absolutum*, ou un *decretum conditionatum*. Le décret *absolu*, par rapport au bonheur ou au malheur de l'homme, est celui qui a lieu avec dessein de rendre l'homme ou positivement heureux, ou positivement malheureux. *Une telle volonté absolue est absurde en soi :* car il n'y a que l'absolument bon en soi qui puisse avoir lieu d'une manière absolue. Or, le bonheur et le malheur ne sont pas absolument bons, mais relativement. L'homme ne peut être heureux ou malheureux que *sous certaines conditions :* par conséquent le dessein *absolu* de Dieu concernant le bonheur ou le malheur de l'homme serait absurde. On ne peut pas penser, quelle que soit la croyance de certains partis religieux à ce sujet, qu'ils soient les auteurs de la proposition que nous combattons ici, ou la cause qu'elle dure encore : car il n'est pas facile de faire disparaître une opinion religieuse, même erronée. Toutes les religions qui ont été unies à un certain enthousiasme ont établi une semblable prédestination [1]. On ne peut pas non plus accorder par la même raison un dessein absolu de Dieu par rapport aux action libres de l'homme : car une pareille proposition rendrait les actions pratique impossibles.

1. C'est la doctrine thomiste de la prédestination que Kant semble viser dans c passage : mais cette doctrine ne professe pas que Dieu décrète *sans conditions* l bonheur ou le malheur de l'homme. Cette erreur est celle des prédestinations, de musulmans et des protestants. On peut donc admettre ce que dit Kant ; mais il fai bien l'entendre, car en prenant pour vraie la proposition contraire on ne devie drait pas seulement moliniste, mais pélagien.

III. — De la fin dernière du monde.

La fin dernière de la création divine est le *souverain bien*. Les deux éléments du souverain bien sont le *bonheur et le mérite d'être heureux*. Les êtres raisonnables sont seuls capables d'attendre cette double fin : car seuls ils peuvent être bons *en eux-mêmes*, seuls ils constituent la *fin* du monde ; le reste n'est *qu'un moyen* des êtres raisonnables, en tant qu'il est propre à la fin dont nous parlons. Tous les desseins de Dieu étant *conditionnés*, la condition de cette félicité est la *moralité* ou le *mérite d'être heureux*. *Un être raisonnable sera donc heureux suivant la mesure de son mérite : telle est la fin de Dieu*. Si, de notre côté, nous cherchons par notre conduite à nous rendre dignes de cette félicité, nous pouvons espérer alors avec confiance que nous l'obtiendrons.

PSYCHOLOGIE

DE KANT

TRAITÉ EXTRAIT DE SA MÉTAPHYSIQUE

(TEXTE PRESQUE INTÉGRAL)

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

Dans les parties précédentes de la métaphysique, on a traité de la nature en général, et les objets ont été considérés en général encore. Ainsi entendue la nature comprend l'ensemble de tous les principes internes, et de tout ce qui appartient à l'existence de la chose. Mais quand on parle de la nature d'une manière générale, il n'est question que de la forme ; et alors le mot nature ne désigne aucun objet, mais seulement la manière *dont* l'objet existe. — La nature est,dans l'existence, ce que la substance est dans le concept. Dans la cosmologie, il a été question de la nature de chaque chose en général, de la nature du monde, ou de la nature dans le sens général, où ce mot signifie l'ensemble de toutes les natures ; et alors la nature est l'ensemble de tous les objets qui frappent nos sens. Cette connaissance des objets des sens est la *physiologie.* Tout ce qui n'est pas un objet sensible est donc au-dessus de la nature, hyperphysique. L'ensemble de tous les objets qui frappent les sens constitue donc la nature; et la connaissance de cette nature est la physiologie. Cette connaissance de la nature ou physiologie peut être de deux sortes : *empirique* et *rationnelle.* Mais cette division de la physiologie ne regarde que la forme. — La physiologie *empirique* est la connaissance des objets sensibles, en tant qu'elle est puisée dans les principes de l'expérience. La physiologie *rationnelle* est la connaissance des objets, en tant qu'elle n'est pas prise de l'expérience, mais d'un concept rationnel. L'*objet* est toujours un objet des sens et de l'expérience ; seulement la *connaissance* ne peut en être obtenue que par des concepts purs de la raison : car c'est par là que la physiologie se distingue de la philosophie transcendentale, dans laquelle aussi l'objet n'est pas emprunté de l'expérience, mais d'une raison. La divisibilité d'un corps à l'infini, par exemple, appartient à la *physiologie rationnelle :* car le concept d'un tout matériel fait partie de celui de corps. Mais la matière occupe un espace, et l'espace est divisible à l'infini : il en est de même de tout phénomène dans l'espace. La notion de matière suppose, en outre, un certain manque de vie (*vis inertiæ*), qui distingue les choses matérielles des êtres pensants. Un objet matériel ne peut donc se mouvoir qu'autant qu'il

est poussé par une force étrangère. Tout cela fait partie de la *physiologie rationnelle*. En général, on peut tirer toute la mécanique du concept de corps. Mais l'attraction mutuelle des corps, leur pesanteur, leur fluidité, ne peuvent être connus que par l'expérience : tout cela fait donc partie de la *physiologie empirique*. Mais la physiologie peut aussi être divisée quant à l'objet ou à la matière. Comme la physiologie est une connaissance des objets sensibles, on en saisira facilement la *division*, si on fait attention que l'on a deux sortes de sens, c'est-à-dire un sens *externe*, et un sens *interne*. Il y a donc une physiologie des objets perceptibles aux sens *externes*, et une physiologie des objets du sens *interne*. La physiologie du sens externe est la *physique*, et la physiologie du sens interne est la *psychologie*. Ces deux parties, aussi bien la physique que la psychologie, peuvent, d'après la division précédente, être envisagées sous deux points de vue quant à la forme : empiriquement et rationnellement. Il y a donc une physique et une psychologie empiriques et rationnelles. La determination générale de l'action, ou le caractère général de l'objet du sens interne, est la *pensée :* le caractère général de l'objet du sens externe est le *mouvement*. Dans la *psychologie générale* on traite donc de la substance pensante en général, et c'est la *pneumatologie*. Mais dans la *psychologie spéciale* on traite du *sujet* pensant que nous connaissons, et qui est notre *âme*. De même, on traite dans la *physique générale* des objets du sens externe ou des corps en général ; et dans la *physique spéciale*, on traite des corps que nous connaissons. La *psychologie empirique est la connaissance des objets du sens interne, en tant qu'elle résulte de l'expérience*. La *physique empirique* est la connaissance des objets du sens externe, en tant qu'elle dépend de l'expérience. La psychologie rationnelle est *la connaissance des objets du sens interne, en tant qu'elle est empruntée à la pure raison*. — La physique empirique n'appartient *pas plus* à la métaphysique, *que la psychologie empirique n'appartient à la métaphysique :* car la science de l'expérience du sens interne est la connaissance des phénomènes du sens interne, comme les corps sont les phénomènes du sens externe. Ce qui a lieu dans la psychologie empirique se recontre donc aussi dans la physique empirique ; seulement, dans la psychologie empirique la matière est donnée par le sens interne, et dans la physique empirique par le sens externe : toutes deux sont donc des sciences d'expérience.

La métaphysique se distingue de la physique et de toutes les sciences expérimentales, en ce qu'elle est une science de la raison pure, tandis qu'au contraire la physique emprunte ses *principes* de l'expérience. Il est très bon le fixer les limites des sciences, et de reconnaître le fondement des divisions, our avoir un système : car sans cela on n'est jamais qu'un écolier, et l'on ne ait pas comment la science, la psychologie par exemple, rentre dans la métaphysique, et s'il ne serait pas possible que plusieurs sciences puissent y tre rapportées. On voit donc que la psychologie, rationnelle et la physique ationnelle appartiennent récilement à la métaphysique, parce que leurs prines sont pris de la pure raison ; mais la psychologie empirique et la physiue empique ne lui appartiennent pas.

Si la *psychologie empirique* a été placée dans la métaphysique, c'est qu'on a jamais bien su ce que c'était que la métaphysique, quoiqu'elle occupe

l'esprit humain depuis si longtemps. On ne savait pas en fixer les limites : c'est pourquoi l'on y a fait entrer bien des choses qui ne lui appartiennent pas : ce qui tenait à la définition de cette science, à laquelle on donnait pour objet « les premiers principes de la connaissance humaine, » ce qui ne limite rien : car en toutes choses il y a toujours un *aliquid primum.* La seconde raison de ce fait, c'est que la science expérimentale des phénomènes de l'âme ne rentre dans aucun système, de sorte qu'elle aurait dû constituer une branche d'enseignement académique particulière. Si elle avait été aussi grande que la physique empirique, alors son étendue l'aurait fait distinguer de la métaphysique. Mais comme son domaine est peu considérable, et qu'on ne voulait pas l'omettre entièrement, on l'a glissée dans la métaphysique, en la joignant à la psychologie rationelle ; et l'usage ne se laisse pas abolir facilement. Mais aujourd'hui, elle prend déjà beaucoup d'extension ; et bientôt elle parviendra peut-être à un aussi grand développement que la physique empirique. *Elle mérite aussi d'être enseignée d'une manière non moins spéciale que la physique empirique* : car la connaissance de l'homme ne le cède en rien à la connaissance des corps ; elle est de beaucoup préférable à celle-ci pour sa dignité. Si l'on en fait une science académique, elle pourra prendre toute son extension : car un professeur d'académie a plus de pratique dans les sciences qu'un savant appartenant à un corps libre. Le premier en aperçoit plutôt les lacunes et les obscurités par l'exposition publique qu'il en fait et se trouve appelé, dans des leçons ultérieures, à mieux faire que dans les précédentes. *On fera donc, avec le temps, pour connaître les hommes, des voyages semblables à ceux qu'on a faits pour apprendre à connaître les plantes et les animaux.* La psychologie est donc une physiologie du sens interne ou de la substance pensante ; de même que la physique est une physiologie du sens externe, ou des substances corporelles. Je puis étudier les phénomènes internes sous le point de vue des concepts, et je fais alors de la psychologie rationnelle ; ou sous le point de vue de l'expérience, laquelle est en partie interne ou en moi-même; en partie extérieure ou dans les autres natures, expérience que je reconnais à l'analogie avec celle dont les faits me sont personnels, et je fais alors de la psychologie empirique. La psychologie empirique a donc pour objet la connaissance expérimentale des natures pensantes. Le *substratum* qui réside au fond de ces natures, et qui est révélé par la conscience du sens interne, est le *concept de moi,* qui n'est qu'un concept de la psychologie empirique. Le principe *Je suis* a été posé par Descartes, comme le premier principe d'expérience qui soit évident : car je pourrais avoir l'idée de corps quoique aucun corps n'existât ; mais si je me considère moi-même, je me connais immédiatement. Je n'ai pas ainsi conscience immédiate de l'existence de tous les objets en dehors de moi, je n'ai conscience que de leur représentation. On n'en peut cependant pas conclure que de pareilles représentations doivent avoir des choses pour objets ou pour base ; ce ne sont que des *analogies*[1] de l'expérience : je conclus de l'ex-

1. Pour le sens de ce mot voyez la Théologie de Kant, ci-dessus, p.

périence à l'existence [2]. Ce *moi* peut être pris dans deux sens : moi *comme homme*, et moi *comme intelligence*. *Comme homme*, je suis un objet du sens *interne* et du sens *externe* ; *comme intelligence*, je ne suis qu'un objet *du sens interne* ; je ne dis pas : Je suis un corps, mais : Ce qui tient à moi est un corps. Cette intelligence, qui est enchaînée au corps et qui constitue l'homme, s'appelle *âme* ; mais *considérée seule*, abstraction faite du corps, elle s'appelle intelligence. L'âme n'est pas seulement une substance pensante, mais en tant qu'elle forme unité dans sa liaison avec le corps. Les changements du corps sont donc mes changements.

Comme âme, je suis déterminé par le corps, et je suis avec lui *in commercio* ; comme *intelligence*, je ne suis en aucun lieu : car le lieu est une relation de l'intuition extérieure ; mais comme intelligence, je ne suis pas un objet extérieur qui puisse être déterminé par rapport à la relation. Mon lieu dans le monde est ainsi déterminé par la place qu'y occupe mon corps : car ce qui doit apparaître et se trouver dans une relation extérieure doit être un corps. Je ne pourrai donc pas déterminer immédiatement ma place ; mais comme *âme*, je détermine ma place dans le monde par le moyen du corps. Cependant je ne puis déterminer ma place dans le corps : car autrement il faudrait que je pusse me percevoir dans une relation extérieure. Le *lieu de l'âme dans le cerveau* que nous nous représentons n'est qu'une conscience de l'étroite dépendance de la partie du corps où l'*âme* agit d'une manière plus particulière ; c'est une analogie du lieu de l'âme, mais non sa place. Déjà la simple conscience me donne la distinction de l'âme et du corps : car l'extérieur que je vois uni à moi est évidemment distinct du principe pensant en moi, et ce principe pensant à son tour diffère de tout ce qui ne peut être qu'un objet des sens externes.

Il se peut qu'un homme dont le corps a été subitement ouvert voie ses entrailles et toutes ses parties intérieures : cet *intérieur* n'est donc simplement qu'une substance corporelle et tout à fait différente de l'être pensant. Il se peut qu'un homme ait perdu plusieurs membres ; mais il n'en existe pas moins pour cela, et peut dire : Je suis. Le pied lui appartient ; mais s'il vient à le perdre, il le regarde comme toute autre chose dont il ne peut pas plus se servir que d'une vieille botte mise au rebut. Il reste, quant à lui, toujours sans altération, et son *moi* pensant n'a rien perdu ; chacun reconnaît donc, même avec une très médiocre intelligence, qu'il a une âme différente du corps.

Le simple concept du moi qui est immuable, mais qu'on ne peut absolument pas décrire, en tant qu'il exprime et distingue l'objet du sens interne, est le fondement de beaucoup d'autres concepts : car ce concept du moi exprime :

1° La *substantialité*. — La substance est le premier sujet de tous les accidents qui s'y rattachent (*aller inhærirenden Accidenzen* [1]) ; mais ce moi est

1. C'est précisément la doctrine que nous avons vu condamnée par Reid, et sur laquelle nous avons fait une remarque.
2. Deux mots latins germanisés. Cet usage est de plus en plus fréquent en Alle-

un sujet absolu auquel peuvent appartenir tous les accidents, tous les attributs, et ce qui ne peut être le prédicat d'aucune autre chose. Ainsi, le moi exprime donc le *substantiale :* car ce *substratum* qui est inhérent à tous les accidents est le *substantiale.* C'est le seul cas où nous puissions immédiatement percevoir la substance : nous ne pouvons percevoir le *substratum* et le premier sujet d'aucune chose ; mais je perçois immédiatement en moi la substance. Ainsi, le *moi* n'exprime pas seulement la substance, mais aussi le *substantiale.* Il y a plus encore : c'est que le concept que nous avons en général de toutes les substances, nous l'avons emprunté de ce *moi* [1]. C'est le concept primitif des substances : il exprime du moi les caractères suivants :

2° La *simplicité.* — C'est-à-dire que l'âme qui pense en moi forme une une unité absolue, un *singulare in sensu absoluto*, et par conséquent la simplicité : car plusieurs substances ne peuvent pas former ensemble une seule âme. — Plusieurs ne peuvent dire *moi ;* c'est donc là le plus strict *singularis.* Enfin ce concept du moi indique aussi :

3° L'*immatérialité.* — La cause pour laquelle les hommes se conçoivent des êtres spirituels est la décomposition de soi-même *(Zergliederung von sich selbst.)* Ce qui a lieu par l'analyse de ce qu'ils pensaient quand ils se concevaient comme des objets du sens intime : car, d'après leur conscience, il devait leur paraître évident que ce n'est pas là un objet du sens externe ; mais ce qui n'est pas un objet du sens externe est immatériel. — mais une chose est *immatérielle* quand elle est présente dans l'espace, sans occuper un lieu et sans être impénétrable.

Comme intelligence, je suis un être qui pense et qui veut. Mais *le penser et le vouloir ne peuvent pas être perçus ;* je ne suis donc pas un objet d'intuition externe. Mais ce qui n'est pas un objet d'intuition externe est immatériel. Cette catégorie suprême prouve seulement la conscience d'un sujet différent du corps, par conséquent l'existence d'une âme. Nous pouvons donc déjà parler d'une âme ; j'ai donc conscience de deux sortes d'objets :

1° De mon sujet et de mon état ;

2° Des choses qui sont hors de moi.

Ma représentation est dirigée ou sur des objets, ou sur moi-même. Dans le premier cas, j'ai conscience de connaissances qui ne se rapportent pas à moi (*anderer Erkentnisse*) ; dans le second cas, j'ai conscience de mon sujet : par exemple, un homme qui compte a conscience des nombres ; mais au moment où il compte, il n'a pas conscience de son sujet. C'est là la *conscience logique*, qui diffère de la *conscience psychologique,* où l'on n'a conscience que de son sujet. La conscience *objective*, ou la connaissance des objets avec conscience, est une condition indispensable pour avoir connaissance de tous les objets. Mais la conscience *subjective* est un état forcé, violent : c'est une observation réfléchie ou de soi-même, un acte intuitif et non discursif. L'état le plus naturel (*gesündeste*) est la conscience des objets extérieurs ; cependant

magne, surtout dans les leçons techniques, et cela au grand détriment de la langue allemande et souvent de la clarté de la phrase.

1. Cette doctrine, abandonnée en France depuis Cousin, revient en honneur aujourd'hui.

l'état de la perception ou de la conscience de soi-même est aussi nécessaire, mais surtout à titre de révision ou de prise de possession de ses connaissances (*révision*[1].) La conscience est la science de tous mes états : c'est une représentation de mes représentations ; c'est une observation de moi-même, une perception. Quant à la conscience objective, elle comprend les représentations que nous avons des objets, représentations *claires* quand on en a conscience, *distinctes* quand on a conscience de leurs éléments, *obscures* quand on n'en a pas conscience. Ces distinctions appartiennent proprement à la logique. Il suffit, en psychologie, de remarquer que ce sont des idées obscures. Leibnitz a dit : « Le plus grand trésor de l'âme consiste dans des représentations obscures qui ne deviennent claires que par la conscience qu'elle en a. » Si nous pouvions connaître tout à coup et d'une manière immédiate par un rapport surnaturel toutes nos représentations obscures et le domaine entier de l'âme, nous serions pour nous-mêmes un sujet d'étonnement : nous admirerions les trésors de notre âme et la richesse des connaissances qu'elle renferme. Quand, à l'aide d'un télescope, nous portons nos regards sur les corps célestes les plus éloignés de nous, le télescope n'a pas ici d'autre usage que d'exciter en nous la conscience des innombrables corps célestes qui ne peuvent être perçus à l'œil nu, conscience, du reste, qui est déjà obscurément dans notre âme. Si l'homme pouvait avoir conscience de tout ce qu'il perçoit dans les corps au moyen du microscope, il aurait alors de tous les corps une grande connaissance qu'il possède déjà réellement, mais dont il n'a pas conscience. Ajoutons que chacun sait déjà tout ce que l'on enseigne en métaphysique et en morale : seulement, il n'en a pas conscience ; et celui qui nous explique et nous enseigne de pareilles choses ne nous dit à proprement parler rien de nouveau, rien que nous ne sachions déjà ; mais seulement il fait que j'acquiers la conscience de ce qui était déjà en moi. Si Dieu répandait tout à coup la lumière dans nos âmes, de manière à nous donner conscience de toutes nos représentations ; alors nous verrions clairement et distinctement tous les corps du monde, tout comme si nous les avions sous les yeux. Si donc, dans la vie future notre âme a conscience de toutes ses représentations obscures, le plus savant ne sera pas plus avancé que le plus ignorant ; la seule différence, c'est que le savant a déjà conscience ici-bas de quelque chose de plus. Mais si deux âmes sont éclairées par la même lumière, alors elles voient toutes deux d'une manière également claire et distincte : il y a donc dans le champ des représentations obscures un trésor qui constitue l'abîme profond des connaissances que nous ne pouvons pas sonder [1].

De la division générale des facultés intellectuelles.

Je me sens soit *passif*, soit *actif*. Ce qui est du ressort de la faculté passive appartient à la faculté inférieure. Ce qui est du ressort de la faculté active appartient à la faculté supérieure.

1. Ici c'est un mot français qui passe en allemand.

1. Cette page rappelle tout à la fois Platon et Leibnitz. Mais la théorie de Kant diffère de ces deux. On peut admettre ce que dit Kant ; on ne saurait admettre ce que disent sur le même sujet ces deux philosophes, malgré leur renommée.

LIBRARY

Trois choses se rattachent à ma faculté :

1° Des *représentations ;*

2° Des *appétits ;* et

3° Le *sentiment du plaisir et du déplaisir.*

La *faculté des représentations* ou la faculté de connaître est ou l'intelligence *inférieure*, ou l'intelligence *supérieure.* L'intelligence inférieure est une faculté d'avoir des représentations en tant que nous sommes affectés par des objets. L'intelligence *supérieure* est la faculté d'avoir des représentations par nous-mêmes.

L'*appétit* est ou *supérieur*, ou *inférieur.* L'appétit inférieur est la faculté de désirer quelque chose en tant que nous sommes affectés par les objets. L'appétit supérieur est la faculté de désirer quelque chose par nous-mêmes indépendamment des objets.

La faculté du *plaisir* et du *déplaisir* est aussi *supérieure* ou *inférieure*. L'inférieure est la faculté d'éprouver un sentiment agréable ou désagréable à l'occasion des objets qui nous affectent. La faculté supérieure du plaisir et du déplaisir est celle d'éprouver en nous-mêmes plaisir ou peine indépendamment des objets. Toutes les facultés inférieures forment la *sensibilité* (*Sinnlichkeit*), et les facultés supérieures l'*intellectualité* (*Intellectualitæt*). La *sensitivité* (*Sensitivitæt*) est la condition objective de la connaissance en tant que nous sommes affectés par les objets, et celle de désirer quelque chose, ou de retirer des objets plaisir ou peine en tant que nous en sommes affectés — Mais l'*intellectualité* est une faculté de la représentation, des appétits, ou du sentiment de plaisir et de déplaisir, en tant qu'on est tout à fait indépendant des objets. La *sensibilité* est la qualité passive de notre intelligence, en tant que nous sommes affectés par les objets. Mais l'*intellectualité* est la spontanéité de notre faculté, en tant que nous nous connaissons nous-mêmes, ou que nous désirons quelque chose, ou que nous sommes affectés agréablement ou désagréablement par quelque objet.

De l'intelligence sensible en particulier.

L'intelligence sensible comprend ces représentations que nous avons des objets en tant que nous sommes affectés par eux.

Mais nous distinguons l'intelligence sensible en faculté des sens mêmes et en connaissance imitée des sens. La connaissance sensible provient, ou tout à fait de l'impression de l'objet, et alors elle est une représentation des sens mêmes ; ou elle provient de l'esprit, mais à la condition qu'il ait été affecté par les objets, et alors c'est une représentation imitée des sens : par exemple, la représentation de ce que je vois, celle de l'amer, du doux, etc sont aussi des représentations des sens mêmes. Mais si je me représente une maison que j'ai vue autrefois, la représentation émane alors de mon esprit à la condition pourtant que les sens aient été auparavant affectés par cet objet. De pareilles connaissances sensibles, provenant de la spontanéité de l'esprit, s'appellent *connaissance de la faculté figurative* (*bildenden*...) et les connaissances qui résultent de l'impression de l'objet, s'appellent *représentations des sens mêmes.*

On peut encore diviser la sensibilité de la manière suivante : Toutes les connaissances sensibles sont ou *données* ou *produites* (*gemachte*). Au nombre des premières nous pouvons compter le sens en général, ou la représentation des sens mêmes. Aux connaissances produites nous rattachons :

1° *Facultatem fingendi ;*

2° *Facultatem componendi ;*

3° *Facultatem signandi.*

Mais à la *facultas fingendi* se rattachent :

a) *Facultas formandi ;*

b) *Facultas imaginandi ;*

c) *Facultas prævidendi.*

Les représentations de la faculté figurative sont ainsi divisées :

1° La faculté figurative en elle-même, qui est le genre ;

2° La faculté formatrice, *facultas formandi ;*

3° La faculté imaginative, *facultas imaginandi ;*

4° La faculté de prévoir, *facultas prævidendi.*

Ces facultés appartiennent toutes à la force figurative de la faculté sensible. Cette force ou faculté figurative, qui appartient à la sensibilité, est différente de la faculté pensante, qui rentre dans l'entendement.

Des représentations des sens mêmes.

Les représentations des sens mêmes sont possibles en tant que nous sommes affectés par les objets. Mais nous pouvons l'être de différentes manières ; c'est-à-dire que les représentations des objets, qui nous viennent d'une impresssion, sont différentes les unes des autres : par exemple, la saveur diffère de l'odeur. Nous appelons sens spécifiques ceux qui n'ont aucune ressemblance ; ils sont au nomble de cinq : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. La raison du nombre de nos sens est celle du nombre de nos organes corporels, au moyen desquels nous recevons l'impression des objets. Nous divisons donc nos sens d'après la division des organes de notre corps. Nous avons encore d'autres sensations affectives pour lesquelles nous ne possédons pas d'organes particuliers, et que nous ne pouvons par conséquent pas non plus distinguer : telles sont les sensations de froid et de chaud, etc., qui peuvent être éprouvées par tout le corps. Ainsi, de ce que nous n'avons que cinq espèces d'organes, nous n'admettons non plus que cinq sens.

Quelques-uns de ces sens sont objectifs, d'autres subjectifs [1]. Les sens objectifs sont en même temps unis aux sens subjectifs : ils ne sont pas seulement objectifs, mais encore subjectifs. Ou l'objectif (*das Objective*) est plus grand que le subjectif ; ou le subjectif est plus grand que l'objectif ; par exemple, dans la vue, l'objectif est plus grand que le subjectif ; et dans un son fort qui déchire l'oreille, c'est le subjectif qui est le plus grand. Mais si

1. Kant va dire un peu plus bas en quel sens il prend ces deux mots. Il appelle sens objectif la perception, et sens subjectif la sensation ou le sentiment.

nous considérons moins la force que la qualité des sens, alors nous remarquons que la vue, l'ouïe et le toucher sont plus objectifs que subjectifs ; l'odorat et le goût plus subjectifs qu'objectifs. Les sens subjectifs sont les sens du sentiment (*Gewissen*) ; les sens objectifs, au contraire, sont les sens instructifs. Ceux-ci sont fins quand ils agissent sur nous au moyen d'une matière subtile et à distance, et grossiers quand ils agissent sur nous et nous affectent au moyen d'une matière grossière. Ainsi le sens de la vue est le plus subtil, parce que la matière de la lumière au moyen de laquelle les objets nous affectent est la plus subtile. Le sens de l'ouïe est déjà un peu grossier ; le toucher l'est bien davantage. La vue et le toucher sont des représentations complètement objectives. Le toucher est le *fondement* (*das Fundamentale*) des représentations objectives : car, au moyen du toucher, je puis percevoir des formes, en les palpant de tous côtés : ainsi, c'est l'art d'expliquer (*Auslegungskunst*) les formes. Je ne connais par la vue que la surface de l'objet [1].

Il ne faut pas croire que toutes les connaissances des sens viennent des sens : elles proviennent aussi de l'*entendement*, qui réfléchit sur les objets offerts par les sens, et conserve les connaissances sensibles. Si nous croyons le contraire, c'est par suite d'un *vitium subreptionis;* parce que nous avons l'habitude, dès notre enfance, de nous représenter toute chose par les sens, nous ne remarquons pas les réflexions de l'entendement sur nos sens ; et nous regardons nos connaissances comme des intuitions immédiates des sens.

Les anciens philosophes, comme Aristote, et après lui les scholastiques, disaient que tous nos concepts viennent des sens, ce qu'ils expriment par la proposition : *Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*. L'entendement ne peut rien connaître que les sens n'aient éprouvé auparavant. Aristote a parlé ici contre *Platon*, qui, en philosophe mystique, affirmait le contraire, et regardait les concepts non seulement comme innés, mais encore comme des restes de l'intuition passée de Dieu, intuition que le corps obscurcit maintenant. — Epicure, à son tour, alla trop loin, et dit : Tous nos concepts sont des concepts d'expérience par les sens. Pour reconnaître et apercevoir nettement la juste portée de la proposition d'Aristote, il faut la modifier quelque peu, et dire : *Nihil est quoad materiam in intellellectu, quod non antea fuerit in sensu*. Les sens doivent nous donner la *matière* [2] et l'étoffe de la connaissance, et cette matière est façonnée par l'entendement. Pour ce qui est de la *forme* des concepts, elle est donc intellectuelle. La première source de connaissances est donc dans la matière que nous fournissent les sens. La seconde source de connaissances consiste dans la spontanéité de l'entendement. Quand une fois l'homme a la matière, il peut toujours se faire de nouvelles représentations ; par exemple, lorsqu'il est une fois en possession de la représenration de la couleur, il peut se former de nouvelles représentations par le mélange de couleurs, et obtenir ainsi des re-

1. Il y a du vrai dans cette doctrine inconnue avant Kant ; mais on l'a trop urgé de nos jours.

2. Ce mot ne représente pas ici la *matière* au sens d'Aristote, quoiqu'il soit opposé à la *forme*.

sultats qui n'existent pas dans la nature. Mais on ne peut pas se représenter de nouveaux sens, parce que la matière nous manque [1]. Les sens sont donc un principe nécessaire de la connaissance.

Mais nous avons aussi un principe de connaissance par des conceps, qui ne retiennent absolument rien des sens; c'est-à-dire que nous avons des connaissances des objets sans être affectés par les sens, et ce sont des conceps *intellectuels*. Il y a donc des concepts sensuels (*sensuale*) et des concepts intellectuels. Nous pouvons donc dire qu'il n'y a rien dans l'entendement, pour ce qui regarde la matière, qui n'ait été dans les sens; mais quant à la forme, il y a des connaissances, les intellectuelles, qui ne sont pas un objet des sens. Par exemple, en morale, les connaissances sensibles sont la base *a posteriori*, mais l'entendement fournit aussi des conceps fondamentaux. Mais il faut faire voir que les concepts mêmes de l'entendement, quoiqu'ils ne soient pas tirés des sens, apparaissent pourtant à l'occasion de l'expérience : par exemple, personne n'aurait le concept de cause et d'effet, s'il n'avait pas perçu des causes par expérience ; nul homme n'aurait le concept de vertu, s'il n'avait jamais vécu qu'avec de vrais fripons. Les sens constituent donc le fond de toute connaissance, quoique toutes les connaissances n'aient pas en eux leur origine. Bien qu'ils ne soit pas un *principium essendi*, ils sont cependant une *conditio sine qua non*. Mais d'où viennent ils dans l'entendement? On ne doit pas les regarder comme incréés et non produits : car ce serait mettre fin à toutes recherches, et par conséquent très peu philosophique. S'ils sont innés, alors ils sont autant de révélations. — *Crusius* a eu la tête remplie de pareilles extravagances, et il était aussi heureux qu'il pouvait se l'imaginer. Les conceps sont le produit naturel de l'entendement à l'occasion de l'expérience : car l'entendement forme, à l'occasion de l'expérience et des sens, des concepts qui ne sont pas tirés des sens, mais de la réflexion sur les sens. — Locke s'est ici grandement trompé, lorsqu'il croyait tirer tous les concepts de l'expérience, quand il les tirait de la réflexion appliquée aux objets des sens. Ainsi, quant à la matière, tout provient des sens ; quant à la forme, toutes nos représentations viennent de l'entendement, mais sans être innées à l'entendement : elles apparaissent par la réflexion à l'occasion de l'expérience. Cette action de la réflexion s'exerce aussitôt que nous recevons des impressions des sens : l'habitude nous rend cette réflexion facile, tellement que nous ne remarquons pas que nous réfléchissons, et alors nous croyons que ce fait tient à l'intuition sensible.

Il s'agit de voir maintenant jusqu'à quel point les concepts dépendent de la réflexion. Nous pouvons avoir des connaissances d'objets dont les sens ne nous ont transmis aucune sensation. Ainsi, un aveugle-né peut avoir aussi bien qu'un voyant une connaissance de la lumière que lui offre l'entendement : seulement, il n'a pas la sensation, et nous ne pouvons en parler : car chacun attache sa sensation propre au mot lumière ; nous pourrions donc séparer les impressions des jugements. La connaissance des sens par l'entendement est différente de la connaissance par impression : quand donc nous

1. C'est ainsi qu'un aveugle ne saurait se représenter les couleurs.

prenons les réflexions sur la sensation pour des impressions, nous commettons une faute de discernement. Les objets des sens nous donnent occasion de juger. Ces jugements sont des expériences en tant qu'ils sont vrais ; mais s'ils sont seulement provisoires, ils sont alors une apparence. L'apparence précède l'expérience : car c'est un jugement préalable par l'entendement sur l'objet des sens. L'apparence n'est ni vraie ni fausse : car elle est l'occasion d'un jugement d'expérience. L'apparence doit donc être distinguée du phénomène : le phénomène est dans les sens ; mais l'apparence n'est que l'occasion de juger par expérience. La perception s'étend à l'apparence comme aux objets réels de l'expérience. C'est ainsi, par exemple, que le lever et le coucher du soleil ne sont qu'une apparence. De l'apparence des objets résulte une illusion et une erreur des sens ; l'illusion n'est pas encore une erreur des sens : c'est un jugement précipité aussitôt démenti par celui qui suit. Il y a telles illusions que nous aimons beaucoup. Par exemple nous ne sommes pas trompés par une chambre optique : car nous savons que rien de semblable n'existe ; cependant nous inclinons à porter un jugement qui est aussitôt démenti par l'entendement. Les illusions sont différentes de l'erreur des sens : dans l'illusion je découvre l'erreur, parce que les objets des sens nous donnent lieu de porter des jugements. Les erreurs sont faussement imputées aux sens : elles doivent être proprement attribuées à la réflexion sur les sens ; nous remarquerons donc cette proposition : *Sensus non fallunt*. Ce n'est pas à dire qu'ils jugent exactement : car ils ne jugent pas, mais l'apparence réside dans les sens. Ils portent à juger, quoiqu'ils ne trompent pas : ce principe nous fournit l'occasion d'examiner les raisons des jugements, et de découvrir l'illusion par leur analyse. Ce principe nous donne ainsi l'occasion de pénétrer au fond des erreurs. Les concepts généraux ne proviennent pas des sens, mais de l'entendement.

Il n'y a que des jugements singuliers qui proviennent des sens par l'apparence. Ce n'est point par eux que nous obtenons les concepts de cause et d'effet, non plus que celui de défaut : car la négation ne peut pas affecter les sens, et je ne puis pas dire : J'ai vu que personne n'était dans la chambre, car je ne puis pas voir rien.

Après avoir examiné les représentations des sens mêmes dans la sensibilité, que l'on peut appeler aussi capacité de sentir ; après avoir vu que les sens supposent des représentations et des connaissances, lesquelles n'ont lieu qu'autant que nous sommes affectés par les objets (les connaissances ne sont possibles qu'autant que les objets exercent une certaine influence sur nos sens), nous examinerons maintenant *la connaissance imitée des sens*, que l'on attribue avec raison à la *faculté figurative*. Cette faculté consiste à former de nous-mêmes des connaissances qui ont en elles-mêmes la forme suivant laquelle les objets affectent nos sens. Cette faculté appartient réellement à la sensibilité : elle produit des représentations soit du temps *présent*, soit du temps *passé*, soit aussi du temps *à venir*. La faculté figurative se compose donc :

1° De la faculté formatrice, qui produit des représentations du temps *présent : Facultas formandi ;*

2° De la faculté imaginative, à laquelle sont dues les représentations du temps *passé : Facultas imaginandi ;*

3° De la faculté de la *prévision*, qui fournit les représentations du temps *à venir : Facultas prævidendi.*

Mon esprit est sans cesse occupé de se former l'image de la diversité pendant qu'il la parcourt : par exemple, quand je vois une ville, mon âme se représente l'image de l'objet qu'elle a devant elle pendant qu'elle en parcourt la variété. Quand donc un homme entre dans une chambre chargée de portraits et d'ornements, il ne peut pas s'en faire une image, tant que son esprit ne peut en parconrir la diversité. Il ne sait pas par quel bout commencer pour se figurer l'objet. Aussi dit-on qu'un étranger, quand il entre dans l'église de Saint-Pierre de Rome, est tout à fait troublé par la variété des ornements et de la magnificence. En voici la cause : son âme ne peut saisir toute cette variété pour se la représenter. Cette faculté figurative est la *faculté formatrice* de l'intuition. L'esprit doit faire un grand nombre d'observations pour se représenter un objet, puisqu'il se le figure différemment à chaque point de vue. C'est ainsi, par exemple, qu'une ville apercue du côté de l'orient diffère d'elle-même si on la regarde du côté du couchant. Il y a donc plusieurs manières d'apparaître d'une même chose, d'après les aspects et les points de vue divers. L'esprit doit, en rassemblant toutes ces manières d'apparaître, se faire une image.

La *seconde* faculté est celle de l'*imagination*, par laquelle mon esprit se rappelle les représentations sensibles passées, et les rattache aux représentations présentes. Je reproduis les représentations passées par l'association suivant laquelle une idée en attire une autre, parce qu'elle l'accompagnait. C'est la faculté de l'imagination. C'est d'ailleurs à tort qu'on l'appelle faculté imaginative (*Einbildungsvermægen*), ce qui est tout différent : car autre chose est de se figurer un palais que l'on a déjà vu, autre chose de se faire des images *nouvelles*. Cette dernière opération est la faculté imaginative, dont il sera parlé plus tard.

La *troisième* faculté est celle de la *prévision*. Quoique l'avenir ne fasse en nous aucune impression et par conséquent n'y produise aucune image, on peut néanmoins se figurer l'avenir par anticipation, et s'imaginer quelque chose à l'avance. C'est ainsi, par exemple, qu'on se représente le maintien que l'on aura quand on voudra prononcer un discours. — Mais comment la prévision de l'avenir est-elle possible ? Le phénomène actuel a des représentations du temps passé et du temps suivant. Mes représentations forment une série où celles du passé se rattachent au présent, comme celles du présent à l'avenir. De même que je puis retourner du présent au passé, de même je puis aller aussi du présent à l'avenir. De même que l'état présent suit l'état passé, de même l'état à venir suit l'état présent. Tout cela se fait suivant les lois de l'imagination.

Cette distinction de la faculté figurative concerne le temps. Mais il y a de plus une autre différence d'après laquelle nous obtenons encore deux fonctions dans la faculté figurative. Ces facultés sont l'*imaginative* et celle *des contrastes*. La faculté imaginative consiste à pouvoir tirer des images de soi-même, indépendamment de la réalité des objets ; ces images ne sont pas empruntées de l'expérience. C'est ainsi qu'un architecte imagine une maison à bâtir qu'il n'a pas encore vue. On appelle cette faculté *fantaisie ;* il ne faut

pas la confondre avec l'imagination : la fantaisie est une faculté poétique sensible, quoique nous ayons encore une faculté poétique intellectuelle.

La faculté *des contrastes* est celle de la caractéristique. La caractéristique est l'image de l'opposé d'une chose. Le contraste est un moyen de produire l'image de l'autre chose. Ainsi, des mots sont des contrastes des choses, et qui servent à les concevoir. La faculté des contrastes représentant des images appartient à la sensibilité quant à la forme, quoique ces images ne proviennent pas de l'influence des objets, mais bien de nous-mêmes.

Enfin, l'on pourrait encore ajouter une *faculté de complément* (*Ausbildung*) *:* nous n'avons pas seulement une faculté, mais encore un penchant à tout perfectionner et à tout achever. Si des choses, des histoires, des comédies, ou autres productions semblables, nous paraissent imparfaites, nous n'avons de paix qu'autant qu'elles sont terminées : on se dépite de ce que la chose n'est pas achevée, ce qui suppose une faculté de se faire une idée du tout et de comparer les objets avec cette idée.

Tous ces actes de la faculté figurative peuvent s'accomplir *volontairement* et *involontairement :* en tant qu'ils se font *involontairement*, ils appartiennent entièrement à la sensibilité ; mais s'ils sont *volontaires*, ils appartiennent à la faculté supérieure de connaître. Ainsi, la *mémoire* est une faculté de l'imagination volontaire ou de reproduction (*Nachbildung*). Entre la mémoire et la faculté de reproduction, il n'y a aucune différence essentielle. Il en est de même des autres facultés figuratives. Les personnes hypocondriaques ont des imaginations involontaires. La fantaisie volontaire est la faculté poétique.

De la faculté supérieure de connaitre.

Après nous être occupé de la faculté inférieure de connaître, ou des représentations que nous avons des objets, en tant que nous en sommes affectés (ils se manifestent en nous affectant), nous passons à la faculté supérieure de connaître, c'est-à-dire aux représentations volontaires ou dont nous sommes les auteurs.

Considérations générales sur ce sujet.

L'entendement n'est pas seulement une faculté des règles ; mais son principe est aussi que toutes nos connaissances et tous les objets doivent être soumis à une règle. Tous les phénomènes sont soumis à une règle : car tous les objets, en tant qu'ils *apparaissent,* sont en rapport avec le temps et l'espace ; mais en tant qu'ils sont pensées ou *conçus,* ils doivent être soumis à une règle : car autrement ils ne pourraient être conçus ainsi, ce qui rend une règle impossible et contraire à l'entendement.

La maxime de l'entendement est : Tout ce qui se fait arrive suivant des règles, et toutes nos connaissances sont soumises à une règle. Plus des connaissances peuvent être dérivées d'un principe *a priori*, plus la règle a d'unité. Mais comment les concepts purs de l'entendement viennent-ils dans l'es-

prit ? Nous avons connaissance des objets d'intuition en vertu de la faculté figurative, qui tient le milieu entre l'entendement et la sensibilité. La faculté figurative considérée *in abstracto* constitue l'entendement. Les conditions et les actes de la faculté figurative pris *in abstracto* sont des concepts intellectuels purs et des catégories de l'entendement : par exemple, les concepts intellectuels purs de substance et d'accidents sont produits de la manière suivante par la faculté figurative : Quelque chose de stable doit servir de base à la faculté figurative, au lieu que la diversité change : car s'il n'y avait rien qui servît de fondement à cette faculté, rien non plus ne changerait pour elle. Le stable est le pur concept de substance, et le variable le concept d'accident. Tous les principes suprêmes *a priori* de l'entendement sont des règles générales qui expriment les conditions de la faculté figurative dans tous les phénomènes, conditions sous lesquelles nous pouvons déterminer comment les phénomènes doivent être enchaînés les uns aux autres : car ce qui rend la connaissance possible, ce qui en est la condition, est aussi la condition des choses. Nous avons des principes *a priori* qui se fondent sur la condition de l'intuition, par exemple toutes les propositions de géométrie. De même, nous avons aussi des principes *a priori* fixes de la pensée.

Ce qui est la condition nécessaire de la pensée appartient à l'objectif, et ce qui est une condition nécessaire de l'intuition appartient aux choses. Les objets doivent être conformes aux conditions sous lesquelles ils peuvent être connus, c'est-à-dire à la nature de l'entendement humain : l'entendement est donc *a priori* la faculté de réfléchir sur des objets. L'entendement ne va pas au-delà des limites des objets des sens, mais pourtant *jusqu'à ces limites*, qui sont Dieu et la vie future. La faculté supérieure de connaître s'appelle ainsi, parce qu'on trouve en elle la spontanéité, de même que, dans la faculté inférieure de connaître, la passivité. La faculté supérieure de connaître est aussi appelée entendement dans le sens général. Ainsi conçu, l'entendement est la faculté des concepts, ou bien encore la faculté des jugements, mais aussi la faculté des règles. Ces trois définitions sont identiques : car un *concept* est une connaissance qui peut servir de prédicat dans un jugement possible ; mais un concept est une représentation de la comparaison avec le caractère général, et un caractère général est un concept. De même, un jugement est toujours une règle ; car une règle donne le rapport du particulier au général : par exemple, Cicéron est savant ; le prédicat *savant* sert à juger les actes de Cicéron. Il sert donc de règle ; les trois définitions reviennent donc à une seule. Nous pouvons dire encore que l'*entendement est la faculté des connaissances générales*. Les connaissances générales, comme représentations, sont des concepts ; et les connaissances générales, comme comparaison des représentations, sont des jugements : tout jugement général est par là même une règle. — La *sensibilité* est une faculté de l'intuition. L'entendement, comme faculté des concepts, est parallèle à la sensibilité. La sensibilité a des formes primitives ; mais l'entendement est une faculté de règle : c'est en quoi il se distingue de la sensibilité, qui ne consiste que dans les formes. Les sens sont une faculté de la perception, l'entendement une faculté de la réflexion. Quand on dit : L'entendement est une faculté de connaissances claires, c'est mal le définir ; car enfin la sensibilité repose sur la conscience,

et la conscience est nécessaire à toutes les connaissances et à toutes les représentations : des connaissances sensibles peuvent donc aussi être des connaissances claires. Mais de ce que la conscience est une condition *sine qua non* des connaissances, elle est par là même mise au nombre des facultés supérieures de connaître ; mais la clarté n'est pas une condition nécessaire des connaissances de l'entendement, puisqu'il peut y avoir aussi une clarté d'intuition. La clarté des concepts est la clarté de l'entendement. — Cependant, si nous définissons l'entendement d'une manière négative par opposition à la sensibilité, nous dirons alors que c'est une faculté de connaître les choses indépendamment de la manière dont elles nous apparaissent ; mais l'entendement est la faculté de connaître les choses comme elles sont. Il semble à la vérité que, quand je définis l'entendement une faculté de connaître les choses comme elles sont, cette définition n'est pas négative ; mais si je le considère par opposition avec la sensibilité, je ne sais pourtant pas (si la sensibilité connaît les choses comme elles apparaissent, et l'entendement comme elles sont) *comment* l'entendement les connaît : seulement, je sais *qu'il ne les connaît pas comme elles apparaissent.* Cette définition a l'avantage d'être générale, et de ne pas convenir seulement à l'entendement humain, mais encore à l'entendement en général. — Mais comment puis-je connaître les choses telles qu'elles sont ? C'est par intuition ou par concepts : l'entendement humain n'est qu'une faculté de connaître les choses comme elles sont par concepts et réflexion, par conséquent d'une manière purement discursive. Toutes nos connaissances sont purement logiques et discursives, mais pas ostensives ni intuitives. Cependant nous pouvons nous figurer un entendement qui connaisse les choses comme elles sont, mais par intuition ; un pareil entendement est intuitif. *Il en peut exister un semblable : seulement ce n'est pas celui de l'homme.* Cette définition a donné naissance à *la représentation mystique de l'entendement.* Si, en effet, nous nous figurons l'entendement humain comme une faculté de connaître les choses comme elles sont par intuition, *alors c'est un entendement mystique :* si, par exemple, nous croyons qu'il y ait dans l'âme une faculté d'intuitions intellectuelles, c'est alors un entendement mystique. Nous avons une faculté de connaître les choses comme elles sont, non pas par intuition, mais par concepts. Si ces concepts sont de purs concepts intellectuels, ils sont alors transcendentaux ; mais s'ils s'appliquent aux phénomènes, ce sont des concepts empiriques, et l'usage de l'entendement est un usage empirique.

Tel qu'il a été examiné jusqu'ici, l'entendement est opposé à la sensibilité, et s'appelle la faculté supérieure de connaître. Cet entendement pris en général, ou la faculté supérieure de connaître, est de trois sortes : l'*entendement*, le *jugement* et la *raison*. Ici l'entendement est pris dans un sens strict ; c'est une espèce du genre entendement, et qui signifie la faculté supérieure de connaître. Cette faculté supérieure consiste donc :

1° Dans un jugement général ;

2° Dans une subsomption [1] à ce jugement ;

[1]. *Subsumer* un jugement à un autre, c'est appliquer à une espèce ce qu'on a affirmé du genre, ou à un individu ce qu'on a affirmé de l'espèce.

3° Et dans une conclusion.

Le principe du jugement général ou de la règle est l'*entendement* pris dans le sens strict. Le principe de la subsomption à cette règle est le *jugement*, et le principe *a priori* de la règle est la *raison*. — Ce qui ne peut être subsumé à aucun jugement empirique est un jugement *a priori*. La faculté des jugements qui ne peuvent être subsumés à aucun jugement empirique est la raison. On peut dire aussi que la raison est la faculté de la règle *a priori*, ou des concepts *a priori*.

Dans toutes les espèces de connaissances, même dans les connaissances empiriques, je me sers de mon entendement, et ici c'est l'usage empirique. Mais nous pouvons aussi avoir un usage *a priori de l'entendement, et c'est la raison* : par exemple, tout évènement a une cause ; ici l'usage de l'entendement est *a priori* : car aucune expérience ne m'apprend cela ; l'entendement et la raison ne diffèrent donc que *par rapport à l'usage empirique et à l'usage pur*. Mais nous avons aussi une faculté moyenne entre ces deux-là, c'est-à-dire la faculté de subsumer à un jugement général et à une règle générale ; et c'est là le jugement. Je me demande d'abord si la règle générale est *a priori* ou *a posteriori*, et ensuite si le cas appartient à la règle : par exemple, tout ce qui est simple pense, est une règle *a priori*. Maintenant, je vois si l'âme de l'homme appartient à cette règle, et si elle peut lui être subsumée. Cette faculté de subsumer à des règles est si distincte des autres facultés, que des hommes peuvent bien avoir à la vérité une faculté des règles générales, sans avoir cette faculté de subsumer à des règles, et de les appliquer *in concreto*.

L'entendement est la faculté de connaître le particulier par le général ; — le jugement, la faculté de connaître le général par le particulier ; — et la raison, celle de connaître le général *a priori*, et de former des règles de phénomènes divers. Le particulier avec lequel on doit faire une règle générale est ici donné ; c'est le contraire dans le jugement, puisqu'une règle générale qui doit servir à déterminer le particulier est donnée. Ainsi, le jugement est nécessaire pour savoir si le singulier appartient à la règle générale. Le jugement a cela de particulier, *qu'il ne peut être appris par enseignement* : c'est par l'exercice qu'on acquiert une certaine habileté à juger. L'entendement s'apprend ; mais il n'en est pas de même du jugement. La raison est la faculté de connaître les règles générales *a priori*, indépendamment de l'expérience : par exemple, tout évènement doit avoir une cause première ; c'est ce que l'expérience n'apprend pas.

La grandeur (*die Græsse*) de l'entendement dépend de deux choses : de la faculté des concepts, et du rapport des concepts généraux à des cas particuliers. Plus les jugements ont de rapport avec des cas particuliers, plus l'entendement a d'étendue et de clarté extensive ; plus l'entendement est lié aux intuitions, plus il est étendu et lumineux. Celui donc qui peut bien appliquer les règles générales dans des exemples, des comparaisons et des cas particuliers de la vie commune, celui-là a un entendement étendu. Ainsi, l'entendement est instruit de deux manières, suivant

a) Qu'on l'accoutume à des règles générales, ou qu'on l'emploi *in abstrac*-, et

b) Qu'on applique ces règles générales dans l'expérience, ou qu'on l'emploie *in concreto*.

Mais il ne faut pas croire que cela soit identique avec le jugement : car le jugement n'est qu'une faculté de savoir si un cas donné appartient à la règle, ce qui est différent de l'entendement *in concreto*, lequel est appliqué aux cas d'expérience de la vie. L'entendement *in concreto* n'est que la faculté de se souvenir des règles générales ; mais on ne peut pas encore distinguer par là si le cas donné appartient à la règle, tandis que le jugement est une faculté de distinguer.

L'usage de la raison est aussi de deux sortes :

a) Un usage pur, et

b) Un usage empirique.

L'usage pur de la raison est celui que l'on en fait sur des objets qui ne sont pas des objets des sens. L'usage empirique a lieu lorsque je connais quelque chose *a priori* qui est confirmé *a posteriori*, par exemple dans la physique expérimentale. Un usage pur de la raison est celui où la règle n'est pas confirmée par l'expérience ; mais quand la règle elle-même est prise de l'expérience, alors il n'y a plus aucun usage de la raison.

Ces trois facultés, qui constituent la faculté supérieure de connaître, peuvent encore se distinguer en faculté *saine* (*gesunde*), et en faculté *savante* (*gelehrte*) : car nous avons un entendement et un jugement sains, et une raison saine ; mais nous avons aussi un entendement et un jugement spéculatifs, et une raison spéculative. Le sain usage de ces facultés se montre *in concreto*, dans les cas où l'expérience peut faire la preuve de la justesse de leur usage : quand j'emploie mon entendement, mon jugement et ma raison de telle manière qu'il puisse être décidé par l'expérience que c'est bien, alors j'ai un entendement sain, un jugement sain, et une raison saine. Quand je ne dépasse pas avec mes facultés de connaître ce que l'expérience peut confirmer, je fais alors un usage sain de ces facultés. L'usage de l'entendement et de la raison est spéculatif, en tant qu'on peut faire usage de la règle sans le secours de l'expérience. Le jugement est spéculatif lorsque le fondement de son usage légitime n'est pas dans l'expérience, mais dans des principes (*Gründen*) généraux.

On distingue, par rapport aux connaissances, le *naturel* et le *génie*. — Le naturel est un penchant à apprendre des connaissances, et le génie un penchant à trouver des connaisssances qui ne peuvent être enseignées. La *bonne tête* (*Kopf*) est le talent des connaissances. On distingue les têtes, par rapport à l'habileté, en fines et en grossières (*feine und stumpfe*) ; par rapport aux objets, elles sont mathématiques ou philosophiques. Cette matière a été traitée avec plus de détail dans l'*Anthropologie*.

Avant de passer à la faculté du plaisir et du déplaisir, nous devons encore (par forme de transition de la faculté supérieure de connaître à la faculté de distinguer les objets d'après le sentiment, c'est-à-dire d'après le plaisir et le déplaisir), traiter de la *faculté* de *comparer* et de connaître les objets par la comparaison. Les facultés figuratives ou la faculté de connaître sont des facultés de produire des représentations. Mais nous avons encore une faculté de comparer les représentations : c'est l'*esprit* et la *sagacité* (*Scharfsinn*)

L'esprit (*ingenium*) est la faculté de comparer les objets d'après leurs différences. La faculté de la convenance ou de l'uniformité se trouve au fond de nos concepts généraux. Dans tout jugement, je reconnais que quelque chose appartient ou n'appartient pas au concept général, c'est l'*ingenium* : par exemple, si les renards appartiennent au concept général de chien. Ainsi, l'on peut chercher dans toute la nature des comparaisons et des convenances. Mais si j'ai un jugement négatif, je trouve qu'il n'appartient pas au concept général, qu'au contraire il en diffère : alors c'est de la pénétration (*Scharfsinn*, *acumen*). Les résultats dus à la pénétration (*Æusserungen*) sont de préserver nos connaissances de l'erreur, et de servir à les purifier quand nous disons ce que les choses ne sont pas.

De la faculté du plaisir et du déplaisir.

La seconde faculté de l'âme est la faculté de distinguer les choses d'après le sentiment de plaisir et de peine, de bien-être et de mal-être. La faculté du plaisir et de la peine n'est pas une faculté cognitive : elle s'en distingue totalement. Les déterminations des choses par rapport auxquelles nous témoignons plaisir et déplaisir ne sont pas des déterminations qui appartiennent simplement aux objets : elles se rapportent à l'état du sujet. Par la faculté de connaître, je ne puis avoir de représentations des choses que d'après la détermination occasionnée par elles, quand bien même elles ne seraient pas présentes : par exemple, je reconnaîtrais la figure ronde dans un cercle, sans que le cercle fût représenté. Mais les déterminations du bien et du mal, du beau et du laid, de l'agréable et du désagréable, sont des déterminations qui ne pourraient pas être perçues dans les choses si elles n'étaient pas connues par la représentation : par conséquent, des déterminations qui ne peuvent être reconnues dans les choses sans représentation, n'appartiennent pas à la faculté de connaître, parce que cette faculté, même sans la représentation des choses, peut connaître les déterminations qui leur appartiennent ; mais il faut qu'il y ait en nous une faculté *spéciale* pour les percevoir : ce ne sont donc pas des déterminations qui se fondent sur notre faculté de connaître, mais sur une tout autre faculté. Cependant la faculté de connaître en est bien à la vérité la condition : car sans cela je ne puis éprouver à l'occasion d'un objet ni plaisir ni peine ; mais c'est une faculté particulière qui est distincte de la faculté de connaître. Quand je parle d'un objet en tant qu'il est beau ou laid, agréable ou désagréable, je ne connais pas cet objet en lui-même, comme il est, mais comme il m'affecte. Quand *Euclide* parle du cercle, il ne le décrit pas comme beau, mais comme il est en lui-même. Pour connaître quelque chose comme beau, etc., il faut qu'il y ait en nous, et non dans les objets, une faculté particulière. Si nous ôtions à tous les être raisonnables la faculté du plaisir et du déplaisir, et si nous agrandissions encore beaucoup leur faculté de connaître, alors ils connaîtraient tous les objets sans être affectés ; tout leur serait égal : car il leur manquerait la faculté d'être affectés par les objets. Tout plaisir et toute peine suppose connaissance d'un objet, une connaissance soit de la sensation, soit de l'intuition, soit des concepts ; et de même qu'on

dit : *Ignoti nulla cupido*, de même on pourrait dire aussi : *Ignoti nulla complacentia*. Mais ce n'est pas dans la connaissance que l'on trouve le *plaisir*, c'est dans le *sentiment* dont la connaissance est la condition. — Le plaisir et le déplaisir sont une faculté par laquelle les objets se distinguent, non d'après ce qui se trouve en eux-mêmes, mais dans la manière dont leur représentation fait impression sur notre sujet, et dont notre sentiment en est impressionné.

Mais qu'est-ce qu'un sentiment ? C'est une chose difficile à définir : nous nous sentons nous-mêmes. Les représentations peuvent être de deux sortes : les représentations de l'objet et celles du sujet. Nos représentations peuvent être comparées soit avec les objets, soit avec toute la vie du sujet. La représentation subjective de toute la force vitale à l'effet d'accepter ou de rejeter les objets, est le rapport du bien-être ou du mal-être. Ainsi, le sentiment est le rapport des objets, non pas à la représentation, mais à toute la force de l'âme, soit pour les recevoir intimement, soit pour les rejeter. Le fait de recevoir (*das Recipiren*) est le sentiment du *plaisir*, et celui de rejeter, le sentiment du *déplaisir*. *Le beau n'est donc pas le rapport de la connaissance à l'objet, mais celui de la connaissance au sujet.* Il n'y a plus rien à dire là-dessus. Nous avons donc deux perfections : l'une *logique*, et l'autre *esthétique*. La première a lieu quand ma connaissance s'accorde avec l'objet ; la seconde, quand ma connaissance s'accorde avec le sujet.

Nous avons un principe intime qui nous fait agir d'après nos représentations, c'est la vie. Quand donc une représentation s'accorde avec l'ensemble des facultés de l'âme, avec le principe de la vie, alors c'est du *plaisir ;* mais si la représentation est de telle sorte qu'elle soit contraire au principe de la vie, alors ce rapport de dissonance en nous est de la *peine*. Les objets sont donc beaux, laids, etc., non pas en eux-mêmes et pour eux-mêmes, mais dans leur rapport avec les êtres vivants. *Mais ce qui ne se trouve en rapport qu'avec les êtres vivants doit avoir sa raison dans l'être vivant :* il doit donc y avoir dans l'être vivant *une faculté* de percevoir de semblables propriétés dans les objets. Le plaisir et la peine sont donc une faculté d'accord ou de désaccord du principe de la vie avec certaines représentations ou impressions des objets.

La vie est le principe interne de l'activité spontanée. Les êtres vivants qui agissent suivant ce principe doivent agir d'après des représentations. Maintenant, la vie peut être favorisée ou contrariée. Le sentiment de la vie favorisée est le plaisir ; le sentiment de l'obstacle à la vie est la peine. Le plaisir est donc un principe pour l'activité, et la peine un obstacle. Le plaisir consiste donc dans le désir, et la peine, au contraire, dans l'aversion. — Voyons, maintenant, quel est le rapport du plaisir et de la peine avec l'être pensant. Il n'y a que des êtres actifs qui puissent avoir plaisir et peine. Des sujets qui agissent par des représentations sont susceptibles de plaisir et de peine. Une créature qui n'est pas active par représentations n'est susceptible ni de plaisir ni de peine.

Il y a trois sortes de vies :

1° La vie *animale ;*

2° La vie *humaine*, et

3° La vie *spirituelle*.

Il y a donc trois sortes de plaisirs. Le *plaisir animal* consiste dans le sentiment du sens privé. Le *plaisir humain* est le sentiment d'après le sens général, au moyen du jugement sensible : c'est un milieu que l'on connaît par l'idée dérivée de la sensibilité. Le *plaisir spirituel* est idéal, et se connaît par les concepts purs de l'entendement. Le plaisir ou la peine, le bien-être ou le mal-être, est objectif ou subjectif. Quand le principe de l'agrément ou du désagrément attaché à l'objet s'accorde avec le sujet déterminé, alors le bien-être ou le mal-être est subjectif. Il provient des sens. Chaque sens particulier est une raison du bien-être subjectif. Ce qui plaît ou déplaît d'après des raisons particulières du sens d'un sujet, c'est le bien-être ou le mal-être subjectif. Le bien-être par des raisons particulières du sens d'un sujet est la *satisfaction*, et l'objet est agréable. Le mal-être provenant de raisons particulières du sens du sujet est le *mécontentement* ou la *douleur*, et alors l'objet est désagréable. Mais quand je dis : Quelque chose est agréable ou désagréable, cela n'indique qu'un bien-être ou un mal-être subjectif provenant des raisons d'une valeur toute particulière. De ce qu'un certain objet paraît toujours agréable ou désagréable, il ne s'ensuit pas encore que chacun doive le trouver ainsi. On ne saurait donc disputer là-dessus. Le bien-être ou le mal-être *objectif* consiste dans le plaisir et le déplaisir occasionné par l'objet en rapport (non pas avec conditions particulières du sujet, mais indépendamment de ces conditions) avec le jugement général, qui a une validité générale, et qui vaut ainsi pour chacun. Ce qui est un principe universel du bien-être ou du mal-être universellement valable est donc un bien-être ou un mal-être *objectif*, lequel est de *deux sortes* : quelque chose plaît ou déplaît *soit* d'après la sensibilité générale, *soit* d'après la faculté de connaître générale. Ce qui plaît par son accord avec le sens général est *beau* ; ce qui déplaît pour la raison contraire, est *laid*. Ce qui plaît par son accord avec l'intelligence générale est *bon* ; ce qui déplaît par la raison contraire est *mauvais*.

Ce en quoi le sens des hommes s'accorde est le sens *universel*. Mais com-
nent un homme peut-il porter un jugement d'après le sens universel, puis-
qu'il n'envisage l'objet que d'après son sens privé ? La communauté entre
es hommes constitue un sens commun. Du commerce des hommes entre
ux naît un sens commun qui est valable pour chacun d'eux en particulier.
Celui donc qui n'entre dans aucune communauté n'a pas de sens commun.
— Le beau et le laid ne peuvent être différents chez les hommes qu'autant
ue ceux-ci sont en communauté. Quelqu'un donc a du *goût*, si quelque
hose lui plaît d'après un sens commun et généralement valable. Le goût
t donc une faculté de juger par bien-être ou mal-être d'après le sens com-
un et généralement valable. Le goût n'est pourtant toujours qu'un juge-
ent par le rapport des sens, ce qui en fait une faculté de plaisir et de peine.
e bien-être ou le mal-être objectif, ou la faculté de juger les objets d'après
s principes généralement valables de l'intelligence, est la faculté supérieure
plaisir et de la peine : c'est la faculté de juger l'objet par la connaissance
l'entendement suivant un principe généralement valable, et de savoir s'il
it ou déplaît. Quand quelque chose est un objet de contentement intel-
tuel, alors *il est bon* ; si c'est un objet de mécontentement intellectuel, alors
est mauvais. — Le bon est ce qui plaît nécessairement à chacun. — Le

beau plaît, mais non pas nécessairement à chacun : car l'accord du jugement est accidentel. Mais l'accord des jugements sur le bien-être ou le mal-être par l'entendement, en vertu desquels l'objet est bon ou mauvais, est nécessaire. Mais comment le bon peut-il plaire, puisqu'il n'excite aucune satisfaction ? Si la vertu était agréable, chacun serait vertueux. Chacun désire n'avoir affaire, autant que possible, qu'à d'honnêtes gens. On voit bien que c'est bon ; mais il n'en résulte aucun plaisir. La *liberté* est le plus haut degré de l'activité et de la vie. La vie animale n'a pas de spontanéité. Quand donc je sens que quelque chose s'accorde avec le plus haut degré de la liberté, par conséquent avec la vie spirituelle, j'éprouve alors de l'agrément. Ce plaisir est le plaisir intellectuel, qui donne un bien-être sans qu'il y ait satisfaction. Un *plaisir intellectuel de cette nature n'existe que dans la morale.* Mais d'où ce plaisir vient-il à la morale ? Toute moralité est l'accord de la liberté avec elle-même ; par exemple, celui qui ment n'est pas d'accord avec sa liberté, parce qu'il est enchaîné par le mensonge. *Mais ce qui s'accorde avec la liberté s'accorde avec toute la vie, et ce qui s'accorde avec toute la vie est agréable.* Ce n'est pourtant là qu'un plaisir réfléchi : nous ne trouvons ici aucune satisfaction ; mais nous l'approuvons par la réflexion. La vertu n'a donc ancune satisfaction (*Vergnügen*), mais une simple approbation : car l'homme sent sa vie spirituelle et le plus haut degré de sa liberté.

Nous pouvons faire encore la division suivante : Quelque chose est un objet de plaisir ou dans la sensation, ou dans l'intuition, ou dans le jugement général sensible, c'est-à-dire d'après les concepts de l'entendement. Une chose qui plaît dans la sensation, cause de la *satisfaction*, et l'objet en est *agréable*. Ce qui est un objet de l'intuition ou du jugement sensible *plaît*, et cet objet est *beau*. Ce qui est un objet de plaisir suivant des concepts de l'entendement est *approuvé*, et cet objet est *bon*. Pour distinguer l'agréable et le désagréable, nous avons besoin du sentiment ; pour distinguer le beau et le laid, nous nous servons du goût ; et pour distinguer le bien du mal, nous employons la raison. Nous manquons de commune mesure pour apprécier l'agréable et le désagréable, parce qu'il s'agit ici du sentiment particulier du sujet. On ne peut donc disputer de l'agréable ni du désagréable : car une discussion a pour but d'amener les autres à son opinion. Mais, comme chacun ici a son affection particulière, personne ne peut être forcé d'admettre la sensation d'un autre. Il en est autrement du beau. Le beau n'est pas ce qui plaît à l'un, mais ce qui a l'approbation de tous, quoiqu'il plaise aussi par le sens, quoique par un sens général. Nous avons donc, pour apprécier le beau et le laid, une commune mesure : c'est le sens commun. Ce sens commun résulte de ce que le sentiment privé de chacun n'est pourtant pas une sensation tout à fait particulière, mais de ce que la sensation privée de l'un doit s'accorder avec celle de l'autre, accord qui produit une règle générale, laquelle constitue le sens commun ou le *goût*. Ce qui s'accorde alors, est beau. Cela peut bien, à la vérité, ne pas plaire à un sens privé ; mais néanmoins il plaît en règle générale. Celui qui n'y trouve point d'agrément, ou dont le sens privé ne s'accorde pas avec la règle générale, n'a pas de goût. Le goût est donc le jugement des sens, par lequel on connaît ce qui s'accorde avec le sens des autres : c'est donc un plaisir et une peine en commun avec les autres. Le goût a ses règles : car tout accord général su

un caractère est la base d'une règle. Cette règle n'est pas *a priori* en elle-même et pour elle-même ; mais elle est empirique, et la sensibilité doit être connue *a posteriori*. On peut donc bien discuter, mais pas disputer sur les règles *a posteriori* : car disputer, c'est combattre les principes d'un autre par des principes de la raison. Il est faux de dire que l'homme a un goût tout à fait particulier : car quand il choisit ce qui déplaît à tout le monde, il n'a pas de goût, parce que le goût doit être jugé d'après le sens commun. Si un homme était seul dans une île, alors il ne choisirait pas d'après son goût, mais d'après ses appétits. Il n'y a donc de goût qu'en société avec les autres. Le goût ne produit rien de nouveau, mais seulement il modifie (*moderirt*) simplement ce qui est produit, de manière à ce qu'il plaise à tout le monde.

On pourrait dire aussi que quelques règles du goût sont *a priori*, pas immédiatement *a priori*, à la vérité, mais comparativement : de telle sorte que ces règles se fondent à leur tour *a priori* sur des règles générales de l'expérience : par exemple l'ordre, la proportion, la symétrie, l'harmonie en musique, sont des règles que je connais *a priori*, et que je sais plaire à tout le monde ; mais elles se *fondent* de nouveau sur des règles générales *a posteriori*. Nous pourrions aussi reconnaître un goût nécessaire : chacun, par exemple, goûte *Homère*, *Cicéron*, *Virgile*, etc.

Le bon est un objet de l'entendement, et c'est l'entendement qui en juge Nous disons qu'un objet est bon *en lui-même*, et non point relativement. Quand je dis qu'une chose est *bonne*, je le dis sans rapport à d'autres objets. Mais quand je dis qu'une chose est *belle*, je dis seulement comme je la sens et comme elle m'apparaît. Le bien doit donc aussi plaire à des êtres qui ne sont pas sensibles comme nous ; mais il n'en est pas de même avec l'agréable et le beau. Une chose est bonne *médiatement* ou *immédiatement : médiatement*, si elle s'accorde avec quelque autre chose comme moyen pour une fin ; *immédiatement*, quand elle plaît généralement et d'une manière nécessaire en elle-même et pour elle-même.

Un objet est indifférent quand il n'est ni un objet de plaisir, ni un objet de déplaisir. Des objets de cette nature sont des *adiaphora*. Les adiaphora peuvent être esthétiques ou logiques, d'après les lois de la sensibilité ou d'après celles de l'entendement. Les *adiaphora æsthetica* sont ceux qui ne sont ni agréables ni désagréables, ni beaux ni laids. Les *adiaphora logica* sont ceux qui ne sont ni bons ni mauvais. Quelques-uns disent qu'il n'y a point d'*adiaphora*. Il n'y a pas, en effet, d'*adiaphora absoluta*, en ce sens qu'une chose ne doive être ni bonne ni mauvaise sous aucun rapport ; mais il y en a dans certains cas, par exemple si je dois donner l'aumône à un pauvre de la main droite ou de la main gauche, etc. Mais si l'on voulait compter parmi les *adiaphora* une action qui rentre sous une loi morale, on commettrait alors une très grande faute. Partout où il existe une loi universellement déterminée, il n'y a point d'*adiaphora* ; mais quand il n'y a point de loi semblable, des *adiaphora* sont possibles.

De la faculté appétitive.

La troisième faculté de l'âme est l'appétitive. La faculté du plaisir et du déplaisir est le rapport de l'objet au sentiment de l'activité, lorsque la vie est favorisée ou empêchée. Mais la faculté du plaisir et du déplaisr, en tant qu'elle est une faculté d'activités et de certaines actions qui lui sont conformes, est un désir : le désir est donc un *plaisir, en tant qu'il est un principe d'action tendant à déterminer certaines représentations de l'objet.* Quand la représentation est pour nous une cause déterminante à un objet, alors nous *désirons* l'objet ; le déplaisir résultant d'un objet, en tant qu'il peut être la cause de la représentation, est l'*aversion.* Le plaisir de l'activité dans la production de la représentation est de deux sortes, suivant que nous déterminons cette activité pour ainsi dire problématiquement, sans chercher à savoir si elle est conforme à la production de la représentation ; ou que nous déterminons la représentation après en avoir jugé la faculté correspondante relativement à la reproduction de la réprésentation. Dans le premier cas, il y a désir inactif ou vœu. Mais il y a encore deux sortes d'activités : l'une mécanique et produite par une force étrangère ; l'autre animale ou pratique. Ici la force est déterminée par le principe interne. La faculté d'agir d'après le bien-être ou le mal-être est l'appétit pratiquement actif ; l'appétit doit donc être actif et consister dans l'action. Mais notre appétit va plus loin encore : nous désirons aussi sans être actifs, sans agir ; c'est un désir inactif ou convoitise, où l'on appète quelque chose sans pouvoir l'obtenir. Mais le désir actif ou la faculté de faire et d'omettre d'après le bien-être ou le mal-être résultant d'un objet, en tant qu'il est une cause de la force active et productrice de cet objet, c'est le *libre arbitre (arbitrium liberum).* — Ce désir est actif et puissant : il a le pouvoir de procurer la chose appétée. Chaque *arbitre a des causes impulsives.* — Les *causes impulsives* sont des représentations de l'objet d'après le bien-être et le mal-être, en tant qu'elles sont la cause de la détermination de notre force. Tout *acte arbitraire* (*actus arbitrii*) a une *cause impulsive.* — Les *causes impulsives* sont ou sensitives ou intellectuelles. Les sensitives sont des aiguillons (*stimuli*) ou des *causes motrices*, des *impulsions.* Les causes intellectuelles sont des *motifs* ou *principes d'action.* Les premières sont pour les sens, les autres pour l'entendement. Si les causes impulsives sont des représentations du bien-être ou du mal-être dépendant de la manière dont les objets nous affectent,alors elles sont des *stimuli ;* mais, si elles sont des représentations du bien-être ou du mal-être dépendant de la manière dont les objets nous sont connus par les concepts de l'entendement, alors ce sont des *motifs.* Les *stimuli* sont des causes qui sollicitent l'arbitre en tant que l'objet affecte nos sens. Cette force impulsive de l'arbitre peut ou nécessiter ou seulement exciter : les *stimuli* ont donc soit une *vim necessitantem*, soit une *vim impellentem.* Chez tous les animaux irraisonnables les *stimuli* ont une *vim necessitantem ;* mais dans l'homme ils n'ont qu'une *vim impellentem.* L'*arbitrium humanum* n'est donc pas *brutum*, mais *liberum :* c'est le *liberum arbitrium,* en tant qu'il est défini psychologiquement ou pratiquement. Cet *arbitrium,* qui n'est contraint ou excité par aucun *stimulus*, mais qui est dé-

terminé par des mottifs, par des principes d'action du ressort de l'entendement, est le *liberum arbitrium intellectuale* ou *transcendentale*. L'*arbitrium sensitivum* peut bien être *liberum*, mais pas le *brutum* : l'*arbitrium sensitivum* n'est qu'affecté ou excité par des *stimulis*, mais le *brutum* en est nécessité ou contraint. L'homme a donc un libre arbitre, et tout ce qui sort de son arbitre provient d'un *libre* arbitre. Tous les tourments imaginables ne peuvent contraindre son libre arbitre ; il peut les endurer tous, et pourtant demeurer ferme dans sa volonté. Il n'y a que quelques cas où il n'ait pas de libre arbitre : par exemple dans la plus tendre enfance, ou quand il est en demence, et dans la profonde tristesse, qui est aussi une sorte de démence [1]. L'homme sent donc en lui la faculté de ne se laisser contraindre à rien par quoi que ce soit au monde. C'est ce qui a lieu plus difficilement et plus rarement par d'autres raisons ; mais c'est pourtant possible : l'homme en a la force. Les causes impulsives sont *subjectives* ou *objectives*, c'est-à-dire qu'elles agissent suivant les lois de la sensibilité et suivant les lois de l'entement. Les causes impulsives *subjectives* sont des *stimuli*, et les *objectives* des *motifs*. — La *necessitatio per motiva* n'est pas contraire à la liberté ; il n'en est pas de même de la *necessitatio per stimulos*. Le libre arbitre, en tant qu'il agit suivant des motifs de l'entendement, est la liberté qui est bonne sous tous les points de vue ; c'est la *libertas absoluta*, qui est la liberté morale.

L'*arbitrium humanum* est *liberum*. Il peut être *sensitivum* ou *intellectuale*. Ce qui se présente du côté de la sensibilité, c'est que les *stimuli*, en tant qu'ils sont conformes aux représentations obscures, s'appellent *instincts* : par exemple, on a l'instinct de manger. Les instincts sont ou appétitifs ou aversifs : c'est ainsi que les petits oiseaux ont naturellement un instinct d'aversion pour l'autour, qu'ils redoutent toujours aussitôt qu'ils voient quelque chose voler dans l'air.

Quant à ce qui regarde le degré des impulsions sensibles, nous les appelons *émotions* (*Affecten*) et *passions* (*Leidenschafften*). Les émotions aboutissent au sentiment, les passions aux désirs. Les émotions nous affectent, mais les passions nous déchirent. Tout ceci tient au degré de la liberté. Le degré du *stimuli* qui est un obstacle à la liberté, est émotion. Si les *stimuli* n'empêchent pas seulement la liberté, mais encore la contraignent, ils s'appellent alors passions.

Il s'agit maintenant de considérer les *stimuli* en collision avec la liberté, ou la sensualité avec l'intellectualité, les impulsions sensibles avec les motifs.

L'entendement présente des motifs de discontinuer une action ; la sensibilité, au contraire, fournit des *stimuli* pour l'achever. Mais cette lutte cesse, soit quand les *stimuli* n'existent plus (alors la faculté supérieure l'emporte, et les motifs ont le dessus), soit quand l'entendement ne présente plus aucun motif ; alors la sensibilité triomphe. Mais celui qui a la sensibilité et l'entendement en sa puissance, de telle façon que la sensibilité n'obtienne jamais le dessus, a par là même l'*imperium in semetipsum*.

[1]. Kant ne cite que quelques exemples et non pas tous les cas où l'homme est privé temporairement de l'exercice de son libre arbitre.

La grandeur de la liberté est estimée chez l'homme suivant la mesure du triomphe des obstacles ou des impulsions sensibles. Mais il y a des êtres qui n'ont aucune impulsion sensible, et dont nous ne pouvons estimer la liberté, parce qu'ils n'ont aucune unité à cet effet : car notre mesure pour estimer la liberté est prise des impulsions sensibles. La plus haute liberté serait donc en général celle où la liberté serait tout à fait indépendante de tous les *stimulis*.

Les animaux peuvent être absolument contraints *per stimulos;* mais les hommes ne peuvent l'être que comparativement. Cette *coactio* peut être ou *externa* ou *interna*. La *coactio externa* est la *coactio arbitrii liberi intellectualis*. La sensualité peut forcer à agir contrairement à l'intellectualité ; mais l'intellectualité peut aussi forcer à agir contrairement à la sensualité. Plus l'homme a de force pour soumettre l'arbitre inférieur au moyen de l'arbitre supérieur, plus il est libre ; moins, au contraire, il peut comprimer la sensualité par l'intellectualité, moins il est libre. Quand on se contraint soi-même à suivre les règles de la moralité, et que l'on soumet l'arbitre inférieur à l'arbitre supérieur, alors il y a *vertu*. — La *liberté pratique*, ou la liberté de la personne, doit être distinguée de la liberté physique ou de la liberté de l'état. La liberté personnelle peut subsister quand même la liberté physique vienne à manquer, comme, par exemple, dans *Epictète*. Cette liberté pratique se fonde sur l'*independentia arbitrii a necessitatione per stimulos*. La liberté qui est tout à fait indépendante de tous les *stimulis* est la liberté transcendentale, dont il est parlé dans la *Psychologie rationnelle*. Tout ce qui arrive dans la nature entière se fait, soit d'après les lois physico-mécaniques, soit d'après les lois du libre arbitre Dans la nature inanimée, tout se fait suivant les lois mécaniques ; mais dans la nature animée tout s'accomplit d'après les lois du libre arbitre. Ce qui se fait par les lois de l'arbitre a lieu ou *pathologiquement* ou *pratiquement :* il y a donc quelque chose de nécessaire ou de possible pathologiquement d'après les lois de l'arbitre sensible. — Quelque chose est pratiquement nécessaire ou possible suivant les lois du libre arbitre. La *necessitatio* est donc ou pathologique ou pratique.

La *necessitatio practica* peut être de plusieurs sortes :

1° La *necessitatio problematica*, dans laquelle l'entendement reconnaît la nécessité de l'emploi du moyen sous la condition d'une fin voulue : par exemple dans la géométrie ;

2° La *necessitatio pragmatica*, où l'entendement reconnaît la nécessité de l'emploi du moyen par rapport à la fin générale de chaque être pensant ;

3° La *necessitatio moralis*, ou la nécessité de l'usage du libre arbitre, non comme moyen pour une fin, mais parce qu'il est nécessaire en lui-même.

On exprime toutes les positions de la contrainte pratique par les impératifs suivants : l'action *doit* se faire, c'est-à-dire il est bon quelle se fasse. Il n'y a donc alors aucun *stimulus*, et cette contrainte pratique est objective. Une contrainte objective peut aussi être subjective, (la contrainte pathologique est toujours subjective), à savoir lorsque la simple connaissance *que* l'action est bonne excite mon sujet à la faire : alors c'est un motif Quand la connaissance de l'entendement a la force de porter le sujet à une action *par la seule raison* que l'action est bonne *en elle-même*, alors cette force excitante est un mobile que nous appelons aussi le *sentiment moral* : le sentiment moral doit

donc se rencontrer partout où les motifs de l'entendement produisent une force motrice ; mais ce mobile du cœur ne doit pas contraindre pathologiquement, et il ne nous nécessite pas non plus de la sorte, puisque nous apercevons le bien par l'entendement, et non comme s'il affectait nos sens. Nous devons donc concevoir un sentiment, mais qui ne contraint point pathologiquement, et ce doit être le sentiment moral. On doit connaître le bien par l'entendement, et pourtant en avoir un sentiment. C'est là sans doute quelque chose qu'on ne peut pas bien comprendre, mais dont on ne doit pas non plus disputer : je dois avoir un sentiment de ce qui n'est pas un objet du sentiment, mais je connais objectivement par l'entendement. Il reste donc toujours ici une contradiction : car si nous devons faire le bien par sentiment, alors nous le faisons parce qu'il est agréable ; mais cela ne peut pas être, puisque le bien ne peut absolument pas affecter nos sens. Nous appelons donc le plaisir que nous cause le bien un sentiment, parce que nous ne pouvons pas exprimer autrement la force subjectivement excitante de la contrainte objectivement pratique. C'est un malheur pour le genre humain que les lois morales qui contraigent [1] objectivement ne contraignent pas aussi subjectivement : si nous étions aussi contraints subjectivement, nous n'en serions pas moins libres, parce que cette contrainte subjective provient de l'objective. Nous sommes contraints objectivement par la condition, parce que l'action est objectivement bonne. La contrainte morale est toujours pratique ; mais toute contrainte pratique n'est pas morale. Si les motifs énoncent le *bonum absolutum*, alors ce sont des *motiva moralia* ; mais en tant que les *motiva* énoncent le *bonum comparativum*, alors ils disent seulement ce qui est bon d'une manière conditionnelle, ce ne sont que des *motiva pragmatica*. Il faut donc bien se garder de confondre les *motiva moralia* avec les *motiva pragmatica*.

La proportion des principes et des sources de nos désirs s'appelle le *naturel* (*indoles*) ou le *caractère* (*Gemüthsart*. Un *indoles erecta* est le neble caractère, où la faculté appétitive supérieure prédomine. Un *indoles abjecta* est un caractère ignoble, dans lequel la faculté appétitive inférieure, la sensibilité commande.

Les *artes ingenuæ et liberales* sont ceux qui nous portent des appétits de la jouissance aux appétits de l'intuition, qui délivrent l'homme de l'esclavage des sens : car celui qui, par exemple, trouve du plaisir dans la poésie, est déjà délivré de la sensibilité grossière. La proportion entre les impulsions sensibles constituent le *tempérament*.

Du commerce (*commercio*) de l'ame avec le corps

Quand nous considérons l'âme de l'homme, nous ne l'examinons pas seulement comme intelligence, mais comme âme humaine, c'est-à-dire *unie au*

[1]. Prenez ce mot dans le sens indiqué ci-desus. Kant veut dire ici que l'homme serait toujours bien, si la loi qui dit à sa raison : Il faut faire telle action parce que c'est un devoir, disait aussi à sa sensibilité : Fais-la, parce qu'il y a plaisir à la faire.

corps. Mais elle n'est pas seulement en union, elle est encore en *communauté :* car nous pouvons aussi être unis à d'autres corps, par exemple à nos enfants ; mais ce n'est pas là une communauté. *La communauté est l'union dans laquelle l'âme forme une unité avec le corps ; dans laquelle les changements du corps sont aussi les changements de l'âme, et les changements de l'âme ceux du corps.* Il ne se fait pas de changements dans l'esprit qui ne correspondent aux changements du corps. En outre, ce ne sont pas seulement les changements qui se correspondent de la sorte, mais l'*état* de l'esprit répond aussi à l'état du corps. Quant à la correspondance des changements, rien n'a lieu dans l'âme sans que le corps intervienne.

Cela se fait :

1° Par la *pensée*. L'âme ne pense rien sans que le corps ne doive être affecté aussi par la pensée. Le corps est souvent attaqué et tourmenté par la réflexion. Plus l'âme est active, plus le corps est ruiné. Les idées de l'âme correspoudent à quelque chose de corporel. Ces conditions corporelles, sous lesquelles seules les pensées peuvent avoir lieu, on les nomme *ideas materiales*, ou antitypes matériels des *idées*. De même que nous ne pouvons pas faire de suite de grands calculs de tête (ce qui pourrait se faire pour un petit), et que nous sommes obligés d'employer des nombres qui correspondent à nos pensées, de même il doit y avoir dans notre corps des impressions qui correspondent aux pensées et qui accompagnent les idées : car autrement nous ne pourrions pas penser. Il faut donc qu'il y ait dans le cerveau des empreintes de ce qu'on a pensé ; il faut qu'il y ait quelque chose de corporel dans la pensée. Ainsi l'âme affecte beaucoup le cerveau par la pensée. A la vérité, le cerveau ne travaille pas les pensées : il n'est que la table où l'âme les enregistre. Le cerveau est donc la condition de la pensée : car toutes nos pensées se rapportent à des objets. Or, les objets sont ce qui m'affecte. La pensée s'applique donc à des choses qui affectent mon corps ; ainsi ma pensée est réglée sur les impressions du cerveau que mon corps reçoit : ces empreintes corporelles sont les *ideæ materiales*. D'où il suit que le corps est aussi affecté dans la pensée. Nous ne pouvons aller plus loin dans cette recherche.

2° Le *vouloir* affecte encore plus notre corps que la pensée. Le libre arbitre meut notre corps suivant son bon plaisir ; l'influence arbitraire des appétits sur notre corps est très claire : l'influence résolue ne l'est pas moins. Mais quand nos appétits produisent, contre notre intention, dans notre corps des mouvements qui ont pourtant leur origine naturelle, par exemple quand on s'effraie de quelque chose, et que, voulant s'enfuir, on ne le peut, ou que l'on tombe de crainte : alors notre intention a été pourtant de courir, mais la chute devait naturellement résulter de la crainte. C'est ainsi que le corps est très affecté quand l'homme se laise entraîner par ses émotions et ses passions. La colère, par exemple, peut souvent rendre une personne malade. Ce sentiment affecte aussi beaucoup le corps : c'est ainsi, par exemple, qu'on peut pâlir à lecture d'une lettre dans laquelle on apprend une funeste nouvelle.

3° Les *objets extérieurs* affectent aussi mes sens. C'est par là que les nerfs sont excités, et cette excitation des nerfs produit dans l'âme le jeu de la sensation, au moyen de la faculté du plaisir et du déplaisir ; ce qui met ensuite tout le corps en mouvement.

D'un autre côté, le corps, par sa constitution, affecte l'esprit. Cette constitution corporelle est la cause de l'*indolès* et du tempérament de l'esprit. Le tempérament, la capacité et les facultés intellectuelles dépendent aussi beaucoup du corps. On aperçoit déjà dans les yeux de celui-ci la vivacité de son entendement et de son esprit ; sur le front de celui-là éclate la sottise. Le corps est donc aussi la base de la plupart des choses relatives à nos appétits, et à la faculté du plaisir et de la peine.

D'un autre côté encore, l'état et la disposition de l'esprit se fondent sur l'état et la disposition du corps. On peut, par exemple, stimuler l'esprit par le mouvement corporel, et réciproquement exciter le corps par les mouvements de l'esprit (par exemple dans la société). Nous pouvons donc arriver au corps par l'esprit, et à l'esprit par le corps.

Il s'agit de savoir de quel côté est la *principale* influence, du côté du corps, ou du côté de l'âme ; en outre, si l'âme, passant dans un autre corps, serait la même, ou si elle aurait un autre état, une autre condition. Nous ne pouvons *rien* dire là-dessus : car nous considérons ici l'âme en communauté avec son corps, et nous ne pouvons par conséquent rien savoir de ce que l'âme serait *sans* ce corps, et le corps *sans* cette âme. Beaucoup prétendent que toutes les âmes sont les mêmes, et que la raison de leur différence ne provient que du corps. C'est là marcher au *matérialisme*. Mais, d'un autre côté, si nous mettons toute notre puissance dans l'âme, nous arrivons alors au *stahlianisme*. *Stahl* était un médecin qui soutenait cette opinion. On ne peut pas, à la vérité, contredire absolument cette manière de voir : car toutes les qualités de l'âme se lisent déjà dans les airs du corps et sur les traits du visage : l'âme doit donc avoir déposé ses qualités dans le corps ; quelques-uns ont cru qu'elle *se fait* elle-même son corps.

Nous terminerons la psychologie expérimentale en nous demandant si toutes les facultés de l'*âme* peuvent être réunies et *être dérivées d'une seule faculté fondamentale*, ou s'il faut admettre des facultés fondamentales différentes pour expliquer toutes les opérations de l'âme ? *Wolff* n'admet qu'une seule faculté primitive, et dit : L'âme même est une faculté fondamentale qui se représente l'univers. Il est déjà faux de dire que l'âme est une faculté fondamentale ; et cela tient à ce que l'âme est mal définie comme l'ontologie enseigne à le faire. Une force ou faculté n'est pas ce qui renferme en soi la raison de la représentation réelle ; mais c'est le *respectus* de la substance à l'accident, en tant qu'elle contient la raison ou le principe des représentations réelles. *La force n'est donc pas un principe particulier, mais un respectus*. Celui donc qui dit : *Anima est vis*, affirme que l'âme n'est pas une substance particulière, mais seulement une force, et par conséquent un phénomène et un accident. Maintenant, pour répondre à la question : si toutes les facultés de l'âme peuvent être dérivées d'une faculté fondamentale unique, ou s'il faut en admettre plusieurs, nous devons dire : Puisque l'âme est une unité, ce qui est démontré dans la suite, et ce que prouve déjà le *moi*, il est clair qu'il n'y a dans l'âme qu'une seule faculté fondamentale, d'où proviennent tous les changements et toutes les déterminations. Mais *voici une question tout autre : Pouvons-nous dériver d'une seule faculté fondamentale toutes les opérations de l'âme, les différentes forces et facultés ?* Nous ne le pouvons point : car nous ne pouvons pas déduire d'une faculté fondamen-

tale unique des opérations qui diffèrent réellement les unes des autres : par exemple, il est impossible de déduire d'une seule force la force motrice, l'activité et la faculté de connaître (l'intelligence) : car la cause de l'une est différente de celle de l'autre. Mais comme nous trouvons dans l'âme humaine des déterminations ou des accidents d'espèce entièrement différente, chaque philosophe travaille, du reste, à les expliquer par une seule faculté fondamentale. La principale règle du philosophe, est de tâcher, autant que possible, de tout ramener à un principe unique, afin que les principes des sources de connaissances ne soient pas trop multipliés. Mais il ne suit pas de là que nous trouvions dans l'esprit humain des raisons de réduire les différentes facultés à une faculté fondamentale. Par exemple, la mémoire n'est que l'imagination du passé ; elle n'est donc pas une faculté primitive spéciale. Mais nous ne pouvons pas en déduire à son tour l'imagination. La faculté figurative est donc déjà une faculté primitive. De plus, la raison n'est que l'entendement *a priori*. Nous trouvons donc que nous devons admettre des facultés fondamentales différentes, et que nous ne pouvons pas expliquer par une seule tous les phénomènes de l'âme : car, qui voudrait essayer d'expliquer l'entendement par les sens ? *La faculté de connaître, la faculté du plaisir et de la peine, la faculté appétitive, sont donc des facultés fondamentales* [1]. En vain l'on s'efforce de déduire d'une seule toutes les facultés de l'âme. C'est encore avec une peine plus inutile que l'on voudrait faire passer pour faculté primitive unique la *vis repræsentativa universi*. Mais ce principe, que toutes les opérations différentes de l'homme doivent être déduites de facultés différentes de l'âme, sert à traiter plus systématiquement la Psychologie empirique.

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

SON OBJET

Dans la psychologie rationnelle, l'âme humaine n'est pas connue par l'expérience, comme dans la psychologie empirique, mais par concepts *a priori*. Nous avons à rechercher ici *ce que nous pouvons connaître de l'âme humaine par la raison*. Le plus grand désir de l'homme n'est pas de savoir les actions de l'âme telles qu'il les connaît par l'expérience, mais son état futur. Les propositions particulières de la psychologie rationnelle sont moins importantes ici que l'*étude générale de l'âme quant à son origine, à son état futur et à sa durée*. Il s'agit donc de savoir ici ce que la raison peut nous apprendre sur tous ces points.

Le concept de l'âme en elle-même est un concept expérimental. Mais, dans la psychologie rationnelle, nous n'empruntons à l'expérience que le simple concept de l'âme, c'est-à-dire rien autre chose *que* le fait de l'existence de

[1]. Victor Cousin a tiré de là sa célèbre division des facultés de l'âme : *intelligence sensibilité* et *volonté*.

l'âme. Tout le reste doit être connu par la raison pure. Cette connaissance, où nous lâchons le fil de l'expérience, est la *connaissance métaphysique* de l'âme.

L'âme est donc considérée d'un triple point de vue :

1° *Absolument*, en elle-même et pour elle-même, quant à son sujet, par concepts rationnels complètement purs. Cette première partie comprend donc l'étude absolue de l'âme. C'est la partie *transcendentale* de la psychologie rationnelle ;

2° *Par comparaison avec d'autres choses en général*, soit avec des corps, soit avec d'autres natures pensantes en dehors d'elle, c'est-à-dire en tant qu'elle se distingue des être corporels, et qu'elle s'accorde avec les êtres pensants. Dans le premier cas, nous cherchons si l'âme est matérielle ou immatérielle ; dans le second, quel est son rapport avec les âmes des animaux, ou avec d'autres esprits supérieurs ;

3° Par rapport à l'*union de l'âme avec d'autres choses*, et même (par la raison que la notion d'âme implique l'union à un corps) à l'union de l'âme avec le corps ou au *commercio* entre ces deux choses. On traite ici :

a) De la *possibilité* de ce commerce ;

b) Du *commencement* de l'union de l'âme avec le corps, ou de notre naissance ;

c) De la *fin* de cette union, ou de l'état de l'âme à la mort. A propos du commencement de l'union de l'âme et du corps, on recherche quel était l'état de l'âme *avant* cette union, ou s'il y a un état de cette espèce. Et enfin, la question de la mort conduit à examiner quel est l'état de l'âme *après* la mort, si elle doit durer encore. Il y a donc là un véritable enchaînement.

Mais plusieurs autres questions se rattachent aux trois précédentes. C'est ainsi qu'à propos de la première, ou de la section qui a pour objet le point de vue *absolu* de l'âme, point de vue qui ne peut être traité que d'après les concepts transcendentaux de l'ontologie, nous examinons, par exemple, si l'âme est une substance ou un accident ; si elle est simple ou composée ; si elle est unique ou s'il y en a plusieurs dans l'homme (l'unité n'est pas la même chose que la simplicité) ; si elle est une *substantia spontanea*, ou si elle est nécessitée par quelque chose d'extérieur. La question de la *liberté transcendentale* est donc ici traitée ; c'est-à-dire que l'on y examine si l'âme est un être indépendant et qui ne soit nécessité par rien. Tout cela est traité et prouvé dans la première section. A l'occasion de la *comparaison* de l'âme avec d'autres choses, on prouve son immatérialité ; c'est-à-dire que l'âme n'est pas seulement une substance simple, mais encore une substance simple distincte de toutes substances simples corporelles. De plus, dans la *comparaison de l'âme avec les êtres pensants*, le degré de sa perfection est établi ; on fait voir combien elle est au-dessus de l'âme de animaux, et combien elle est au-dessous des esprits supérieurs. Mais cette partie ne peut être traitée qu'hypothétiquement, c'est-à-dire en faisant voir ce que la raison permet de concevoir et de connaître à cet égard. — Dans la troisième section, qui traite de l'*union* de l'âme, et même de son *commencement*, on se demande quel est l'état de l'âme *avant* son union ; si nous en pouvons savoir quelque chose par les concepts de la raison. Mais nous verrons que nos concepts transcendentaux ne dépassent pas l'expérience, et qu'ils ne dirigent que la connais-

sance *a posteriori*. Nous pouvons, à la vérité, pénétrer *jusqu'aux limites* de l'expérience, tant *a parte ante* qu'*a parte post*, mais *pas au-delà de ces limites*. En cela, néanmoins, nous philosophons utilement, puisque nous mettons un frein à cette fausse dialectique qui ne fait que saper la véritable connaissance.

Nous ne dirons donc *rien* ici *dogmatiquement* de l'état de l'âme avant la naissance et après la mort, *quoiqu'on puisse parler beaucoup plus de ce qu'on ignore que de ce dont on sait quelque chose*. Nous reconnaîtrons donc ici les bornes de la raison humaine, afin qu'une fausse dialectique ne puisse pas miner nos vrais principes par rapport à l'ordre pratique, sous l'apparence de la connaissance rationnelle.

Section première.

Quand nous envisageons l'âme d'une manière *absolue*, dans la partie transcendentale de la psychologie rationnelle, nous lui appliquons les concepts transcendentaux de l'ontologie.

Ces concepts sont :

1° Que l'âme est une substance ;

2° Qu'elle est simple ;

3° Quelle est une substance unique ou singulière ; et

4° Qu'elle est *simpliciter spontanea agens*. Tels sont les concepts transcendentaux d'après lesquels nous considérons l'âme.

Quand je parle de l'âme, je parle du moi *in sensu stricto*. Nous n'avons la notion de l'âme que par *le moi*, par conséquent au moyen de l'intuition intérieure du sens intime, puisque j'ai conscience de toutes mes pensées, et que je puis en conséquence parler de moi comme d'un état du sens intime. Cet objet du sens intime, *ce sujet, la conscience in sensu stricto*, est l'âme. Je prends le moi-même (*das Selbst*) *in sensu stricto*, lorsque je fais abstraction de tout ce qui lui (à mon même, *meinem Selbst*) appartient *in sensu latiori*. Mais le moi *in sensu latiori* exprime tout l'homme, âme et corps. Mais le corps est un objet du sens extérieur. Je puis percevoir chaque partie du corps par le sens extérieur, comme tous autres objets. L'âme, au contraire, est un objet du sens intime. Lors donc que je me sens comme un objet, et que j'ai conscience de moi, ce que je sens indique le moi *in sensu stricto* ou seulement l'identité (la mêmeté, *Selbstheit*), l'âme. Nous n'aurions pas ce concept de l'âme, si nous ne pouvions abstraire de l'objet du sens intime toute extériorité ; le moi *in sensu stricto* n'exprime donc pas tout l'homme, mais l'âme seulement.

Quand donc nous parlons de l'âme *a priori*, nous n'en disons que ce que nous pouvons dériver du concept du moi, c'est-à-dire rien qui s'oppose à l'application des concepts transcendentaux à ce moi. *Montrer la source de la connaissance*, telle est la *vraie philosophie* : car autrement on ne pourrait pas savoir comment nous pouvons connaître *a priori* quelque chose de l'âme, ni pourquoi un si petit nombre de concepts transcendentaux lui sont applicables.

Nous n'apprendrons donc rien de l'âme *a priori*, si ce n'est que le moi nous est connu. Mais je sais de l'âme :

1° Qu'elle est une substance, ou que je suis une substance. Le moi indique le sujet, en tant qu'il n'est prédicat d'aucune autre chose. Ce qui n'est prédicat de rien autre chose est une substance. Le moi est *le sujet universel* de tous les prédicats, de toute pensée, de toute action, de tous les jugements que nous pouvons porter sur nous-mêmes comme êtres pensants. Je puis dire seulement : Je suis, je pense, j'agis. Le moi n'est donc prédicat de rien. Je ne puis être le prédicat d'un autre être ; des prédicats me conviennent, il est vrai, mais je ne puis affirmer le moi d'aucune autre chose ; je ne puis dire : Un autre être est moi. Le moi, ou l'âme, qui est exprimée par le moi, est une substance.

2° L'âme est *simple*, c'est-à-dire *que le moi indique un concept simple*. Plusieurs êtres pris ensemble ne peuvent composer un moi. Quand je dis : Je pense ; je n'exprime pas des représentations qui soient partagées entre plusieurs êtres, mais bien une représentation qui n'a lieu que dans un sujet unique. Car toutes les pensées ne peuvent être que simples ou composées. Une seule et même pensée simple ne peut avoir lieu que dans un sujet simple. Car si les parties des représentations pouvaient être partagées entre plusieurs sujets, chaque sujet n'aurait qu'une partie de la représentation ; aucun sujet n'aurait donc la représentation entière. Pour que la représentation totale se trouve entièrement dans le sujet, toutes les parties de la représentation doivent donc être dans un sujet unique : car si elles n'y étaient pas, la représentation ne serait pas entière. Si, par exemple, la sentence *Quidquid agis*, etc., devait être partagée entre plusieurs sujets, de telle sorte que chacun en eût une partie ; et qu'il fût dit, par exemple, à l'oreille de l'un, *quidquid*, à celle de l'outre, *agis*, mais sans que la pensée entière fût exprimée à aucun, on ne pourrait pas dire que toute la pensée est dans plusieurs têtes, de façon que chacune d'elles ait une partie de la pensée : au contraire, la pensée n'est absolument pas, puisque chacun des auditeurs n'a que la pensée d'un mot, et non une partie de la représentation totale. A la vérité, plusieurs êtres peuvent ainsi avoir en même temps une seule et même pensée, mais chacun d'eux a la pensée entière. Ce qui est impossible, c'est que plusieurs êtres aient ensemble une représentation unique et complète. Tout sujet qui a une représentation totale doit donc être *simple*. L'âme est donc ou une substance simple, ou une composition de substances. Dans le dernier cas, elle ne peut pas penser. Car alors même que chaque partie penserait, toutes les parties ne pourraient cependant pas avoir ensemble une pensée unique : un *compositum* de substances, une pluralité de substances, ne peut donc absolument pas penser ; l'âme doit donc être une substance simple.

3° L'âme est une *âme individuelle* (unité de l'âme), c'est-à-dire que *ma conscience est la conscience d'une substance unique*. Je n'ai pas conscience de plusieurs substances. Car s'il y avait plusieurs substances pensantes dans l'homme, on devrait alors avoir conscience de plusieurs êtres pensants. Mais le moi exprime l'unité ; j'ai conscience d'un seul sujet.

4° L'âme est un être qui agit *simpliciter* spontanément, c'est-à-dire qu'elle est *libre in sensu transcendentali*. La liberté pratique ou psychologique est l'indépendance de l'arbitre à l'égard de la coaction des *stimulorum* : nous

l'avons vu. Cette liberté est examinée dans la psychologie empirique, et ce concept de la liberté s'est trouvé suffisant pour la moralité. Vient maintenant le *concept* transcendental de la liberté, lequel indique la spontanéité absolue, et qui est l'activité par soi-même (*Selbstthætigkeit*), par le *principe interne*, d'après le libre arbitre. La *spontaneitas* est ou *absoluta vel simpliciter talis*, ou *secundum quid talis*. — La *spontaneitas secundum quid* a lieu quand quelque chose agit spontanément *sous une condition*. C'est ainsi, par exemple, qu'un corps qui est tiré se meut spontanément, mais *secundum quid*. On nomme aussi cette spontanéité *spontaneitas automatica*, lorsqu'une machine se meut d'elle-même en vertu du principe interne, par exemple une horloge, un tourne-broche. Mais la spontanéité n'est pas *simpliciter talis*, parce que le principe interne est déterminé par un *principium externum*. Le principe *internum* dans l'horloge est le ressort, dans le tourne-broche le poids; mais le *principium externum*. La *spontaneitas simpliciter talis* est une spontanéité absolue.

Mais on demande si les actions de l'âme, ses pensées, proviennent du principe interne qui n'est déterminé par aucune cause, ou si ses actions sont déterminées par un *principium externum ?* Dans le dernier cas, elle n'aurait qu'une *spontaneitatem secundum quid*, mais pas *simpliciter talem*, et par conséquent pas de liberté dans le sens transcendental. Si l'on suppose (ce qui n'a lieu que dans la théologie rationnelle) que l'âme a une cause, qu'elle est un *ens dependens*, un *causatum alterius*, il s'agit alors de savoir si l'âme, en sa qualité d'être qui a une cause, a pu recevoir la *spontanéité absolue*. Cette difficulté doit être examinée ici. Si l'âme était un *ens independens*, nous pourrions, en tout cas, concevoir en elle une *spontaneitatem absolutam*. Mais si j'admets qu'elle est un *ens ab alio*, il me paraît alors vraisemblable qu'elle est aussi déterminée à toutes ses pensées, à toutes ses actions, par cette cause; elle n'a donc qu'une *spontaneitatem secundum quid;* elle agit, à la vérité, librement, d'après le principe interne, mais elle est déterminée par une cause. Il s'agit donc de savoir si, comme âme, je puis penser; si j'ai une *spontaneitatem transcendentalem*, ou *libertatem absolutam*.

Le moi doit encore ici nous tirer d'embarras. Il est vrai que la *spontaneitas absoluta* ne peut se concevoir dans un *ente dependente ;* l'activité spontanée pure, dans un être qui est un *causatum*, ne peut être aperçue. *Mais quoique la* spontaneitas absoluta *ne puisse être conçue, elle ne peut cependant pas non plus être rejetée*. Nous n'aurons donc qu'à voir si l'activité spontanée peut être attribuée au moi, si je puis agir librement par moi-même sans être déterminé par aucune cause; si, quand je fais quelque chose, je le fais moi-même, ou si un autre le fait en moi. Dans le dernier cas, je ne suis pas libre, mais déterminé par une cause qui m'est étrangère. Si, au contraire, j'agis en vertu d'un principe interne qui n'est déterminé par rien d'extérieur, alors il y a en moi *spontaneitas absoluta* dans le sens transcendental. Or, le moi prouve que j'agis moi-même; je suis un principe, et non un *principiatum ;* j'ai conscience des déterminations et des actions, et un sujet qui a cette conscience a *libertatem absolutam ;* ayant conscience de lui-même c'est une preuve qu'il n'est pas *subjectum patiens*, mais *subjectum agens*. Si j'ai conscience d'une action active, c'est que j'agis par un principe interne de l'activité d'après le libre arbitre, sans une détermination extérieure; c

n'est qu'à cette condition que j'ai *spontaneitatem absolutam*. Quand je dis : Je pense, j'agis, etc., ou le mot *Je* est employé faussement, ou je suis libre. Si je n'étais pas libre, je ne pourrais pas dire : Je fais cela ; mais il faudrait dire : Je sens un plaisir excité en moi par quelqu'un, et qui me porte à agir. Mais quand je dis : Je fais cela, je désigne par là une spontanéité *in sensu transcendentali*. Or, j'ai conscience que je puis dire : Je fais quelque chose ; j'ai donc conscience que je ne suis mû par aucune détermination, et par conséquent que j'agis d'une manière *absolument libre*. Si je n'étais pas libre, si je n'étais qu'un moyen par lequel un autre ferait en moi quelque chose que je fais, je ne pourrais pas dire : Je fais. Je fais, comme *action*, ne peut être employé que d'une manière absolument libre. Toutes les propositions pratiques objectives manqueraient de sens si l'homme n'était pas libre. Tous les prescrits pratiques seraient inutiles, car on ne pourrait pas dire : Tu dois faire ceci ou cela. Or il y a de ces impératifs suivant lesquels je dois faire quelque chose ; toutes les propositions pratiques, qu'elles soient problématiques, pragmatiques ou morales, supposent donc en moi une liberté ; je dois donc être la *cause première* de toutes mes actions. Mais comme la liberté pratique a été démontrée dans la psychologie empirique, liberté suivant laquelle nous sommes affranchis de la *necessitatione a stimulis*, les propositions pratiques peuvent déjà être établies en conséquence ; *la morale est donc établie sûrement sous ce rapport ; ce qui est aussi notre principal but*. Mais il ne faut pas oublier que nous faisons de la psychologie rationnelle ; nous n'y devons faire appel à aucune expérience, mais établir la *spontaneitatem absolutam* par des principes de la raison pure ; *je m'y élève donc au-dessus du point de vue pratique*, et je demande : Comment est possible une liberté pratique, d'après laquelle j'agis par le principe interne, sans être déterminé par aucune cause extérieure ? Il ne s'agit donc pas ici du vouloir ; ceci peut par conséquent bien s'appliquer à la volonté libre ; mais je mets en principe le moi ou le *substratum* de toute expérience, et j'en affirme des prédicats purement transcendentaux. Je suis alors dans la psychologie rationnelle. Le moi ou l'âme a une *spontaneitatem absolutam actionum*. Ce sont à des concepts purement transcendentaux. Mais pour mieux examiner en-:ore cette proposition, nous devons nous élever jusqu'au point de vue de la *iberté divine*, dans la théologie naturelle. Il est encore difficile à la spécula-ion d'apercevoir par l'entendement comment un *ens derivativum* peut faire s *actus originarios*. Mais la raison qui fait que nous ne pouvons pas l'aper-oir est dans notre entendement : *car nous ne pouvons jamais comprendre* :*ommencement*, mais seulement ce qui arrive dans la série des causes et effets Le commencement est la limite de la série, et la liberté forme un it de départ entièrement nouveau (*lauter neue Abschnitte*) pour un nou-i commencement : telle est la raison pour laquelle il est difficile de voir clair dans cette matière. Mais de ce que la possibilité de la liberté ne iit être aperçue, ce n'est pas une raison pour nier toute liberté. *La li-rté* est, au contraire, *une condition de toutes nos actions pratiques*. Comme y a aussi d'autres positions (*Sætze*) que nous n'apercevons pas, mais qui pposent une condition nécessaire, de même nous sommes indépendants r le concept de la liberté transcendentale.

Mais on demande s'il peut y avoir un *fatum stoicum* suivant lequel nos actions, que nous appelons libres, seraient nécessaires, par suite du rapport à une cause suprême, en tant que chaque partie de l'ensemble universel est déjà déterminé dans l'ordre général. Si cela était, aucune imputation ne serait possible. C'est ainsi, par exemple, qu'un stoïcien disait qu'il serait forcé, par la fatalité, à voler son maître ; mais le destin força son maître à le pendre. — Ce n'est là qu'un vain sophisme ; et, quoique nous ne puissions pas réfuter le fatalisme, un autre ne peut cependant pas le prouver. En tous cas, il n'y a là aucune issue, et nous faisons bien *de nous arrêter, lorsque nous ne pouvons raisonnablement aller plus loin*. Mais par rapport à la pratique, nous ne pouvons admettre le fatalisme, puisque nous trouvons en nous que nous ne sommes déterminés à nos actions par aucune cause.

La religion et la morale sont donc en sûreté. — Le concept de la liberté est pratiquement, mais pas spéculativement suffisant. Si nous pouvions expliquer par la raison les actions originelles libres, le concept serait alors spéculativement suffisant. Mais nous ne le pouvons pas, par la raison que des actions libres sont celles qui résultent du principe interne de toutes les actions, sans aucune détermination de la part d'une cause étrangère. Or nous ne pouvons apercevoir comment l'âme peut exercer de telles actions. Cette difficulté n'est pas une objection, mais une difficulté subjective de notre raison. Une objection est une difficulté objective ; ici la raison est empêchée de voir la chose. Mais la chose en soi n'en souffre pas, *si la difficulté est en nous*. Les conditions sous lesquelles la raison peut apercevoir quelque chose n'existent pas ici : ce sont les raisons déterminantes : nous ne pouvons donc pas en apercevoir. C'est là un motif de reconnaître les bornes de *l'entendement*, mais pas de nier la chose. La difficulté subjective est, par rapport à nous, comme si elle était objective, *quoique les obstacles subjectifs à la compréhensibilité soient essentiellement différents des obstacles objectifs à la possibilité.*

Section deuxième.

Dans la deuxième section de la psychologie rationnelle, l'âme humaine est envisagée par *comparaison avec d'autres choses.*

Nous comparons ici l'âme :

1° Avec les êtres corporels, et

2° Avec d'autres êtres pensants.

Quand nous comparons l'âme, comme objet du sens intime, avec les objets du sens extérieur, elle se montre ou matérielle ou immatérielle. Est-elle un objet du sens externe, ou du sens intime ? Le moi fait voir que je ne conçois l'âme que comme un objet du sens intime. Tous les objets du sens externe sont matériels, et j'acquiers la certitude de leur existence, s'ils sont présents dans l'espace par l'impénétrabilité. Mais j'ai conscience de l'âme par le sens interne, et non par le sens externe. J'aperçois donc que l'âme m'est donnée comme un objet du sens intime. Nous voyons de plus que toutes les actions de l'âme, le penser, le vouloir, etc., ne sont pas des objets du sens externe. Un être pensant, comme tel, ne peut absolument pas être un objet du sens externe ; nous ne pouvons percevoir par ce sens ni le penser, ni

vouloir, ni la faculté du plaisir et du déplaisir; et nous ne pouvons nous représenter la manière dont l'âme, comme substance pensante, devrait être un objet du sens extérieur ; mais comme elle ne l'est pas, elle n'est pas non plus matérielle. Si l'âme était un objet du sens extérieur, elle devrait être telle par son impénétrabilité dans l'espace : car ce n'est qu'à cette condition que nous sommes certains, par le sens extérieur, de l'existence des objets. Mais comme les actions de l'âme ne nous sont connues d'aucune manière qui tombe sous le sens extérieur, l'âme elle-même ne peut être un objet de ce sens; elle doit au contraire être immatérielle. Toutefois, nous ne pouvons l'affirmer que dans la mesure de notre connaissance de l'âme.

Mais nous avons déjà fait voir que l'âme est une substance et qu'elle est une substance simple. *Wolff* croyait déjà prouver par là l'immatérialité ; mais c'était à tort : l'immatérialité ne dérive pas encore de la simplicité ; car la plus petite partie d'un corps n'en est pas moins réellement quelque chose de matériel et un objet du sens externe. Quoiqu'elle ne soit pas un objet du sens externe, elle peut cependant le devenir en s'ajoutant à une certaine quantité de particules semblables Quand donc l'âme serait simple, elle pourrait encore être matérielle ; et si elle était unie à un grand nombre d'autres parties simples de même nature, elle pourrait devenir un objet du sens externe. Représentons-nous, par exemple, un pouce cube rempli de matière, et demandons-nous si, dans l'hypothèse de la non-composition pure et simple de l'âme, il n'y aurait là place pour elle qu'autant qu'une partie simple toute semblable devrait disparaître à son profit, ou bien si elle y trouverait place encore sans cette suppression. — Si l'on répondait de la première manière, il s'ensuivrait que, si je continue cette opération avec une deuxième, une troisième, une quatrième, etc., âme, je fais à la fin disparaître toute la matière du pouce cube, et que je remplis d'âmes tout cet espace, lesquelles seraient dès lors présentes dans l'espace en vertu de l'impénétrabilité, sans cependant occuper un espace. L'âme peut donc toujours être simple sans cesser d'être matérielle. Mais ce qui n'est pas un objet du sens extérieur ne peut être, à quelque faible degré que ce soit, quelque chose de corporel ; et quand même il y aurait un grand nombre de parties semblables en composition, aucun objet de ce genre ne deviendrait cependant percevable au sens extérieur, car c'est immatériel.

Quelle est donc la source de cette connaissance ? (car le philosophe doit toujours remonter à la source de cette connaissance ; cela vaut mieux que de connaître toutes les preuves extrinsèques). *D'où* peut partir un philosophe pour prouver l'immatérialité de l'âme, et *jusqu'où* peut-il aller ? Il ne peut tirer ses pensées que de l'expression moi, qui rend l'objet du sens intime. Le concept de moi contient donc celui de l'immatérialité. — Nous ne pouvons pas *prouver a priori* l'immatérialité de l'âme ; mais nous pouvons *seulement* établir *que tous les attributs, toutes les actions de l'âme, ne peuvent être connus en partant de l'immatérialité*. Mais ces attributs ne prouvent pas encore que notre âme ne doive rien avoir d'extérieur ; il en résulte seulement que je ne puis admettre la matérialité comme un principe d'explication des opérations/ lités de l'esprit. J'exclus donc purement et simplement la matérialité. Car si je devais l'admettre, je ne connaîtrais rien de plus de l'âme. On ne peut donc pas admettre arbitrairement la matérialité, *mais j'ai une raison en faveur de*

l'immatérialité. On pourrait déjà induire ici quelqu'un en erreur, et partir de là pour prouver la matérialité de l'âme, quoiqu'elle n'en dérive pas. Mais on a cependant une raison pour l'immatérialité ; la voici : Tout ce qui compose une partie dans le tout de l'espace, est entre deux limites. Les limites de l'espace sont les points ; ce qui est entre deux points est dans l'espace ; ce qui est dans l'espace est divisible. La matière n'a donc aucune partie simple ; toute matière est au contraire dans l'espace, et par conséquent divisible à l'infini. Si donc l'âme était matérielle, elle n'en devrait pas moins être une partie simple de la matière (puisqu'on a déjà prouvé que l'âme est simple). Or aucune partie de la matière n'est simple, car il y a là contradiction : l'âme n'est donc pas matérielle, mais immatérielle.

Maintenant, considérons l'âme *en comparaison avec des natures pensantes*, et même son rapport de ressemblance avec les âmes des animaux et avec d'autres esprits. Du concept de l'immatérialité de l'âme, on est arrivé à celui des esprits. Un être immatériel, qui est considéré abstraitement de toute matière, et qui peut penser par soi-même, est un *esprit.* C'est ainsi que le concept et la doctrine des esprits ont pénétré dans la psychologie. Le chemin que nous avons pris pour étudier l'âme est celui-ci : nous avons fait voir que l'âme est une substance, une substance simple et libre, une substance immatérielle. Il s'agit de savoir maintenaint *si elle est aussi un esprit.* Pour être esprit, il faut non-seulement être immatériel, mais encore penser tout en étant séparé de toute matière. — Si j'appelle mon être immatériel du nom d'âme, il suit de la signification même du mot, que c'est un être qui est non seulement en union, mais encore *in commercio* avec un corps. *Quand donc cet être est séparé du corps, le nom d'âme ne convient plus.* Il s'agit maintenant de savoir si l'âme est un être purement[1] matériel, que l'on puisse concevoir seulement en commerce avec le corps, *ou si elle est un esprit*, qui puisse aussi penser quoique séparé du corps. Il n'est pas ici question de savoir si elle est réellement telle maintenant, mais si elle a une faculté (bien qu'elle soit actuellement en commerce avec le corps) de penser sans être unie au corps ; c'est-à-dire si, séparée du corps, elle peut durer et vivre à la manière des esprits. Nous comparerons donc l'âme humaine, qui est unie à un corps, avec des substances qui ne sont point unies à des corps, c'est-à-dire avec des *esprits ;* nous la comparerons encore avec des substances unies à des corps, formant avec eux une communauté analogue à celle qui résulte de l'union de l'âme et du corps de l'homme, substances douées seulement de la sensibilité et de la perception, c'est-à dire enfin avec les *âmes des bêtes.* Nous parlerons donc :

1° *De anima bruti*, dont le commerce dépend des corps ;

2° *De spiritu*, qui n'est point en commerce avec le corps, et

3° *De anima humana*, dont il a été surtout question jusqu'ici, qui est à la vérité en commerce avec le corps, mais qui en est indépendante, puisqu'elle peut vivre et penser sans corps comme un esprit.

[1]. C'est-à-dire nécessairement attaché à la matière et ne pouvant subsister sans elle.

Mais si nous comparons l'âme de l'homme avec celle de l'animal et avec d'autres esprits, il ne faut cependant pas espérer que nous dévoilerons de grands mystères, ou que nous ferons beaucoup de découvertes. Il en est une cependant qu'on est en droit d'attendre : elle a coûté beaucoup de peine, et elle n'est encore à la connaissance que d'un petit nombre d'hommes ; elle consiste à *reconnaître les bornes de la raison et de la philosophie*, d'après le chemin qu'il est donné à la raison même de faire en semblable matière. Nous apprendrons donc ici à connaître *notre ignorance*, et *sa raison;* nous verrons pourquoi il est impossible qu'aucun philosophe aille plus loin : en *sachant cela, nous savons déjà beaucoup.*

Les animaux ne sont pas de simples machines, ou de la matière seulement ; ils ont des âmes : car tout dans la nature entière est inanimé ou animé. Toute matière, comme matière (*materia, qua talis*), est inanimée. D'où le savons-nous ? Le concept que nous avons de la matière est celui-ci : *materia est extensum impenetrabile iners*. Quand nous observons, par exemple, un grain de poussière sur du papier, nous voyons s'il se meut. S'il ne se meut pas de lui-même, nous le regardons comme de la matière privée de vie, qui est *iners*, et qui pourrait rester là pendant toute l'éternité, si elle n'était pas déplacée par quelque autre chose. Mais aussitôt que de la matière se meut, nous regardons si ce mouvement est arbitraire et part d'elle. Si nous sommes certains qu'il en est ainsi, nous disons qu'elle est *animée*, que c'est *un animal.* Un animal est donc une matière animée : car la vie est la faculté de se déterminer soi même arbitrairement en vertu d'un principe interne. La matière, comme matière, n'a aucun principe interne d'activité, aucune spontanéité ou faculté de se mouvoir elle-même ; au contraire, toute matière animée possède un principe interne, distinct de l'objet du sens externe, et qui est un objet du sens intime ; c'est en elle un principe particulier du sens interne. Un principe interne de l'activité spontanée n'est que penser et vouloir ; ce n'est qu'à cette condition que quelque chose peut être mû par le sens intime ; ce n'est qu'un principe d'action se déterminant d'après le bon plaisir et l'arbitre. Quand donc une matière se meut, on peut en conclure qu'il y a en elle un semblable principe particulier d'activité spontanée. Mais ce principe, capable de penser et de vouloir, n'est qu'un être qui a connaissance. La matière ne peut se mouvoir que par le moyen d'un semblable principe. Mais ce principe de la matière est l'âme même de la matière. Toute matière vivante ne vit donc pas comme matière, mais elle possède un principe de vie, et est animée. La matière vivante est donc *animée*. Il y a donc chez les animaux un principe de vie pour fondement ; et ce principe, c'est l'âme.

C'est avec ces âmes des animaux et notre âme propre que nous devons établir une comparaison *a priori*, sans recourir à l'expérience, et voir en quoi consiste la différence. Mais si nous devons reconnaître, même *a priori*, des êtres doués de la faculté représentative, d'où tirons-nous des différences qui ne nous sont absolument pas données ? Devons-nous reconnaître des âmes hors de nous, et dont nous n'avons aucune donnée ? — Nous tirons cette différence, et les données qui l'établissent, de nous-mêmes, et du concept moi. Nous ne connaissons notre âme que par le sens intime ; mais nous avons aussi un sens extérieur ; toute différence repose donc sur le sens exté-

rieur et sur l'intérieur. Quand nous nous représentons des êtres *a priori*, nous ne notons pas les différences quant au degré, mais, au contraire, quant à l'espèce. La différence et la comparaison doivent donc reposer sur notre sens tant externe qu'interne. Nous pouvons concevoir des êtres qui soient doués du sens externe, mais privés du sens interne ; ce sont les animaux.

Les animaux auront donc toutes les représentations des sens externes ; ils ne seront privés que de celles du sens interne, qui ont leur fondement dans la conscience de soi-même, en un mot dans le concept du moi. Ils n'auront donc ni entendement ni raison : car toutes les opérations de l'entendement et de la raison ne sont possibles qu'à la condition de la conscience de soi-même. Ils n'auront aucune connaissance générale par réflexion ; ils manqueront de l'identité des représentations, de leurs liaisons quant au sujet et aux prédicats, quant au principe et à la conséquence, quant au tout et aux parties : car ce sont là autant de conséquences de la conscience, de laquelle les animaux sont privés.

Nous pouvons attribuer aux animaux un *analogon rationis*, qui consiste dans des liaisons des représentations suivant les lois de la sensibilité ; liaisons qui sont le principe des mêmes actions que celles qui résulteraient d'une liaison suivant des concepts. Ce n'est donc pas quant au degré, mais quant à l'espèce, que les animaux diffèrent de l'âme humaine : car si les âmes des animaux gagnent si fort en sensibilité, cependant la conscience d'eux-mêmes, le sens intime, n'est pas encore atteint par là. Quoique leur sensibilité soit le principe de phénomènes supérieurs à ceux de même nature en nous, le sens intime ne leur manque pas moins.

Ayant conclu de la nature de l'esprit que tout ce qui est un principe de vie doit aussi vivre, nous devons le reconnaître également des âmes des animaux. De même donc que notre intellectualité dans l'autre monde doit être admise, de même il faut reconnaître aussi la sensibilité dans les animaux ; mais ils ne seront jamais nos égaux. Nous pouvons maintenant concevoir problématiquement qu'il existe des êtres qui n'ont pas de sens intime : car il n'y a là aucune contradiction. Combien n'y a-t-il pas de phénomènes chez ces êtres dépourvus de sens intime, qui s'expliquent par la sensibilité extérieure, sans admettre un sens intime ? La conscience de soi-même, le concept du moi, n'a pas lieu chez les êtres qui n'ont pas de sens intime : nul animal dépourvu de raison ne peut donc penser. Je suis ; de là découle la différence en vertu de laquelle des êtres qui ont ce concept de moi possèdent aussi une *personnalité*.

Il y a personnalité physique, s'ils peuvent dire : Je suis. La *liberté* et l'*imputabilité* en sont aussi la conséquence : c'est la *personnalité pratique*, qui a ses conséquences en morale. Mais si l'on voulait alléguer des phénomènes qui ne s'expliquent que par la sensibilité extérieure, on pourrait très bien expliquer ici toute la psychologie des animaux. Mais comme ceci fait partie de la physique, nous sortirions alors de la psychologie rationnelle. Nous voyons cependant des animaux entreprendre des actions que nous ne pourrions réaliser que par l'entendement et la raison. La sensibilité est donc en nous un état comme dans les animaux, à part cette différence que la leur est bien préférable à la nôtre. Mais nous sommes dédommagés de cette perte par la conscience de nous-mêmes, et par l'entendement qui en est la conséquence. Aussi

ne sommes-nous pas absolument obligés d'admettre de la réflexion chez les animaux ; mais nous pouvons dériver tout cela de la faculté figurative. Nous reconnaissons donc à ces êtres une faculté de sentir, de l'imagination, etc. : mais le tout d'une manière sensible comme notre faculté inférieure, et sans qu'il y ait conscience. Nous pouvons expliquer tous les phénomènes animaux par cette sensibilité extérieure, et par des principes mécaniques de leur corps, sans recourir à la conscience ou au sens intime. Le philosophe ne doit pas, sans cause, multiplier les principes.

Après avoir comparé notre âme avec des êtres qui lui sont *inférieurs*, nous allons maintenant la comparer avec des êtres qui sont *au-dessus d'elle.* Comme nous avons un sens extérieur et un sens intérieur, et que nous pouvons concevoir des êtres qui n'aient que le sens extérieur, nous pouvons aussi, d'un autre côté, en concevoir qui n'aient absolument pas de sens extérieur, qui ne tombent point sous les sens, et qui soient par conséquent immatériels. Nous pouvons donc nous représenter des êtres immatériels, qui soient doués de la conscience d'eux-mêmes. Un être pensant immatériel, qui est doué de conscience (il suit déjà que c'est aussi un être raisonnable) est un esprit. Il faut distinguer de l'esprit ce qui est *spirituel.* Des *êtres spirituels* sont ceux qui, quoique unis à un corps, peuvent cependant continuer d'avoir des représentations, des pensées, des volitions, après avoir été séparés de leur corps. Or, il s'agit de savoir si l'âme de l'homme est un être spirituel ? — Si elle peut continuer de vivre une fois séparée du corps, elle est spirituelle ; et si les âmes des bêtes sont dans le même cas, elles sont également spirituelles. Est esprit l'âme réellement séparée du corps, et qui peut cependant penser et vouloir sans être un objet du sens extérieur. Mais que pouvons-nous savoir *a priori* des esprits ? *Nous ne pouvons les concevoir que problématiquement, c'est-à-dire qu'on ne peut alléguer aucune raison* a priori *pour les rejeter.* L'expérience nous apprend que, quand nous pensons, notre corps se met en jeu ; mais nous n'en voyons pas la nécessité. Nous pouvons très bien nous représenter des êtres qui n'aient pas de corps, et qui cependant soient capables de penser et de vouloir. Nous pouvons admettre problématiquement des êtres pensants, raisonnables, doués de conscience, qui soient immatériels. Quelque chose peut être admis problématiquement, s'il est absolument clair qu'il est *possible.* Nous ne pouvons pas le prouver apodictiquement [1] ; mais on ne peut pas non plus établir que de semblables esprits ne doivent pas exister. L'existence de Dieu même, nous ne pouvons pas la démontrer apodictiquement [2] ; mais personne n'est capable de me prouver le contraire : car d'où tirerait-on une pareille preuve ? — Nous ne pouvons dire de ces esprits qu'une chose : ce qu'ils peuvent faire quand il sont séparés du corps. Ils ne sont pas un objet du sens externe ; ils ne sont donc pas dans l'espace. *Nous ne pouvons rien dire de plus ici, sans tomber dans des subtilités.* La notion d'âmes animales et celles d'esprits supérieurs ne sont qu'un jeu de nos concepts. — En résumé, nous savons par expérience que nous sommes un objet du sens externe et du

1. Les belles preuves de l'existence des esprits que nous avons vues dans S. Thomas, ne sont pas apodictiques. Ce sont des raisons de haute convenance.
2. Sur ce point nous avons vu le contraire.

sens interne. Nous pouvons donc nous représenter des êtres qui n'aient que le sens extérieur, ce sont les animaux ; nous pouvons aussi nous en représenter qui n'aient que le sens intérieur, ce sont des esprits. Si nous nous en représentons qui soient doués de cette double manière de sentir, nous aurons alors des *âmes humaines*.

Nous ne pouvons rien prouver de tout cela, mais simplement l'admettre à titre problématique, puisque l'impossibilité n'en peut pas être prouvée. L'expérience nous enseigne encore d'une manière plus heureuse qu'il y a réellement des êtres (dont nous parlons en psychologie rationnelle) qui ne sont doués que du sens extérieur ; mais qu'il y en ait qui ne possèdent que le sens intime, c'est ce que l'expérience ne peut nous apprendre [1].

Section troisième.

La troisième section de la psychologie rationnelle est relative à l'*union de l'âme avec d'autres choses*.

Nous traiterons d'abord de l'*union de l'âme avec le corps*, ou du commerce de ces deux choses.

Un *commercium* est une détermination réciproque. La dépendance d'une détermination qui n'est pas réciproque, n'est pas un *commercium*, mais une *union*. Cette union unilatérale est celle de Dieu avec le monde. Mais le *commercium* entre l'âme et le corps est une dépendance réciproque de la détermination. Il s'agit donc de savoir d'abord comment un tel *commercium* entre un principe pensant et un corps est possible. (Je ne puis pas dire entre l'*âme* et le corps : car la notion d'âme suppose déjà un commerce.) La raison de la difficulté d'apercevoir ce commerce tient à ce que l'âme est un objet du sens intime, et que le corps est un objet du sens externe. Je n'aperçois rien d'interne dans le corps, et rien d'externe dans l'âme. Aucune raison ne peut comprendre maintenant comment ce qui est un objet du sens intime, doit être un principe de ce qui est un objet du sens externe. Penser et vouloir sont simplement des objets du sens intime. Si penser et vouloir était une force motrice, ce serait un objet du sens externe. Mais comme c'est un objet du sens intime (par conséquent une raison de la détermination intérieure), il est difficile d'apercevoir comment ce peut être un principe de la détermination extérieure. Et comme, d'un autre côté, le mouvement, en tant qu'objet du sens externe, est un principe de la détermination extérieure, il est difficile de dire comment ce peut être un principe des déterminations et des représentations internes. La détermination réciproque entre penser, vouloir et mouvoir, ne peut être aperçue de la raison. Mais cette *impossibilité ne prouve pas du tout l'impossibilité interne de la chose même*. Nous pouvons, au contraire, apercevoir par l'expérience la détermination réciproque entre la pensée, la volonté et le mouvement ; et c'est non seulement ce qui a lieu,

1. La foi nous l'enseigne, et si les philosophes avaient voulu prendre en considération les manifestations des anges et des démons, ils auraient pu voir que l'expérience dit quelque chose sur les esprits

mais toutes les facultés fondamentales nous sont encore données par l'expérience, aucune n'est aperçue par la raison. Nous ne connaissons donc dans un corps que les forces, dont les effets sont des phénomènes du sens externe ; et dans l'âme nous ne connaissons que les facultés, dont les opérations sont des phénomènes du sens intime. Nul donc ne saurait dire comment les forces du sens externe du corps peuvent être des raisons des phénomènes de l'âme, ni comment les facultés de l'âme peuvent être des principes des phénomènes du corps. Non seulement le *commercium* entre l'âme et le corps est difficile à apercevoir, mais aussi le *commercium* entre les corps eux-mêmes. Il est vrai que nous l'apercevons, mais à la condition d'admettre déjà des forces du *commercii*. Quand, par exemple, j'admets l'impénétrabilité, c'est déjà une force fondamentale du *commercii*. Nul être, dont la raison n'est pas intuitive, mais discursive, ne saurait apercevoir cette force fondamentale du *commercii*. Car tous les *systemata explicandi commercium animæ cum corpore* sont encore impuissants et vains. Aucun système ne peut expliquer, en effet, comment la pensée donne naissance au mouvement, et le mouvement à la pensée, par la raison qu'on ne peut apercevoir aucune force fondamentale. C'est avoir suffisamment philosophé déjà, que d'être *parvenu jusqu'à la force primitive*. Tous les *systemata explicandi commercium* aboutissent là, parce qu'ils se figurent que l'influence naturelle est impossible. Mais par rapport à l'âme, les phénomènes font voir que le corps a une influence sur l'âme ; et, réciproquement, que l'âme a la force de mouvoir le corps. Nous n'en pouvons donner aucune raison : car c'est une force primitive, une faculté fondamentale. Le *commercium*, ayant lieu suivant des lois déterminées, est une influence naturelle, et la société est naturelle. Comme on a cru que le *commercium* peut être naturellement impossible, on a mis en jeu un troisième être, et l'on a dit ou comme Leibnitz : Dieu, au commencement, a déjà réglé de telle sorte les actions de l'âme et du corps, qu'elles s'accordent maintenant ; — ou comme Descartes : Dieu, en toute occasion, fait en sorte que l'accord existe entre les deux sortes d'opérations. Mais nous ne savons du *commercium*, soit entre les corps, soit entre l'âme et le corps, qu'une chose, c'est qu'il est possible, parce que toutes les substances n'existent que par une seule : toutes sont donc en société ; mais on n'aperçoit pas *comment* la chose est possible entre l'âme et le corps [1].

L'âme étant *in commercio* avec le corps, on peut se demander maintenant quel est le *siège* de l'âme dans le corps ? Le lieu de l'âme dans le monde est déterminé par le lieu du corps : *mon âme est où est mon corps*. Mais où l'âme a-t-elle son siège dans le corps ? Le lieu du corps dans le monde n'est déterminé que par le sens *extérieur*. Or, l'âme est un objet du sens *intime* ; et, aucun lieu ne pouvant être déterminé par le sens intime, le *lieu de l'âme dans le corps ne peut pas non plus être déterminé* : car aucun rapport extérieur ne peut être déterminé par les actions intérieures. L'âme, ne se percevant que par le sens interne, ne peut pas se percevoir en un lieu,

1. Telle est la situation de tous ceux qui, avec Descartes, ont fait de l'âme et du corps deux substances complètes séparément. Seul le système de S. Thomas ôte ces difficultés : l'âme est la forme du corps, et le composé est une substance unique.

et avoir conscience d'un lieu. Je ne puis pas sentir dans le corps la place où est l'âme : car autrement, il faudrait que je me perçusse par un sens externe, quand cependant je me perçois par un sens interne. L'âme ne peut pas plus se percevoir extérieurement, qu'un œil ne peut se percevoir lui-même. Mais elle peut avoir conscience des parties extérieures du corps, surtout de celles qui contiennent la plupart des causes de ses sensations. Mais la cause de toutes les sensations est le système nerveux. Sans les nerfs, nous ne pourrions rien sentir d'extérieur. Or le cerveau est la racine de tous les nerfs ; dans toute sensation le cerveau est donc excité, parce que tous les nerfs se concentrent dans le cerveau ; toutes les sensations se concentrent donc aussi dans le cerveau. L'âme doit donc mettre le siège de *ses sensations* dans le cerveau, comme étant le *lieu de toute condition* des sensations. *Toutefois, ce n'est pas le lieu de l'âme elle-même,* mais le lieu d'où partent tous les nerfs, par conséquent aussi toutes les sensations. Nous trouvons que le cerveau est en harmonie avec tous les actes de l'arbitre de l'âme. Je sens chaque partie en particulier. Quand, par exemple, je tiens le doigt au feu, j'y éprouve de la douleur ; mais à la fin, toutes les sensations se concentrent de chaque partie du corps dans le cerveau, souche de tous les nerfs : car si les nerfs d'une partie du corps sont coupés, nous n'y sentons plus rien. Le principe de toute sensation doit donc être dans le cerveau. On se figure donc que l'âme a son siège dans le cerveau, afin qu'elle puisse mouvoir tous les nerfs, et en être affectée. Mais nous sentons cependant que le siège de l'âme n'est pas dans le cerveau, et que le cerveau, avec tous ses changements, est en harmonie avec l'âme. C'est ainsi que la tête fait mal par suite de la réflexion. Nous n'apercevons pas le lieu, mais nous concluons seulement que le cerveau est le siège de l'âme, parce que c'est là principalement qu'elle agit. Si nous imaginons dans le cerveau une place qui soit comme le premier principe du tronc des nerfs, principe qui est appelé *sensorium commune,* mais que nul médecin n'a jamais vu, on se demande alors si l'âme réside dans ce *sensorio communi*.

S'y est-elle choisi une toute petite place, d'où elle puisse diriger tout le corps, comme un organiste dirige tout son instrument ? ou bien n'a-t-elle pas de lieu spécial dans le corps, de telle sorte que le corps même soit son lieu ? En admettant que l'âme ait pris une petite place dans le cerveau, d'où elle joue sur nos nerfs comme sur un orgue, nous pourrions croire que si nous parcourions toutes les parties du corps, nous devrions arriver enfin à celle qui est le siège de l'âme. Si donc on retranchait cette place, l'homm pourrait bien encore exister tout entier, mais il manquerait d'un lieu où l'or ganiste pût en quelque sorte jouer de son orgue ; mais c'est là une manièr de concevoir très matérialiste. Si l'âme n'est pas un objet des sens extérieur alors les conditions des intuitions extérieures ne lui conviennent pas. O la condition de l'intuition extérieure est l'espace. N'étant pas un objet (l'intuition extérieure, elle n'est *pas* non plus *dans l'espace ;* seulement el agit dans l'espace ; — et quoique nous disions par analogie qu'elle est dar l'espace, cela ne doit cependant pas s'entendre corporellement. C'est dans même sens que l'on dit de Dieu qu'il est dans une église [1]. Nous disons do

[1]. Dans le monde plutôt. Car dans une église Jésus-Christ y est corporelleme et Dieu, comme Dieu, n'est pas mieux dans une église qu'ailleurs.

en second lieu que l'âme n'occupe aucun endroit particulier dans le corps, mais que sa place dans le monde est déterminée par le corps, et qu'elle est immédiatement unie au corps. Nous n'apercevons pas la possibilité de ce commerce ; nous ne devons pas même poser les conditions de ce commerce telles qu'elles existent pour les corps considérés entre eux, c'est-à-dire par le moyen de l'impénétrabilité : car ce serait faire l'âme matérielle. Assigner à l'âme un lieu et place dans le corps, c'est se contredire, et tomber dans le matérialisme [1].

Voyons maintenant l'*âme dans son commerce avec le corps* quant au temps, c'est-à-dire l'état de l'âme au *commencement* de ce commerce ou à la *naissance,* dans le commerce même ou pendant la *vie,* et à la fin de ce commerce ou à la *mort.*

La vie consiste dans le commerce de l'âme avec le corps ; le commencement et la fin de la vie sont le commencement et la fin de ce commerce : l'un est la naissance, l'autre la mort. L'intervalle, ou la *durée* de ce commerce, est la vie. Le commencement de la vie est la naissance : ce n'est pas le commencement de la vie de l'âme, mais celui de l'homme. La fin de la vie est la mort : ce n'est pas la fin de la vie de l'âme, mais celle de l'homme. Naissance, vie et mort ne sont donc que des *états* de l'âme : car l'âme est une substance simple. Elle ne peut donc être produite quand le corps est formé, ni être dissoute quand il est dissous : *car le corps n'est que la forme* [2] *de l'âme.* Le commencement ou la naissance de l'homme, sa fin ou la mort, ne sont donc que le commencement et la fin du commerce, ou le changement d'état de l'âme. Mais le commencement du commerce ou la naissance de l'homme n'est pas le commencement du principe de la vie, pas plus que la fin de ce commerce ou la mort n'est la fin du même principe : car ce principe ne doit pas son origine à la naissance, et ne finit pas à la mort. Le principe de la vie est une substance simple. Mais il ne suit pas de la substantialité ou de la simplicité que la naissance de l'homme soit le commencement de la substance, ni que la mort de l'homme en soit la fin : car une substance simple ne commence pas et ne finit pas suivant des lois naturelles. La substance reste donc, quoique le corps passe ; et la substance doit exister déjà pour que le corps soit possible [3]. — La substance reste toujours la même ; la naissance, la vie et la mort ne sont donc que différents états de l'âme. *Mais un état suppose déjà une existence :* car le commencement n'est pas un état ; or la naissance est un état de l'âme [4] ; elle n'est donc pas le commencement de l'âme.

Après avoir considéré l'état de l'âme au commencement du commerce entre

[1]. Sans doute, mais ce commerce s'explique en disant que l'âme est la forme du corps.

[2]. S. Thomas dit l'inverse. Mais ici le mot *forme* indique une forme extérieure.

[3]. C'est une erreur. Elle vient de ce que Kant prend l'âme pour la substance et le corps pour un accident, un état de cette substance.

[4]. Alors même que l'on se placerait dans le point de vue de Kant, cette pensée serait une erreur. La naissance ne saurait être un état. Il le dit lui-même : « Le commencement n'est pas un état. »

l'âme et le corps, nous devons maintenant étudier l'âme *avant* le commencement et *après* la fin de l'union, c'est-à-dire son état avant la naissance et après la mort. Entre l'état de l'âme avant la naissance et son état après la mort, il y a parfait accord : car, si l'âme n'avait pas vécu avant son union avec le corps, nous ne pourrions pas dire qu'elle vivra encore après cette union. En effet, si elle naissait avec le corps, elle pourrait aussi finir avec lui : car ce qu'elle doit être après l'union, elle peut, *par les mêmes raisons* [1], l'avoir été avant cette union. Mais nous pouvons aussi conclure de l'état qui suit la mort, état dont nous prouverons l'existence, à l'état de l'âme avant la naissance : car des preuves que nous donnerons en faveur de la permanence de l'âme après la mort, *semble suivre* que nous avons vécu, *avant* la naissance, d'une vie spirituelle pure, et que l'âme, par la naissance, est pour ainsi dire entrée dans une prison, dans une caverne, qui gêne sa vie spirituelle [2]. Mais il s'agit ici de savoir si l'âme, avant la naissance, a eu un usage parfait de ses forces et de ses facultés ; si elle a eu toutes les connaissances expérimentales que nous possédons sur le monde, ou si elle ne les a acquises que par le moyen du corps. Nous répondons que l'âme, pour avoir vécu, avant la naissance, d'une vie purement spirituelle, n'a pas dû pour cela nécessairement jouir du parfait usage de ses forces et facultés, ni avoir du monde ces connaissances empiriques (qu'elle n'a acquises qu'après la naissance) ; il s'ensuit bien plutôt que l'âme, ayant vécu d'une vie spirituelle, a possédé une force spirituelle de la vie, a été en possession de toutes ses capacités et facultés ; mais de telle sorte, que toutes ces capacités n'ont dû se développer qu'à l'aide du corps, et qu'elle n'a eu toutes les connaissances qu'elle possède maintenant sur le monde que par le moyen du corps, et qu'elle a par conséquent dû se préparer, par le moyen du corps encore, à la vie future. *L'état de l'âme avant la naissance était donc sans conscience du monde et d'elle-même* [3].

De l'état de l'ame après la mort.

Il s'agit maintenant d'examiner l'état de l'âme après la mort.

Nous avons ici deux questions à traiter :

1° Si l'âme *vivra* et subsistera après la mort ; et

2° S'il *est de sa nature* qu'elle vive et subsiste, c'est-à-dire *si elle est immortelle*.

Si l'âme vit, il ne s'ensuit pas qu'elle doive nécessairement vivre quant à s

1. Nullement. Ces raisons ne portent pas sur cette condition, que d'ailleurs rie ne constate.

2. C'est la doctrine platonicienne. Il est curieux de constater que Kant est presq toujours platonicien dans sa psychologie, tandis qu'il s'écarte peu d'Aristote dans logique et dans le reste de sa métaphysique.

3. Qu'est-ce qu'une âme sans conscience d'elle-même? — Nous avions vu Ka critiquer et rejeter les preuves de la vérité ; mais il affirmait quand même la vérit Dans ce chapitre il affirme et croit démontrer plusieurs propositions qui sont graves erreurs.

nature : car elle pourrait très bien être conservée vivante par la puissance divine, dans des vues de récompense ou d'amendement. Mais alors, si elle ne vivait que d'une vie *contingente*, il pourrait venir un temps où elle cesserait de vivre ; tandis que s'il est *de sa nature* d'être immortelle, elle doit *nécessairement* continuer d'exister. Nous n'avons donc pas à prouver ici la vie *contingente* de l'âme (qu'elle vivra purement et simplement : c'est ce qui résulte déjà de sa substantialité, puisque toute substance continue d'exister, même la substance corporelle : car quand le bois est brûlé, les parties en sont seulement dissoutes, la substance reste toujours) [1], mais qu'elle est immortelle : l'*immortalité est la nécessité naturelle de vivre.* Ce preuve va beaucoup plus loin (*hat weit mehr auf sich*) que celle de la simple vie contingente, qui peut se faire par un grand nombre d'arguments tirés de la justice, de la sagesse et de la bonté de Dieu. Mais la preuve qui est tirée de la nature et du concept de la chose même est toujours la seule possible ; elle est *transcendentale.* Beaucoup de preuves d'une chose peuvent n'être pas données *a priori.* Les autres arguments allégués d'ailleurs en faveur de l'immortalité de l'âme n'en sont pas des preuves : ils n'établissent que l'*espérance* de la vie future. La preuve de l'immortalité de l'âme, qui est prise de la nature et du concept de l'âme même, se fonde sur ce que la vie n'est autre chose qu'une faculté d'agir en vertu du principe *interne* ou de la spontanéité. Le concept d'âme en général implique déjà qu'elle est un sujet. La spontanéité suppose un principe interne de détermination : elle est la source de la vie qui anime le corps. Et, comme toute matière est sans vie (car c'est là le concept que nous avons de la matière, puisque nous ne la connaissons pas autrement), rien de ce qui appartient à la vie ne peut provenir de la matière. Les actes de la spontanéité ne peuvent pas provenir d'un principe externe, c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir de causes extérieures de la vie : car autrement il n'y aurait pas spontanéité dans la vie. C'est ce qui implique déjà la notion de vie, puisque la vie est une faculté de déterminer les actions en vertu d'un principe *interne.* Aucun corps ne peut donc être cause de la vie : car tout corps étant matière, et la matière étant privée de vie, le corps n'est pas un principe de la vie, mais plutôt un obstacle [2] ; la raison de la vie doit bien plutôt résider dans une autre substance, dans l'âme : ce doit être une raison qui ne repose pas sur l'union avec le corps, mais sur le principe interne de sa spontanéité. Ni le commencement de la vie de l'âme, ni la continuation de son existence, n'ont donc leur raison dans le corps : quoique le corps vienne à se dissoudre, le principe de la vie qui a exercé les actes de la vie indépendamment du corps, et qui doit par conséquent les exercer encore librement après sa séparation d'avec le corps, subsiste donc encore.

La vie dans l'homme est *double :* elle est animale et spirituelle. La vie animale est la vie de l'homme comme homme, et le corps est nécessaire à l'existence et à la vie de l'homme ; l'autre vie est la vie spirituelle, celle où l'âme doit continuer à exercer les mêmes actes indépendamment du corps. Le

1. Ce n'est pas la substance du bois qui reste. La cendre n'est pas du bois.
2. L'expression n'est pas juste. Le corps n'est pas un *obstacle* à la vie, puisque nous voyons tant de corps qui vivent.

corps est indispensable à la vie animale : l'âme y est unie au corps ; elle agit dans le corps et l'anime. Quand donc la machine corporelle se détraque et se décompose, quand l'âme ne peut plus y manifester son activité, la vie animale cesse, mais non pas la vie spirituelle. On pourrait dire cependant que toutes les actions de l'âme, par exemple la pensée, le vouloir, etc., s'accomplissent par le moyen du corps, ce que prouve l'expérience : le corps est donc la condition de la vie de l'âme. Tant que l'esprit représente une âme, l'esprit est en commerce avec le corps, et les opérations de l'âme dépendent aussi du corps : car autrement il n'y aurait pas de *commercium*. Tant que l'animal vit, l'âme est le principe de la vie ; mais le corps est l'instrument, l'organe au moyen duquel les actes vivants de l'âme sont accomplis dans le monde. Quand donc nous considérons deux substances [1] en commerce mutuel, il est impossible que l'une ne soit pas une condition pour l'autre. C'est ainsi, par exemple, que l'âme ne peut pas penser si le corps est malade. Toutes les connaissances sensibles ont leur raison dans le corps, car c'est l'organe des sens : tant que l'homme vit, l'âme doit pouvoir produire ses représentations sensibles par le moyen du cerveau, comme gravées sur une table.

Il en est d'une âme qui est renfermée dans un corps comme d'un corps qui est attaché à une charrette : quand cet homme se meut, la charrette elle-même se déplace ; mais personne ne peut dire que le mouvement provienne de la charrette ; de même les actions ne peuvent pas provenir du corps, mais de l'âme. Tant que l'homme tient à la charrette, son mouvement en devient le mouvement ; s'il en est délié, il pourra se mouvoir plus librement ; c'était donc [2] un obstacle à son mouvement. Mais tant qu'il y est attaché, le mouvement lui est plus ou moins facile suivant la bonté de l'instrument. Quand une fois l'âme est unie au corps, la diminution des obstacles est favorable à la vie ; de même que le mouvement est plus facile quand les roues d'une voiture sont graissées ; mais il serait encore plus facile après que l'on aurait été détaché de la voiture. Une bonne constitution physique est donc favorable à la vie, tant que l'âme est unie au corps, quoique l'affranchissement du corps fût encore préférable : car le corps, étant une matière privée de vie, est par là même un obstacle à la vie ; mais tant que l'âme est unie au corps, elle doit endurer cet obstacle, tout en cherchant à l'affaiblir de toutes les manières. Quand le corps s'en va tout à fait, l'âme se trouve délivrée de ses liens, e commence alors seulement à vivre d'une vie parfaite. La mort n'est donc pa l'anéantissement absolu de la vie, mais un triomphe sur les obstacles à la vi parfaite [3]. C'est ce qui se rencontre déjà dans l'entendement de chacun et dan la nature des choses. La conscience du simple moi prouve que la vie n'e pas dans le corps, mais dans un principe particulier qui est différent du corp que par conséquent ce principe peut aussi subsister sans corps [4], et voir sa v

1. Ici, on nous parle de deux *substances*; plus haut, le corps n'était qu'un état l'âme.

2. Voilà un *donc* fort curieux. Que prouve une comparaison ? surtout si elle cloc de tout point ?

3. La doctrine de S. Thomas est bien plus rationnelle.

4. Non. Cette conséquence n'existe pas. Il faut d'abord établir que ce principe une substance qui se suffit à elle-même.

augmenter par là, loin d'être amoindrie [1]. *Telle est la seule preuve a priori* de l'immortalité de l'âme ; elle est tirée de la connaissance de l'âme, et de sa nature que nous apercevons *a priori.*

Nous pouvons bien encore donner une preuve *a priori*, mais en la dérivant de la connaissance d'un autre être.

Mais quel être connaissons-nous *a priori ?* Nous connaissons par expérience, à la vérité, l'existence de notre âme, mais nous en apercevons la nature *a priori.* L'être que nous pouvons connaître *a priori* doit être absolument nécessaire. Je ne puis connaître des êtres contingents que par le moyen de l'expérience : je n'en saurais rien s'ils n'étaient pas donnés ; mais j'aperçois *a priori* que ce qui est nécessaire doit l'être absolument. Cet être absolument nécessaire est l'être divin. Quand donc nous voulons conclure de la nécessité de cet être divin à l'immortalité de l'âme, nous ne pouvons avoir une semblable connaissance en partant *a priori* de la nature divine : car autrement l'âme devrait être une partie de cette nature. Si donc je ne puis pas avoir cette connaissance en partant de la nature de l'essence de l'âme, quel moyen me reste-t-il alors ? *Réponse :* la *liberté ;* car nature et liberté sont la seule chose qui puisse être connue dans un être. Nous concluons donc de la connaissance de la volonté divine à la permanence nécessaire de l'âme. C'est là une preuve morale, ou (parce que la connaissance de Dieu intervient) une preuve théologico-morale : elle repose sur le fait que toutes nos actions sont soumises aux règles pratiques de l'obligation. Ces règles sont la sainte loi morale. Nous apercevons cette loi *a priori ;* il est dans la nature des actions qu'elles doivent être ainsi et non autrement, ce que nous voyons *a priori*. Mais il s'agit ici particulièrement des intentions. Elles doivent être d'accord avec la sainte loi ; dans ce cas le principe de détermination est lui-même moral. Or toute morale consiste dans l'ensemble des règles suivant lesquelles *nous méritons d'être heureux* quand nous agissons en conséquence. Elle n'est pas une indication des actions qui nous rendent heureux, mais seulement de celles qui nous rendent dignes du bonheur : elle nous enseigne seulement les *conditions* sous lesquelles la félicité peut être atteinte. Je connais ces conditions, cette loi, par la raison ; mais il n'y a dans ce monde aucune voie qui conduise au bonheur par ces actions. Nous voyons que les œuvres qui nous méritent d'être heureux ne peuvent nous procurer le bonheur ici-bas : combien la probité n'est-elle pas obligée de languir ! L'honnêteté ne fait pas avancer beaucoup à la cour. Mais cependant, si, tout en apercevant cette loi, je n'ai aucune promesse, et si je ne puis espérer que mes actions (quoique d'accord avec cette loi) soient jamais récompensées ; si, voyant qu'en la suivant j'ai mérité d'être heureux, et si je ne puis cependant pas espérer de l'être jamais, c'en est fait de la force de toutes les règles morales : elles sont vicieuses, parce qu'elles ne peuvent tenir ce qu'elles promettent. Il semble qu'il vaut mieux alors ne pas s'efforcer de conformer sa vie à cette loi, mais chercher à se procurer autant que

1. Si la comparaison de la charrette était exacte, oui ; mais le cas de l'âme est bien différent.

possible son bien-être dans ce monde. De cette manière, le plus rusé fripon est le plus heureux, s'il est assez habile pour n'être pas puni ; tandis que celui qui tâcherait de mettre sa vie d'accord avec la loi morale, serait un honnête insensé, s'il dédaignait les avantages du monde pour aspirer à des choses que la loi morale lui promet, mais qu'elle ne saurait lui donner.

La théologie ou la connaissance de Dieu vient donc ici au secours : j'aperçois un être absolument nécessaire qui peut me faire participer à cette félicité dont je me suis rendu digne par l'observation de la loi morale. Mais, comme je vois qu'il m'est impossible d'obtenir dans ce monde le bonheur que j'ai mérité, qu'au contraire j'ai souvent dû sacrifier, par ma conduite morale et par ma fidélité à la justice, une grande partie de mon bonheur temporel, il faut donc qu'il y ait *un autre monde*, c'est-à-dire un *état où le bien-être de la créature sera en harmonie avec le bien-faire*. Si donc l'homme admet un autre monde, il doit aussi régler en conséquence ses actions : autrement, il agit comme un scélérat. Mais s'il n'admet *pas* l'autre vie, il agirait comme un insensé en voulant régler ses actions sur la loi qui lui est donnée par la raison : car alors le méchant le plus achevé serait le meilleur et le plus prudent, puisqu'il ne cherche son bonheur qu'ici-bas, par la raison qu'il n'espère point de vie à venir.

Cette preuve morale est pratiquement suffisante pour croire à un état futur. Cependant, pour en être influencé, il faut *avoir déjà* des sentiments moraux ; mais alors on n'a besoin d'aucune preuve, on n'écoute pas même les objections qui sont faites, le sentiment moral suffit. Elle est le mobile de la vertu, et celui qui veut établir le contraire renverse toutes les lois morales et tous les motifs de la vertu : car alors les principes moraux ne sont que des chimères. Toutefois cette preuve n'est *pas suffisante* quant à la spéculation, quant à la justesse logique et à sa mesure : car de ce que nous ne voyons pas le vice puni ni la vertu récompensée en ce monde, *il ne s'ensuit pas du tout qu'il existe une autre vie :* nous ne pouvons pas du tout savoir, en effet, si les vices et les vertus ne sont déjà pas punis et récompensés ici-bas. Il peut se faire que chacun reçoive déjà sa peine sur la terre ; et, quoique les vices et les crimes de quelqu'un nous paraissent au-dessus du châtiment qu'il en reçoit, il est possible que ces crimes qui nous semblent si punissables, soient, grâce au tempéramment, aussi humains, aussi petits que le moindre délit dans un autre homme doué d'un tempérament plus favorable à la vertu. Si, d'un autre côté, nous ne voyons pas l'homme de bien aussi heureux qu'il l'a mérité, c'est que sa vertu était peut-être tellement fortifiée, qu'il n'a pas mérité plus de bonheur [1]. Ne pourrait-on pas nous objecter encore que, tout en admettant une vie future pour que chacun soit récompensé et puni (on pourrait très bien demander aussi pourquoi nous n'apparaissons pas déjà dès maintenant devant le juge divin, pourquoi d'abord il faut mourir. Mais si l'on voulait se laisser entraîner aussi avant dans de semblables questions, on pourrait aussi demander pourquoi le cheval

1. Doctrine très fausse. Loin de diminuer le mérite, la force de la vertu, ou bien, en langage chrétien, la grâce ne fait que l'augmenter.

n'a pas six pieds et deux cornes), on ne doit cependant pas vivre éternellement pour être récompensé ou puni. Quand chacun a reçu sa récompense ou son châtiment, c'en est fait, et la vie est finie : car le rapport de la faute à l'éternité des peines est évidemment trop grand ; c'est la même chose pour les récompenses. La vie peut donc toujours cesser quand tout est récompensé ou puni. De plus, un grand nombre de personnes n'ont pas besoin de paraître au tribunal divin pour être récompensées ou punies, puisqu'elles peuvent n'avoir fait ni bien ni mal, comme, par exemple, des petits enfants qui sont morts de très bonne heure ; des sauvages qui n'ont fait aucun usage de la raison, et qui ne savent rien d'une loi morale. Tous ceux-là ne devraient pas compter pour la vie future d'après la preuve morale ; et quoique les autres y fussent réservés, ce ne serait toutefois que pour le temps nécessaire à la récompense et au châtiment.

Il ne suffit donc pas de prouver que l'âme vivra après la mort ; mais il faut faire voir encore qu'il est de sa nature de vivre, et qu'elle doit *nécessairement* vivre : car autrement, si je dois mourir un jour, ne fût-ce que dans quelques cents ans, j'aime mieux mourir tout de suite que de vivre encore longtemps dans l'incertitude, et de voir la comédie se prolonger.

Aucune durée nécessaire ne peut donc être prouvée par là ; mais il est prouvé par l'argument précédent, tiré de la nature de l'âme et du concept de l'esprit, que l'âme, en vertu de sa nature spirituelle, doit nécessairement durer éternellement. Si donc l'âme, quant à sa nature, est déjà *immortelle*, cela est vrai de tous, et par conséquent des petits enfants et des sauvages : car la nature de toutes les âmes est identique. Mais la preuve morale est une *raison suffisante de la foi*. — Qu'est-ce qui peut maintenant opérer cette foi ? La connaissance d'un être qui récompensera et punira toutes les actions d'après cette loi morale pure et sainte. Celui qui croit cela vit moralement. Cependant le simple concept ne peut pas produire un pareil résultat : cette preuve morale est donc pratiquement suffisante pour un homme d'honneur ; mais un fripon ne nie pas seulement la loi, il en nie aussi l'auteur.

La troisième preuve est la preuve empirique tirée de la psychologie. *En tant que tirée de l'expérience*, elle est prise de la nature de l'âme. Nous cherchons donc si nous ne pouvons pas tirer de la connaissance expérimentale que nous avons de la nature de l'âme un argument. — Nous remarquons, en fait, que les facultés de l'âme se fortifient ou s'affaiblissent en raison directe de l'accroissement ou de l'affaiblissement des forces corporelles : autant le corps perd, autant perd l'âme. Mais il ne s'ensuit pas encore que, si le corps baisse jusqu'à disparaître tout à fait, l'âme doive aussi cesser d'être. Le corps est à la vérité la condition de l'âme animale : aussi la vie animale disparaît avec elle, mais pas toute la vie avec elle. Cette preuve empirique ne peut pas encore établir l'*immortalité* de l'âme. La raison générale pour laquelle nous ne pouvons pas démontrer par les observations et les expériences de l'esprit humain la permanence future de l'âme sans le corps, c'est que toutes ces expériences et observations ont lieu *dans l'état d'union avec le corps :* nous ne pouvons rien observer maintenant en nous que dans cet état d'union. Ces expériences ne prouvent donc pas ce que nous pouvons être *sans* le corps : car elles ont lieu *avec* le corps. Si l'homme pouvait se détacher de son corps,

l'expérience pourrait prouver alors ce qu'il serait *sans* corps. Mais comme une semblable expérience n'est pas possible, on ne peut pas non plus faire voir sans elle ce que sera l'âme sans le corps. Cette preuve empirique a cependant une utilité *négative*, puisque nous ne pouvons tirer de l'expérience aucun argument *contre* la vie de l'âme : car de ce que le corps cesse d'être, il ne s'ensuit pas du tout que l'âme aussi doive avoir une fin. — Aucun adversaire ne peut donc tirer de *l'expérience* un argument qui prouve que l'âme soit mortelle. L'immortalité de l'âme est donc au moins à l'abri de toute objection tirée de l'expérience.

La quatrième preuve est empirico-psychologique, mais tirée de principes cosmologiques ; c'est la preuve par analogie. L'immortalité de l'âme est ici conclue par analogie avec la nature entière. — L'analogie est la proportion des concepts dans lesquels, passant du rapport de deux termes que je connais au rapport du troisième que je connais encore, je tire le rapport du quatrième terme que je ne connais pas. Voici cette preuve en elle-même : Nous trouvons dans toute la nature qu'il n'y a pas de forces, pas de facultés, pas d'organes appartenant à des êtres soit inanimés, soit animés, qui n'aient une certaine *utilité*, une certaine *fin*. Or, nous trouvons dans l'âme des forces et des facultés qui n'ont dans cette vie aucune fin déterminée. Ces facultés doivent donc (puisque rien n'est inutile ou sans destination dans la nature) avoir *quelque part* leur utilité, si elles en manquent actuellement, il doit donc y avoir un état où les forces peuvent être employées ; on doit donc présumer que l'âme est conservée pour une vie à venir, où elle peut appliquer et utiliser ces facultés. Si nous examinons cette thèse avec quelque détail, nous trouvons par l'expérience dans l'ensemble de la nature, que les animaux ne possèdent aucun organe, aucune force, aucune faculté en vain ; que tout en eux a son utilité et sa fin déterminée. Or, on demande si les forces de l'âme humaine sont telles qu'elles trouvent leur emploi en ce monde, ou si elle n'a pas aussi des capacités et des facultés qui n'ont aucun but déterminé, aucune utilité dans cette vie. Si l'on examine bien la question, on se décidera pour l'affirmative de la seconde proposition. Prenons seulement la faculté de connaître : nous voyons qu'elle s'étend beaucoup plus loin que ne l'exigent notre destinée dans ce monde et les besoins de la vie présente : c'est ce que prouvent certaines sciences. La mathématique fait voir que notre intelligence va beaucoup au-delà de notre destinée actuelle. Nous sommes curieux de connaîtr l'entier édifice de la création ; nous recueillons des observations avec beau coup de peine ; notre désir de connaître s'étend à chaque point brillant d ciel, comme le prouve l'astronomie. Or, on se demande si tous ces effor qui ont pour but de satisfaire notre besoin de connaître, sont de la plus min utilité pour notre vie présente. Il est bien reconnu que toutes les scienc qui ont pour objet de satisfaire nos besoins intellectuels sont d'une très faib importance pour la vie terrestre, puisqu'il existe un grand nombre de n tions qui les ignorent, pour lesquelles le système de Copernic est complèt ment indifférent, et qui savent fort bien se passer de ces connaissances. (peut toujours vivre sans ces sciences : le point le plus important de l'astr nomie est précisément celui qui intéresse le moins. La connaissance temps (*Kalender*) et la science de la navigation sont bien les deux parties l'astronomie les plus utiles, mais on pourrait vivre sans cela si la vie de t

être *purement* terrestre. Ce sont là les conséquences du luxe de l'entendement, qui n'ont pas la vie présente pour but. Nous pourrions toujours vivre sans le luxe que nous procure la navigation : notre valeur personnelle ne tient pas à ce que nous soyons couverts de marchandises et de vêtements provenant des régions étrangères ; ce n'est pas là non plus une fin déterminée de la vie. Mais notre passion de connaître va plus loin : l'homme réfléchit, et se demande ce qu'il était avant de naître, ce qu'il deviendra après la mort. Il ne s'en tient pas là : il veut savoir où va le monde, s'il est infini, contingent ou de toute éternité ; et, s'il a une cause, comment il en a été créé. Toutes ces questions sont pour moi sans aucun intérêt dans cette vie : si je n'existais que pour ce monde, à quoi me servirait de savoir d'où je viens, d'où vient le monde, où nous allons, quelle est la cause de ce monde, et comment il a été fait. Toutes ces facultés ne pouvant pas avoir été données en vain, il faut donc qu'elles aient leur utilité dans un autre état. Les fins mêmes qui peuvent être les plus intéressantes dans cette vie, par exemple de savoir comment se fait une bonne bière, etc., etc., paraissent très viles à la conscience, qui fait au contraire le plus grand cas de recherches dont l'utilité positive actuelle est nulle. Il ne serait donc pas seulement inutile, mais encore absurde, d'élever ses facultés au-dessus de sa destinée, de sa fin et de son bien présent ; une autre vie doit donc nous être réservée, où tout cela ait son but et son utilité. Ajoutons que les sciences et les spéculations exigent qu'une partie des hommes travaille, afin qu'une autre partie puisse consacrer plus de temps et de loisir à la recherche de la vérité, sans avoir à s'occuper de la vie matérielle ; si nous n'avions pas une autre destinée, cette inégalité parmi les hommes serait tout à fait en désaccord avec cette vie. L'homme même qui s'adonne aux sciences et à la spéculation néglige un grand nombre d'avantages terrestres : il abrège sa vie et affaiblit sa santé. Ces sciences n'étant pas faites pour notre destinée actuelle, nous devons en attendre une autre où elles auront plus de valeur. Remarquons en outre que la brièveté de la vie ne permet pas de faire *usage* de toutes les sciences et connaissances que l'on acquiert. La vie est trop courte pour perfectionner son talent : quand on l'a exclusivement consacrée aux sciences, et qu'on pourrait faire de celles-ci le meilleur usage, il faut mourir. Si, par exemple, un Newton eût vécu plus longtemps, il aurait plus fait d'inventions à lui seul que tous les hommes ensemble n'en feraient en mille ans ; mais il n'eut pas plutôt cultivé les sciences, qu'il dut mourir. Après lui en vient un autre, qui est obligé de recommencer par l'A, B, C ; et s'il va aussi loin que son prédécesseur, il doit mourir aussitôt. Il en est de même de celui qui vient ensuite. La brièveté de la vie n'est donc pas proportionnée au talent de l'entendement humain. Et cependant, rien dans la nature n'étant fait en vain, ce talent doit être réservé pour une autre vie. *Les sciences sont le luxe de l'entendement ; elles nous donnent un avant-goût de ce que nous serons dans la vie future.*

Si, d'un autre côté, nous envisageons les forces de la volonté, nous trouvons en nous un mobile de moralité et de justice. S'il ne nous avait été donné que pour cette vie, la nature seule aurait bien mieux valu ; tout cela serait inutile si l'âme n'avait pas une destinée ultérieure. Supposez qu'un autre être, un esprit, vienne sur notre terre, et qu'il pénètre par la vue dans le corps d'une femme enceinte : il verrait que le fœtus a des organes, mais qu'il ne

peut pas s'en servir dans l'état où il est ; cet esprit en conclurait nécessairement que cet être en germe est destiné à un autre état dans lequel il pourra faire usage de ses organes. Nous raisonnons de même quand, par exemple, nous voyons une chenille, et que nous nous apercevons qu'elle a déjà tous les organes qui devront lui servir comme papillon ; nous disons qu'elle les emploiera après son développement. L'âme de l'homme est aussi douée de facultés intellectuelles et appétitives, de mobiles et de sentiments moraux, qui n'ont aucune destination suffisante en cette vie. Et, comme la nature ne fait rien en vain, que tout a sa fin, ces facultés de l'âme doivent aussi avoir leur fin déterminée ; et comme cependant il n'en est rien dans la vie présente, elles sont donc réservées pour une vie à venir.

La difficulté qui accompagne cette preuve tient à l'objection suivante : La procréation des hommes est contingente ; il dépend toujours d'eux de vouloir ou de ne vouloir pas se mettre en état de procréer des enfants : c'est une affaire de pure inclination et de caprice. Souvent même des enfants sont procréés d'une manière illicite, lorsque des personnes d'une grande ardeur viennent à se rencontrer. En ce point les hommes pourraient donc aussi bien être disciplinés par l'éducation que d'autres animaux. Or, nulle créature mise au monde par la détermination contingente de ses parents ne peut être destinée à une fin supérieure et à une vie future. Cela serait vrai sans doute si les hommes ne venaient à la vie que par le but de la naissance animale (*durch den Zweck der Thier-Geburt*), qui est fortuit, et ce ne serait pas là une simple objection, ce serait une preuve : mais nous voyons, d'un autre côté, que la vie de l'âme est indépendante de la contingence de la procréation de la vie animale ; qu'elle a déjà existé *avant* cette vie, et que l'existence de l'âme dépend par conséquent d'une destinée supérieure. *La vie animale est donc contingente mais pas la vie spirituelle :* celle-ci pourrait continuer quoique l'âme ne fût pas éventuellement unie au corps. Quand des êtres qui ne seraient pas nés, ou qui n'auraient pas pu naître, ne participeraient pas non plus à la vie humaine, l'esprit qui aurait été développé par le corps pourrait cependant être développé d'une autre manière. Quoique cette réponse à la difficulté ne montre pas encore nettement la chose [1], elle a cependant cette utilité, qu'elle fait voir que l'objection contre laquelle elle est dirigée est sans force, et que nous pouvons être tranquilles dans notre croyance à une vie future.

Quant à la nature de l'état de l'âme dans la vie à venir, on n'en peut rien dire avec assurance, puisque les bornes de notre raison s'étendent jusqu'aux limites des deux vies, mais ne les dépassent pas. — On ne peut donc opposer aux objections possibles que de purs concepts. On demande d'abord si l'âme aura ou n'aura pas conscience d'elle-même dans son état futur. — Si elle n'avait pas conscience d'elle-même, elle serait *morte spirituellement* [2], état qui a déjà été démontré faux par les concepts précédents. Mais si elle n'y a plus conscience

1. Non seulement elle ne montre pas nettement la chose, mais même elle porte faux ; car l'âme n'a pas existé avant le corps, et n'aurait pas existé sans lui. Quant à l'objection, il faut répondre que l'âme est créée par Dieu.

2. Donc, avant la naissance c'était *un esprit « mort spirituellement. »*

de l'existence de sa force vitale, elle est alors dans un *assoupissement intellectuel*, ne sachant où elle est, et ne pouvant pas bien s'accommoder encore de l'autre monde. Mais cette absence de force vitale et de conscience ne peut être prouvée : car l'âme même, étant la force vitale, ne peut être privée de rien de semblable [1].

La *personnalité*, qui est l'affaire principale dans l'âme après la mort, et l'identité de la personnalité, consistent en ce que l'âme sache qu'elle est une personne, et qu'elle ait aussi conscience de son identité : car, autrement l'état précédent serait sans liaison avec l'état qui suivrait. La personnalité peut être entendue *pratiquement* et *psychologiquement : pratiquement*, si des actions libres lui sont imputées ; *psychologiquement*, si elle a conscience d'elle-même et de son identité. La conscience de soi-même et l'identité de la personne reposent sur le sens intime. Or, le sens intime subsiste aussi sans le corps, parce que le corps n'est pas un principe de vie, ni par conséquent la personnalité.

Mais si l'âme a conscience d'elle-même, il s'agit de savoir si elle en a conscience *comme d'un esprit pur, ou comme attachée à un corps organique*. Nous n'en pouvons rien dire de certain. Il y a là-dessus deux opinions :

1° On peut concevoir une restitution de la vie animale, qui peut être ou d'une nature terrestre, ou d'une nature surterrestre (*überirdischer*). Dans le premier cas, mon âme devrait prendre ce corps ou un autre ; dans le second, ce qui serait un passage de cette vie à une autre vie animale, l'âme devrait prendre un corps radieux (*verklærten*). On peut aussi concevoir :

2° Une vie entièrement spirituelle, où l'âme n'aura pas de corps.

Cette dernière opinion est celle que préfère la philosophie [2] : car, si le corps est un obstacle à la vie, et que la vie à venir doive être parfaite, elle doit aussi être *entièrement spirituelle*. Mais, si nous admettons une vie semblable, on peut demander de nouveau : Où est le ciel ? où est l'enfer ? et quel est le lieu de notre destinée future ? La séparation de l'âme et du corps ne doit pas consister dans un changement de lieu. La présence de l'esprit ne peut pas être expliquée localement : car si elle pouvait l'être de la sorte, je pourrais demander si, quand l'homme est mort, l'âme reste encore longtemps dans le corps, ou si elle le quitte aussitôt ; si elle est quelque part dans la maison mortuaire (*in der Stube oder in Hause*) ; combien il lui faut de temps pour faire son voyage soit au ciel, soit en enfer ; ou quelle est d'ailleurs sa demeure. — Mais toutes ces questions tombent quand on n'entend pas et qu'on n'explique pas physiquement la présence de l'âme. Des lieux ne sont que des rapports de choses corporelles, et non de choses spirituelles. L'âme, n'occupant pas de lieu, ne peut donc être conçue dans l'univers corporel ; elle n'y a aucun lieu déterminé ; mais elle est dans le monde spirituel, elle est en union et en rapport avec d'autres esprits. Si maintenant, ces esprits sont des êtres saints et animés de bonnes pensées, et que l'âme jouisse de leur société, elle est alors *au ciel ;* mais si cette société se compose d'esprits méchants, et que l'âme s'y trouve, elle est alors *en enfer. Le ciel est donc partout où existe une*

1. Comment donc en était-elle privée avant la naissance ?
2. Serait-ce parce qu'elle est opposée à la religion ?

pareille société d'esprits saints [1]; mais il n'est, à proprement parler, nulle part physiquement, parce qu'il n'occupe aucun lieu dans le monde, puisque la société qui le constitue n'est pas établie dans l'univers matériel. Le ciel ne sera donc pas l'espace infini qu'occupent les corps célestes, qui paraît de couleur bleue, et qu'il faudrait gagner en traversant les airs si l'on devait y aller. Le ciel est, au contraire, le monde des esprits ; et *être au ciel* c'est être en rapport et en société avec ce monde tout spirituel. L'âme n'*ira* donc pas en enfer si elle a été méchante, mais elle vivra dans le commerce des mauvais esprits, et c'est ce que signifie *être en enfer.*

Nous avons une connaissance du monde corporel par l'intuition sensible, en tant qu'il nous apparaît ; notre conscience est assujettie à l'intuition animale ; le monde actuel est le *commercium* de tous les objets, en tant qu'ils sont perçus par l'intuition sensible actuelle. Mais quand l'âme quitte le corps, nous n'avons plus cette intuition sensible du monde ; nous ne percevons pas alors le monde comme il apparaît maintenant, mais comme il est réellement. La séparation du corps et de l'âme consiste donc dans le *changement de l'intuition sensible en intuition spirituelle; et c'est là l'autre monde* [2]. L'autre monde n'est donc pas un autre lieu, mais seulement une autre intuition. L'autre monde reste le même que celui-ci quant aux objets ; il n'en est pas différent quant aux substances, mais il est *perçu spirituellement.* Ceux qui se représentent l'autre monde *comme* s'il était un *lieu nouveau,* distinct de celui-ci, et où il faudrait être transporté pour s'y trouver, prennent aussi d'une manière physique la séparation du corps et de l'âme, et donnent une explication matérielle de la présence de l'âme. Alors cette présence reposerait sur des conditions corporelles, comme sur le toucher, l'étendue dans l'espace, etc. ; mais alors aussi se présenteraient une foule de questions, et l'on tomberait dans le matérialisme. La présence de l'âme étant spirituelle, sa séparation ne peut consister dans sa sortie du corps pour entrer dans l'autre monde ; mais, l'âme ayant, par le moyen du corps, une intuition sensible du monde corporel, elle aura, une fois affranchie de l'intuition sensible du corps, une intuition spirituelle; et c'est là l'autre monde. — Aller dans l'autre monde, ce n'est donc pas se mettre en communication avec d'autres choses, par exemple aller dans d'autres planètes : car je suis déjà en union avec elles, malgré la distance qui m'en sépare. C'est au contraire rester dans ce monde, mais avoir de tout une intuition spirituelle. L'autre monde ne diffère donc pas de celui-ci quant au lieu; le concept de lieu n'est pas du tout applicable ici. Il ne faut donc pas chercher dans ce monde sensible l'état de béatitude ou le ciel, pas plus que l'état de malheur ou l'enfer, toutes choses que comprend l'autre monde ; mais si je me conduis en honnête homme ici-bas, et qu'après la mort j'aie de toutes choses une intuition spirituelle, et que je me trouve en société avec d'autres justes, alors je serai au

1. La doctrine catholique n'est pas opposée à cette doctrine; mais, si elle l'admet, ce n'est pas pour les raisons que Kant en apporte.

2. Il ne faudrait pas exagérer cette pensée, qui a quelque chose de juste, mais dont les fondements ici sont faux. D'ailleurs, l'âme reprendra son corps, et alors l'intuition sensible pourra revenir.

ciel. Mais si, par suite de ma conduite, j'ai une intuition spirituelle d'êtres dont la volonté est opposée à toutes les règles de la morale, et que je tombe dans leur société, alors je serai en enfer. Cette idée de l'autre monde ne peut être démontrée, je le sais ; mais c'est une hypothèse nécessaire de la raison.

La pensée de *Swedenborg* sur cette matière et tout à fait sublime. Il dit : Le monde spirituel constitue un univers réel particulier ; c'est le *mundus intelligibilis*, qui doit être distingué du *mundo sensibili*. Il dit : Toutes les natures spirituelles sont en rapport entre elles ; seulement la communauté et l'union des esprits n'a pas les corps pour condition ; un esprit n'y sera pas près ou loin d'un autre, mais c'est une union spirituelle. Or nos âmes, en tant qu'esprits, sont en union et en communauté même dans ce monde ; seulement nous ne nous voyons pas dans cette communauté, parce que nous avons encore une intuition sensible ; mais quoique nous ne nous y voyions pas, nous n'y sommes cependant pas moins. Quand une fois l'obstacle à l'intuition sera levé, nous nous verrons dans cette communauté spirituelle, et c'est là l'autre monde ; ce ne sont donc pas d'autres choses, mais les mêmes choses que nous voyons autrement. Quand donc un homme est juste dans le monde, quand sa volonté est bien intentionnée, quand il tâche de pratiquer les règles de la morale, il est déjà dans ce monde en communauté avec toutes les âmes justes et bonnes, qu'elles soient dans l'Inde ou dans l'Arabie ; seulement il ne s'apercevra de cette communauté qu'après avoir été affranchi de l'intuition sensible. De même aussi le méchant est déjà ici-bas en société avec tous les scélérats, qui se haïssent, se détestent mutuellement ; seulement il ne s'y voit pas encore. Mais quand il ne sera plus soumis à l'intuition sensible, alors il s'y verra. Chaque bonne action de l'homme de bien est donc un progrès dans la société des bons comme toute mauvaise action est un pas dans la société des méchants. L'homme vertueux ne va donc pas au ciel, mais il y est déjà dès maintenant [1]; seulement, ce n'est qu'après la mort qu'il s'apercevra qu'il est membre de cette société. De même, les méchants ne se voient pas dans l'enfer, quoiqu'ils y soient déjà réellement ; mais quand ils seront délivrés du corps, ils verront alors pour la première fois *où* ils sont. Terrible pensée pour le méchant ! Ne doit-il pas redouter à chaque instant que les yeux spirituels ne lui soient ouverts ? Ils ne le seront pas plus tôt, qu'il se verra déjà dans l'enfer.

Je n'aperçois point du tout la nécessité des corps pour que cette intuition spirituelle ait lieu [2]. Pourquoi l'âme devrait-elle être encore enveloppée de cette poussière, quand une fois elle en aura été purifiée ? C'est là tout ce que nous pouvons dire pour déterminer le concept de la nature spirituelle de l'âme, de sa séparation d'avec le corps, de la vie future, qui a la double forme du ciel et de l'enfer [3].

Pour achever la psychologie, il faudrait encore traiter des *esprits en gé-*

1. Si c'est là tout le ciel de la philosophie, mieux vaut celui de la religion. Cependant, nous verrons bientôt S. Thomas nous donner, même philosophiquement une idée bien plus consolante du bonheur éternel des bons.

2. Pour si pur, non. Mais pour la félicité complète de l'homme tout entier, oui.

3. Heureusement la religion dit davantage.

néral ; mais nous ne pouvons en connaître, par la raison, qu'une chose, c'est qu'*ils sont possibles*[1].

Il reste cependant à savoir si l'âme, qui se voit déjà spirituellement dans l'autre monde, peut apparaître et apparaîtra dans le monde sensible par des effets sensibles. C'est ce qui n'est *pas possible :* car la matière seule peut être perçue d'une manière sensible, et tomber sous les sens corporels, mais pas l'esprit[2]. Ne pourrais je pas au moins, comme le veut *Swedenborg*, déjà *percevoir ici-bas*, d'une certaine manière, la société des âmes des morts avec mon âme encore unie à mon corps, mais qui, en sa qualité d'esprit, est déjà en communauté avec elles ? — Il y a là contradiction : car il faudrait, pour qu'il en fût ainsi, que l'intuition spirituelle commençât déjà dans ce monde ; mais comme j'ai encore une intuition sensible sur la terre, *je ne puis pas avoir en même temps une intuition spirituelle.* Je ne puis pas être en même temps dans ce monde et dans l'autre ; et cependant, si j'ai une intuition sensible, je suis dans ce monde ; et si j'ai une intuition spirituelle, je suis dans l'autre monde. Mais ces deux états ne peuvent pas exister en même temps[3]. Supposez cependant qu'il fût possible que l'âme pût encore apparaître en ce monde, ou qu'une intuition spirituelle pût avoir lieu dès ici-bas, puisque, après tout, nous n'en pouvons pas démontrer l'impossibilité ; la maxime de la saine raison n'en doit pas moins être pour le contraire. Cette maxime est la suivante : *De n'accorder aucune expérience, aucun phénomène de ce genre ; de rejeter au contraire tout ce dont l'hypothèse est de nature à rendre impossible l'usage de ma raison, à faire disparaître les conditions sous lesquelles seules je puis me servir de ma raison.* Si l'on admettait le contraire, c'en serait fait de l'usage de ma raison dans ce monde ; *alors un grand nombre d'actions pourraient être attribuées aux esprits*[4]. Mais il est inutile d'insister sur ce point, puisqu'on voit déjà par expérience que quand un malfaiteur rejette la faute de ses actions sur un esprit mauvais qui l'aurait poussé au mal, le juge ne tient aucun compte de cette excuse[5]. S'il faisait autrement, il ne pourrait point punir un tel homme. Disons encore, en général, *qu'il n'est nullement conforme à notre destinée présente de nous soucier beaucoup de la vie à venir ; mais que nous devons, au contraire, remplir notre vocation actuelle, et attendre en ce qui regarde l'autre monde.* L'affaire principale est que nous nous conduisions ici-bas d'une manière juste et morale, de façon à mériter d'être heureux dans la vie future. Il est absurde qu'un simple soldat s'occupe de l'état de commandant ou de général ; il pourra prendre pareil souci quand il sera parvenu à cette dignité.

La Providence nous a caché la vie future, et ne nous a laissé qu'une faible espérance, mais qui est bien suffisante pour nous porter *à nous en rendre dignes ;* ce que nous ferions avec moins d'ardeur si nous connaissions déjà par anticipation la vie à venir[6].

1. S. Thomas a démontré plus que cela.
2. Ce n'est pas une raison. Un esprit peut produire des effets sensibles qui le manifestent.
3. Qui le prouve ?
4. Et si les faits prouvent qu'il en est ainsi, que dire ?
5. Pauvre raison. Il y a eu des possédés, et il y en a encore.
6. Qu'est-ce à dire ? La vie à venir serait-elle de peu de valeur ?

L'affaire capitale est toujours la moralité ; c'est la chose sainte et inviolable que nous devons protéger ; c'est aussi le fondement et le but de toutes nos spéculations et de toutes nos recherches. C'est *là* qu'aboutissent toutes les spéculations métaphysiques. *Dieu* et l'*autre monde*, tel est le but unique de toutes nos investigations philosophiques ; et si les notions de Dieu et de la vie à venir ne se rattachaient pas étroitement à la moralité, elles seraient inutiles.

OBSERVATION

Nous avons pris la Psychologie de Kant dans ses *Leçons de métaphysique*, parce que c'est là seulement qu'il a donné une psychologie rationnelle. Son *Anthropologie*, qui n'est qu'une série d'observations sur les facultés de l'homme en général, sur ses opérations et sur les conditions corporelles de ces différentes opérations, pourrait être mise à la suite du précédent traité sans faire double emploi ; mais l'espace nous manque pour cela.

Nous n'avons pas besoin de donner ici la critique de la Psychologie de Kant : nous l'avons fait dans des notes nombreuses placées au bas des pages, et nous avons trouvé plus d'erreurs à relever que dans ses autres ouvrages.

En résumé on peut dire que la psychologie de Kant est toute platonicienne, quoique l'auteur la traite avec ses propres vues et d'une manière neuve.

SYSTÈMES MODERNES

TOUCHANT LA CRÉATION ET LES CRÉATURES

ET PRINCIPALEMENT L'AME HUMAINE

La création étant l'action par laquelle Dieu produit tout ce qui est, et, par là-même, l'origine des êtres, les systèmes sur la création sont intimement liés avec les systèmes sur Dieu. Ainsi l'*athéisme* suppose que le monde existe par lui-même, et que, si les parties sont changeantes, le tout a toujours existé et demeure. Le *matérialisme* et le *naturalisme* sont au fond la même doctrine. Les trois écoles contemporaines dont nous avons exposé un peu plus longuement les théories sur Dieu, le *scepticisme critique*, le *positivisme* et le *panthéisme idéaliste*, se retrouvent ici encore au sujet de la création, avec les mêmes principes et les conséquences qui en découlent.

Kant lui-même ne nie pas la création et la conçoit d'une manière assez exacte, comme on a pu le voir, dans les pages qui précèdent ; mais ses disciples ne se sont pas toujours tenus sur ce point aussi près de la vérité. La *critique* de Kant avait jeté un doute théorique sur la réalité objective du monde, et les postulats de la raison pratique qui lui suffisaient, à lui, pour croire à l'expérience sensible, n'ont pas pu retenir ni convaincre ses partisans, et plusieurs ont cru pouvoir et devoir considérer le monde comme une illusion. Dès lors plus de création réelle, plus de créatures proprement dites, plus de substances, mais seulement les *phénomènes subjectifs* qui s'offrent à notre esprit et qui s'offrent dans l'ordre qu'exigent les lois de l'esprit. C'est le *subjectivisme* absolu, présenté diversement par Fichte et Schelling. Ce système n'est plus guère à craindre aujourd'hui : il a à peu près disparu de la scène philosophique.

Mais comme fruit naturel du subjectivisme, il nous reste le positivisme.

Le *positivisme* croit ne pouvoir constater que des phénomènes ; il rejette toute conception métaphysique qui le mènerait à la recherche et à l'affirmation d'une substance, sujet et cause de ces phénomènes. C'est ainsi que nous l'avons vu laisser de côté la question de l'existence et de la nature de Dieu. Il laisse, par là-même aussi toute recherche sur la matière et sur l'âme comme sujets et comme causes de ces mêmes phénomènes. Il n'a donc rien à dire sur la création. Un phénomène est déterminé par d'autres phénomènes, et ceux-ci par d'autres indéfiniment. Il n'accepte pas le principe de raison par lequel le genre humain tout entier avait toujours affirmé, avec Aristote, que dans l'ordre des causes on ne saurait remonter à l'infini, et qu'il faut une cause première de tous les effets constatés par l'expérience. Le *positivisme* ne veut pas faire de métaphysique, mais les *positivistes* en font bon gré mal

gré. Ils se font une idée de la matière, de la substance et de la cause. Il est vrai qu'en cela, ils s'efforcent de rester dans l'expérience, mais ils font intervenir malgré eux les principes de raison, et, rejetant, ou ne voulant pas examiner le *substratum* des phénomènes, ils ont cependant une théorie de la matière et même de la substance. La substance est pour eux *le tout* des phénomènes ; elle n'est pas un être à part et distinct des phénomènes, elle n'est pas non plus, à ce qu'ils disent, la *somme* pure et simple des phénomènes, comme on voudrait le conclure de leurs dires, mais sans renfermer aucun élément qui ne soit un phénomène, elle serait *le tout* des phénomènes, avant leur distinction par l'analyse. Cette théorie est obscure. Voici comment l'expose M. Taine.

Après avoir cité quelques paroles de Jouffroy, pour montrer comment ce philosophe conclut à la notion de notre âme, être simple, immatériel, sujet et cause des phénomènes spirituels, et dont l'étude doit être l'objet de tous les efforts de la psychologie, parce que, dit Jouffroy, cette cause est plus importante que ses effets, M. Taine ajoute : « Nous pensons exactement le contraire, et nous ne croyons pas que l'âme soit distincte des idées, sensations et résolutions que nous remarquons en nous. Notre avis est que les idées, sensations et résolutions, sont des tranches ou portions interceptées et distinguées dans ce tout continu que nous apppelons nous-mêmes, comme le seraient des portions de planche marquées et séparées à la craie dans une longue planche. Nous ne disons point pour cela que le moi soit la collection ou l'amas des idées, pas plus que nous ne disons que la planche est la collection et l'addition des morceaux de planche. Dans la planche comme dans le moi, le tout précède les parties ; le tout est sujet ou substance, les parties sont attributs ou qualités. Mais, si tous les morceaux étaient enlevés, il n'y aurait plus de planche ; et si toutes les idées, sensations, résolutions disparaissaient, il n'y aurait plus de moi. Si vous en voulez une preuve, considérez le sens du verbe, vous verrez que *toujours et partout* où il se rencontre, l'attribut est une qualité, un abstrait, une portion du sujet. Cette pierre est pesante, la matière est étendue, cette plante végète, le soleil est brillant : dans toutes ces phrases, l'attribut est un membre séparé du sujet. L'étendue est une portion du tout qu'on appelle matière ; la pesanteur est une portion du tout qu'on appelle pierre ; la végétation est une portion du tout qu'on appelle plante ; l'éclat est une portion du tout qu'on appelle soleil. Donc, quand vous dites : je souffre, je jouis, je pense, je veux, je sens, la sensation, la résolution, la pensée, la jouissance, la souffrance exprimées dans le verbe sont des portions du sujet *je* ou *moi*. Donc nos modifications sont des portions de nous-mêmes. Donc le moi n'est point une chose distincte, autre que les opérations et modifications, cachées sous elles, durable en leur absence. Vous avez été trompé par les mots. On vous a présenté une planche, et vous avez dit successivement, en parcourant successivement les divisions tracées à la craie : « Voici un carré de la planche, voici un rectangle de la planche, voici un losange de la planche. J'ai beau avancer, je trouve toujours la planche invariable, identique, unique, pendant que ses divisions varient. Donc elle en diffère ; elle est un être distinct. On pourrait ôter le carré, le losange, le rectangle et toutes les divisions sans la toucher. » Par ce raisonnement, vous avez

ramené la science à l'étude du sujet nu, et vous lui avez donné pour objet un être qui n'existe pas. »

« De là, plusieurs méprises, et entre autres l'étude des facultés. Par un raisonnement semblable, vous avez distingué ces facultés des faits, et vous les avez changées en choses réelles, forces actives attachées autour de la substance invisible, créatrices de faits visibles. A l'instant elles ont pris une importance énorme. Les faits n'ont plus été considérés que comme un moyen de le découvrir. Quelles sont-elles ? Y en a-t-il trois ? Y en a-t-il quatre ? Comment agissent-elles les unes sur les autres ? Comment sont-elles liées à la substance ? Comment un fait les détermine-t-il à agir ? Un homme d'esprit, votre unique successeur [1], a passé sa vie à en distinguer vingt-cinq ou trente, à compter les trente ou quarante inclinations primitives, à démêler en nous l'instinct de monter sur les lieux élevés. La science s'est encombrée de questions scolastiques. Vous l'aviez conduite hors du chemin dans une broussaille ; elle y est encore ; les physiologistes, à qui l'on parle de psychologie, se mettent à rire, citent Molière, l'opium qui fait dormir, parce qu'il a une vertu dormitive ; l'homme qui perçoit les objets extérieurs, parce qu'il a la faculté appelée perception extérieure ; l'âme qui ressent l'émulation, parce qu'elle apporte en naissant un penchant à l'émulation ; l'esprit qui connaît les objets infinis, parce qu'il possède la raison, faculté de l'infini. Plusieurs fois nous avons eu honte, et si vous causiez souvent avec des médecins, vous seriez aussi embarrassés que nous. — Donc, selon vous, il n'y a que des faits et des apparences, point d'essences ni de causes. — Au contraire. Seulement nous ne les mettons pas au même endroit que vous. Certains faits sont la cause des autres ; certains faits sont l'essence des autres. Il y a des essences et des causes ; mais ces essences et ces causes ne sont que des faits. Tout le mouvement de la science consiste à passer des faits apparents aux faits cachés, des faits produits aux faits producteurs. » (TAINE. *Les philosophes classiques du* XIXe *siècle en France, p. 250-253*).

Dans ce passage, M. Taine a l'intention d'exprimer nettement sa doctrine, et il a conscience d'y avoir réussi. Il faut savoir gré à un auteur d'une pareille disposition d'esprit. En effet, ce qu'il dit est très clair, et puisqu'il pense avoir manifesté par là toute sa théorie, nous saurons à quoi répondre. Nous allons le faire aussi brièvement que possible.

D'abord, cette théorie est nettement positiviste : elle ne connaît, n'affirme que des faits, des phénomènes. Elle va un peu plus loin que certains positivistes qui ne veulent pas entendre parler de substance, ni de cause. Elle accepte les mots, à condition qu'ils ne signifient rien de ce que nous entendons par ces mots. La substance n'est pas distincte des opérations ou modifications, elle n'est pas une chose durable sous les phénomènes changeants. Cette théorie est donc vraiment positiviste, et la plus modérée des théories positivistes. Si nous en montrons la fausseté, nous aurons renversé le positivisme.

« L'âme n'est que le tout de ses sensations, idées et résolutions, comme la planche n'est que le tout de ses morceaux. Le tout précède les parties.

1. Damiron. Voyez notre *Hist. de la Philosophie*, p. 462.

— Dans la planche, oui ; mais est-il vrai que le tout des sensations, idées et résolutions qui se produisent successivement dans la vie d'un homme précède chacune de ces sensations, idées et résolutions ? — « Le tout est sujet, les parties sont attributs. » — Qui jamais s'est avisé de dire que la planche est le sujet des morceaux qu'on en peut faire, et que ces morceaux sont les attributs de la planche ? Une sensation n'est pas une partie du moi, mais le moi tout entier sentant. Ce qu'on appelle partie dans un tout est quelque chose que l'on peut séparer, et cela de telle sorte que les parties continuent à être après leur séparation, mais le tout n'est plus. Il n'est donc pas exact de dire que l'attribut est un membre séparé du sujet. — « La pierre est pesante, la plante végète. » — Ce que signifient les mots pesante et végétant ne saurait être séparé de la pierre ou de la plante. Il n'est donc pas vrai que la pesanteur soit une *portion* du tout qu'on appelle pierre, ni la végétation une *portion* du tout qu'on appelle plante. Il en est de même pour l'âme ; la sensation, la pensée, la résolution ne sont nullement séparables du moi. C'est donc employer une expression très fausse que de dire : « Nos opérations sont des portions de nous-mêmes ». Dans la planche, au contraire, les morceaux sont séparables, et il est clair que la planche n'est que le tout de ses morceaux, sans en être la somme. Mais qui donc a jamais pensé que « l'on pourrait ôter successivement tous les morceaux d'une planche sans toucher à la planche », et sans qu'elle cessât d'être la planche ? Au contraire, il n'est pas besoin du plus petit raisonnement pour sentir et comprendre que nos modifications changent tandis que nous nous restons nous-mêmes. La comparaison est donc fausse, et la doctrine qu'on en tire est fausse aussi.

Il y a un sophisme caché sous cette pensée : « Si toutes les idées, sensations, résolutions disparaissaient, il n'y aurait plus de moi ». Fut-il jamais un métaphysicien qui, en distinguant la substance de ses attributs, ait prétendu que la substance existe quelquefois sans aucun attribut ? qu'une substance en acte, resterait substance en acte sans aucune opération ? On a beau jeu à combattre ses adversaires en leur prêtant des doctrines absurdes qu'ils ont toujours combattues, loin de les soutenir. D'abord, il est certain que sans aucune sensation, ni pensée, ni résolution, le moi ne se percevrait pas lui-même ; en ce sens il disparaîtrait certainement. Il n'est pas aussi évident que le moi ne puisse pas rester un certain temps sans éprouver aucune sensation, ni pensée, ni volition ; et cela parce que le souvenir de ce qui se passe en nous pendant le sommeil nous échappe le plus souvent et que dès lors l'expérience est insuffisante pour établir que nous perdons quelquefois pour un temps la conscience de nous-mêmes ou que nous ne la perdons jamais. Les opinions sont diverses à ce sujet parmi les philosophes, et nous croyons que la difficulté vient de ce que notre âme est la forme de notre corps, et qu'en cet état elle ne pense qu'à l'aide des organes comme instruments. De plus, étant la forme du corps, elle le fait vivre, et si, par suite de certaines conditions physiques des organes, l'âme n'éprouvait pour un temps aucune sensation, elle continuerait néanmoins de faire vivre le corps, et cette fonction suffit pour permettre à quelques-uns de concevoir l'âme sans conscience d'elle-même. Il n'en serait pas de même pour une intelligence séparée : la supposer sans conscience d'elle-même serait la supposer sans activité, et par suite comme n'exis-

tant pas. Avec cette distinction et cette réserve, nous pouvons renverser la comparaison de M. Taine et montrer le vide de son argument.

La planche peut être oblongue, carrée, ronde, etc. ; mais ôtez-lui toute forme, la planche disparaît. De même l'âme peut éprouver successivement diverses sensations, avoir diverses pensées, prendre diverses résolutions, et avant tout elle est le principe de la vie du corps ; mais ôtez-lui toute sensation, toute pensée, toute volition, toute opération ou modification quelconque : il n'y a plus d'âme. S'ensuit-il qu'elle ne soit que le tout de ses modifications ? Nullement ; pas plus que la planche n'est le tout des diverses formes qu'elle peut avoir. En effet, sous chacune de ces formes, la planche est tout entière, comme sous chacune de ces modifications l'âme est tout entière. Ces modifications ne sont pas des portions du moi, pas plus que les diverses formes de la planche entière ne sont des portions de cette même planche. Les conclusions tirées d'une comparaison fausse n'existent plus.

Il n'est donc pas vrai que la recherche de la substance aît ramené la science à l'étude du sujet nu ; et s'il est vrai de dire que le sujet nu n'existe pas, c'est-à-dire qu'aucun sujet n'existe sans modifications, il n'en est pas moins vrai que le sujet est quelque chose de distinct des modifications, quelque chose qui demeure tandis que les modifications changent.

La substance étant constatée, non pas séparable de tout fait, mais séparable de chacun des faits, et par là-même distincte de tous les faits qu'elle peut subir ou produire, il n'y a pas de méprise à étudier les facultés, ou les puissances par lesquelles la substance est passible de ces faits ou capable de les opérer. Appeler à son aide les plaisanteries de Molière, peut-être bien appliquées à certains philosophes de son temps, ce n'est pas apporter des raisons. Aucun philosophe digne de ce nom n'a jamais dit : « L'âme sent parce qu'elle a la faculté de sentir ». Ils ont tous dit : L'âme sent parce que les corps extérieurs modifient le corps dont elle est la forme et par là-même la modifient elle-même. Mais, pour que cette modification ait lieu, ne faut-il pas qu'elle soit possible ? Cela ne revient-il pas à dire que, pour être modifiée, l'âme a besoin d'être modifiable. Est-ce que tout corps brûle ? est-ce que tout corps est fusible, malléable, ductile ? Les physiciens positivistes ne disent-ils pas avec tous les autres : Le bois est combustible, le plomb est fusible, le fer est malléable, l'or est le plus ductile de tous les métaux ? Ces propriétés des corps sont-elles donc si différentes des facultés de l'âme ? Pour fondre un corps sou l'action de la chaleur, il faut qu'il soit fusible ; pour que l'âme sente il fau qu'elle soit capable de sentir. Où donc est la méprise ?

Les médecins rient ! Mais que disent-ils donc de plus ? Ils donnent la qui nine aux fiévreux, parce qu'ils ont vu qu'elle arrête la fièvre, en d'autres ter mes parce qu'ils attribuent à la quinine la propriété d'arrêter la fièvre. E nous serait-il permis de leur demander pourquoi l'opium fait dormir ?

Il vous plaît d'arrêter la science aux faits ; il nous plaît d'aller plus loin Vous affirmez que « les essences et les causes ne sont que des faits » ; qu « certains faits cachés sont la cause des faits apparents ». Il est certain qu' faut un fait pour en produire un autre. Si la plante ne végète pas, elle r produira pas de fruit ; si elle ne se nourrit pas, elle ne pourra pas végéte si elle ne reçoit pas dans toutes ses parties la sève nourricière, elle ne nourrira pas ; si les sucs n'arrivent pas à ses racines, la sève ne montera pa

si l'eau n'imbibe pas la terre et si la chaleur n'en détermine pas l'ascension, les sucs ne pénètreront pas dans les racines ; si le soleil n'est pas présent de temps en temps sur l'horizon, il n'y aura ni pluie ni chaleur ; si la terre ne tourne pas devant le soleil, ou si le soleil ne tourne pas autour d'elle, il n'y aura plus de jour pour l'une de ses surfaces, partant plus de chaleur, plus de pluie, plus du suc, plus de sève, plus de nourriture, plus de végétation, plus de fruits. Parfaitement, direz-vous sans doute, voilà des faits engendrés les uns par les autres.— Certainement. Mais dites-moi où serait le mouvement de la terre devant le soleil, s'il n'y avait ni terre ni soleil. Où serait la pluie sans eau ? Où monterait la sève, sans sève et sans plante ? Qu'est-ce qu'un fait sans sujet ? Un fait est le fait de quelque chose. Vous arrêtez la science aux faits ; nous allons, nous, jusqu'à l'être qui les subit ou les produit. Vous ne voulez connaître que le fait de sentir ; nous voulons connaître l'âme qui sent, qui pense et qui veut.

En réfutant le positivisme de M. Taine, nous avons réfuté à plus forte raison les autres positivismes qui ne veulent pas même savoir s'il y a des substances et des causes, et par suite ne veulent pas savoir si nous avons une âme. Car il y a divers positivismes, peut-être autant que de positivistes. Ils s'accordent en ce point qu'ils ne veulent voir que des faits. Un ou plusieurs faits réunis en *déterminent* un autre ou plusieurs. Tous les autres points de doctrine varient avec les individus. Mais il y a un autre point cependant, où, sans le dire, sans avoir l'air de s'entendre, et sans que la logique de leur système les y mène, ils se rencontrent cependant à peu près tous : c'est que tous les faits sont matériels, même la pensée et la volonté. En vain l'observation et l'analyse, qu'ils prétendent pratiquer mieux que nous, leur montrent-ils dans la pensée et dans la volonté des conditions qui n'ont rien de commun avec le temps et l'espace, avec l'étendue et le poids, avec la cohésion moléculaire ou l'assimilation : rien n'y fait. Ils veulent étudier le penser et le vouloir dans les nerfs et dans le cerveau ; il mesurent la durée de la perception, de la détermination ; ils pèsent la quantité de phosphore que consume un cerveau pour chacune de ses pensées.

Sous tous ces rapports l'*école empirique anglaise*, qui semble tenir aujourd'hui le sceptre de la psychologie, dont elle prétend faire une science à part, indépendante de la philosophie, sous tous ces rapports, disons-nous, cette école est parfaitement positiviste, quoiqu'elle en pense, et malgré les protestations de quelques-uns, qui, comme Stuart Mill, croient se faire absoudre du positivisme en montrant qu'ils ne suivent pas en tout Auguste Comte. Sans doute ils ne le suivent pas lorsqu'il veut faire du positivisme une religion, dont le Dieu c'est l'humanité, et à laquelle il prétendait donner un culte, des sacrements et des prêtres. Ils ne le suivent pas tous non plus dans sa classification des sciences. Mais, avec lui et comme lui, ils déclarent la guerre à la métaphysique et à toute religion surnaturelle ; avec lui et comme lui, ils se prétendent seuls savants, et ils appellent *la science* la méthode qu'ils suivent et les lois qu'ils ont reconnues ; avec lui et comme lui, ils ne veulent connaître que des faits et des faits matériels.

Après cela, il est inutile de montrer les conséquences funestes du positivisme en psychologie. Il est clair que là où il n'existe que des faits déterminés par d'autres faits, il n'y a pas de liberté. Dès lors que devient la loi mo-

rale ? Il est clair qu là où l'âme n'est que la totalité des phénomènes corporels, du moment que ces phénomènes ne sont plus, il n'y a plus d'âme, et que, dès lors, elle ne saurait être immortelle. Par conséquent plus rien à attendre au-delà du tombeau. Donc il faut jouir de la vie, et *per fas et nefas* se procurer des satisfactions pendant qu'on le peut.

Ces conséquences les positivistes ne les admettent pas en théorie, et, ce qu'il y a de plus étonnant, peu d'entre eux les font passer à la pratique. Tant il est vrai que, dans l'homme, souvent, le cœur vaut mieux que la tête.

Mais l'école s'affirme, elle écrit beaucoup, elle occupe des chaires nombreuses, elles fait des livres, elle rédige des journaux, elle parle au nom de *la science*, elle publie quelques découvertes physiologiques ou autres, elle impose au vulgaire par ce prestige du savant ; le vulgaire ne la comprend pas et ne démêle pas le fond de sa doctrine, mais il suit l'exposition des faits, il croit les affirmations qui sont à sa portée, il en tire les conséquences, souvent plus étendues que chez les auteurs eux-mêmes, et il ne croit plus à la liberté, il ne croit plus à l'immortalité, il ne croit plus à la religion, et il renonce à la morale. Ceci n'est plus une simple critique : c'est, hélas, de l'histoire, et de l'histoire contemporaine.

Cependant, si le principe positiviste est mauvais et si ses conséquences sont plus mauvaises encore, les travaux des positivistes et particulièrement de l'école anglaise sont précieux. Avec une patience digne d'un meilleur but, ils nous font des recherches, des observations, ils constatent des faits, ils les pèsent, les mesurent, les prennent dans leurs plus petits détails, les suivent dans toutes leurs variations, dans leurs enchaînements, leur présence simultanée ou leur absence ; et si les lois qu'ils en déduisent sont souvent hâtives et peu exactes, ils nous fournissent des matériaux sur lesquels nous pourrons travailler pour faire progresser la véritable science ; celle qui ne néglige aucune espèce de faits, qui analyse les faits intellectuels aussi bien que les faits physiques ou physiologiques, qui, dans la recherche de l'origine d'un fait, ne s'arrête pas à la constation du fait qui l'a déterminé, mais qui va par delà chercher sous le fait la substance et la cause, sous la pensée et la volition l'âme intelligente, libre et immortelle, sous les phénomènes cosmiques la matière et les formes des substances et qui par delà les phénomènes, la matière et l'âme, cherche le Créateur de toutes ces choses, Dieu.

Jusqu'ici nous n'avons suivi le positivisme que dans son premier principe et c'est ce seul principe que nous avons démontré faux.

Il faudrait maintenant l'attaquer dans son principal instrument de ruine le *transformisme*, imaginé par Darwin. Nous en avons déjà parlé assez longuement, dans le traité de Dieu. Il ne serait donc pas nécessaire de le traite de nouveau.

Mais il se présente ici une question spéciale, et tout à fait à sa place dans ce traité. En essayant d'établir que les espèces dérivent les unes des autres, les plus parfaites des moins parfaites, le transformisme n'a qu'un but celui de faire admettre comme une doctrine scientifique que l'homme n'est qu'une bête qui s'est perfectionnée elle-même et a ainsi acquis peu à peu la parole et l'intelligence.

Pour cela les darwinistes appellent à leur aide la chimie, la physique, l'or

ganographie végétale, l'ostéologie, la physiologie, etc., etc., et essayent de constater : 1° que la vie n'est qu'une combinaison chimique ; 2° que les conditions physiques, géographiques et climatériques influent sur l'être vivant au point de lui donner une vie spécifiquement différente ; 3° que certains caractères individuels se transmettent par l'*hérédité* et finissent par devenir spécifiques ; 4° que, dans la *lutte pour la vie*, les plus forts font périr les plus faibles, et qu'ainsi l'espèce va toujours progressant par cette *sélection naturelle ;* 5° que le besoin rend les animaux industrieux, et qu'en employant certains organes à un travail nouveau ils les développent et finissent par leur donner une forme nouvelle. C'est ainsi qu'ont surgi successivement chez différents animaux les pattes, les ailes, les cornes, la queue, le poil, les dents même, etc., etc. C'est par l'usage qu'il a fait de ses quatre membres que l'ancêtre du singe a fini par changer ses griffes en doigts, et avoir le pouce opposable aux quatres autres. De même, c'est par l'habitude de marcher uniquement sur ses membres postérieurs que l'ancêtre de l'homme, singe ou autre animal analogue et supérieur déjà au singe, a fini par avoir des pieds très différents des mains. Plusieurs d'entre eux vont même jusqu'à affirmer très sérieusement : 6° que le désir de plaire à sa femelle a fair acquérir au rossignol son chant, au paon sa belle queue aux couleurs variées, tandis que le même *sentiment* a donné aux femelles de plusieurs animaux des formes plus gracieuses. L'un assure que les papillons se sont donné des couleurs si vives en voyant les couleurs des fleurs ; un autre que les fleurs ont reçu leurs couleurs par l'entremise des papillons. Tout cela c'est la *sélection sexuelle.*

Le sens commun se révolte en entendant de pareilles affirmations, mais leurs auteurs parlent si sérieusement, ils le font avec une telle assurance, qu'on est bien obligé d'examiner leurs preuves.

Or, ils n'ont pas de preuves ; ils n'ont pas même des probabilités. Tout au plus dans quelques cas ils font entrevoir une certaine possibilité. Mais le plus souvent leurs théories se présentent comme impossibles, plus souvent comme contradictoires, plus souvent encore comme opposées aux faits. Ceux qui ont pris la peine de leur répondre au nom de la science, et par des faits de même ordre que ceux sur lesquels ils voudraient s'appuyer, ont surtout montré des faits qui contredisent toutes ces théories et les rendent impossibles.

Mais quand les transformistes arriveraient à prouver que les choses *ont pu* se passer comme ils le disent, serait-il logique de conclure de cette possibilité au fait lui-même. *Tout* ce que nous connaissons des choses naturelles constate la *fixité des espèces*. *Jamais* on n'a vu une espèce en engendrer une autre. Il faudrait donc démontrer rationnellement que les choses *ont dû* se passer ainsi, et que ces transformations étaient *nécessaires*. Or c'est ce qu'on ne fera jamais.

Ils disent qu'il faut de longs siècles pour opérer une de ces transformations et que comme notre histoire des sciences ne remonte qu'à un peu plus de deux mille ans, il n'est pas étonnant qu'on n'en ait jamais constaté. Mais la géologie ne nous présente pas seulement les espèces qui datent de deux mille ans ; nous y voyons celles qui parurent les premières. Or, la géologie ne donne aucun signe de transformation. Si la chose s'est opérée si lentement, il a dû exister beaucoup d'animaux qui se trouvaient dans la condition inter-

médiaire entre une espèce et une autre : il devrait donc y avoir beaucoup de fossiles dans ces conditions. On n'en a jamais présenté un seul.

Par exemple, la girafe, disent-ils, a acquis son long cou à force de s'étendre pour brouter les rameaux des arbres. Ils ne disent pas quelle est l'espèce qui a eu cette bonne fortune ; mais, chèvre, antilope, cerf ou chameau, la bête intermédiaire dont le cou s'allongeait devrait se trouver avec un cou plus long que celui de son espèce et moins long que celui de la girafe. Le poisson volant a fini par changer en ailes ses nageoires et par les couvrir de plumes pour se soutenir plus longtemps en l'air ; il faudrait donc nous montrer quelques poissons ayant des nageoires plus développées avec des commencements de pattes.

On en trouvera peut-être à force de chercher. Et c'est sur de pareilles raisons que l'on s'appuie pour affirmer résolûment, et au nom de la science, que jusqu'à ce jour le genre humain s'est trompé ; que le principe de finalité, par lequel la raison affirme que l'ordre, dans un effet, suppose une cause intelligente et un dessein préconçu, est une immense erreur ; que l'oiseau n'a pas des ailes afin qu'il vole, mais qu'il a produit lui-même ses propres ailes à force de voler ; que les carnassiers ont des dents canines, non pas afin qu'ils puissent manger la chair, mais qu'ils les ont peu à peu conformées ainsi en mangeant de la chair ; enfin, et c'est là l'unique conclusion que l'on poursuit, que, si l'homme pense et parle, ce n'est pas parce qu'il a une âme intelligente, mais que son corps, vil amas de matière, sans autre principe vital que la forme et la disposition de ses organes, a fini par acquerir la faculté de penser et de parler, en pensant et en parlant. Mais où sommes-nous donc? Est-ce un rêve ? Hélas ! non : c'est une triste réalité. On affirme tout cela ; on l'affirme non seulement sans preuve, mais contrairement à toutes les preuves ; et on appelle cela *la science !*

Nous arrêtons ici cette exposition déjà très longue de la psychologie positiviste. Le lecteur pourra trouver d'autres détails sur cette école et sur ses adeptes dans notre *Histoire de la Philosophie.* Il y verra que cette école, et principalement l'école anglaise, poursuit le but d'expliquer la pensée, la mémoire, l'imagination, les sentiments et la volonté par le fait unique, qu'elle appelle l'*association*. Il y verra encore que tous ces psychologues et presque tous les psychologues contemporains distinguent les facultés de l'âme comme Cousin, puisqu'ils font rentrer tous les faits de l'âme dans trois ordres distincts : *sentir, connaître* et *agir*, ou soit *émotions*, *connaissances* et *volitions.* Si après cela ils ne disent pas tous que l'âme a trois facultés : la *sensibilité*, l'*intelligence* et la *volonté*, c'est que les positivistes ne veulent pas qu'il soit question des *facultés* plus que de la *substance.*

En France la doctrine officielle consacre cette division des facultés de l'âme qu'elle tient de Cousin ; elle emprunte à Reid sa théorie de la connaissance, à Cousin encore sa théorie de la raison, à l'école anglaise ses théories sur l'association, à Kant ses critiques sur la liberté, à Descartes sa théorie de l'âme distincte du corps comme deux substances unies par un lien qu'elle

n'a pas su trouver, et à tous les philosophes catholiques leur doctrine de l'immortalité de l'âme. C'est, comme on le voit, un amas de choses diverses, un vêtement fait de morceaux mal cousus, un mélange sans consistance parce qu'il est sans unité. Cela pour les écoles.

Mais, à côté de l'enseignement officiel le Positivisme a des adeptes nombreux parmi ceux qui visent au titre de savants, et le Matérialisme lui-même, revenu de l'Allemagne, où la France l'avait envoyé au commencement de ce siècle, se montre sans pudeur et sans retenue, affirmant que la vie est une combinaison chimique, que la pensée est une secrétion du cerveau, que le vice et la vertu sont des produits comme le sucre et le vitriol [1].

Enfin le *Panthéisme idéaliste*, pour lequel, selon les principes que nous avons fait connaître plus haut, tout n'est qu'une idée, estime que l'âme est la seule réalité, mais une réalité qui n'est elle-même qu'une idée, l'idée du monde et de Dieu. Cette âme, en tant qu'idée, est la substance et la cause de tous les phénomènes qui nous affectent, elle est la matière avec tous ses mouvements, elle est la sensation, la pensée, la volonté, sous toutes leurs formes ; mais, sous cet aspect, elle n'est rien, car il faut, pour la concevoir, faire abstraction de toutes les modifications spécifiques ou individuelles des phénomènes sensibles intellectuels ou volontaires ; mais elle se réalise dans chacune de nos sensations, de nos pensées, de nos déterminations, et alors elle n'est plus rien qu'une modification d'un instant, et n'a plus rien de cette permanence substantielle, de cette action causatrice qu'elle présente dans son idée abstraite. On voit que la différence entre ce système et le positivisme est bien faible, si on le considère dans ses dernières conclusions. Partis de deux points opposés, et suivant des routes différentes, ces deux systèmes arrivent aux mêmes conclusions : il n'y a de réel que les phénomènes ; la substance et la cause ne sont que des idées sans réalité. Il y a pourtant une différence essentielle entre ces deux doctrines, relativement à la conception des phénomènes. Le positivisme conçoit les phénomènes comme quelque chose de réel en soi, qui n'a *peut-être* pas besoin de support pour exister, ou dont la totalité fait toute la subsistance, toute la causalité ; le panthéisme idéaliste ne voit dans tous ces phénomènes matériels ou autres que des manifestations de l'idée universelle, sans autre réalité que le perpétuel *devenir* de cet *être-néant* qui est toujours, parce qu'il a toujours quelques formes, mais qui n'est jamais, aussi, parce qu'il n'est jamais tout à la fois et n'arrive jamais à épuiser la série complète de ses manifestations. Les conséquences morales, disons mieux immorales, de ce panthéisme se-

[1]. Cette dernière phrase, citée textuellement, n'avait pas chez son auteur le sens qu'on lui donne aujourd'hui. Il voulait dire seulement que l'homme est vicieux ou vertueux selon les influences qu'il reçoit de tout ce qui l'entoure.

raient beaucoup plus effrayantes que celles du positivisme, si ses adeptes voulaient être logiques jusqu'au bout. En effet, le positivisme est obligé, d'après ses principes, de compter avec les lois des phénomènes, qui ne dépendent pas de lui et de faire encore quelque bien en employant, selon leurs lois, les forces de la nature. Le panthéisme idéaliste, au contraire, d'après ses principes mêmes, n'a qu'à laisser l'idée faire son évolution, et, quelque désordonnée qu'elle apparaisse, la tenir toujours pour excellente, en accepter tous les caprices, en admirer même toutes les divagations, tous les dévergondages ; car tout est bien du moment que c'est l'évolution de l'idée. D'ailleurs, nous connaissons la logique de ce système ; c'est la synthèse de la thèse et de l'antithèse, c'est l'identité du oui et du non, de l'être et du néant, du bien et du mal. Mais cette même logique offre au système son contre-poison, car elle l'empêche de conclure ; le bon sens, si caché qu'il soit, demeure encore plus fort que le système, et ses adeptes parlent encore de morale et prescrivent des devoirs souvent semblables à ceux que nous tirons de la vérité.

Voilà les systèmes les plus en vogue aujourd'hui au sujet du monde et de l'âme. On pourrait, à ce sujet, répéter, dans un autre sens, la parole de S. François de Sales, et dire : « Ils sont comme les champignons ; les meilleurs ne valent rien ». On ne saurait trop répéter, en effet, que nos philosophes, même spiritualistes, même chrétiens, imbus des doctrines de Descartes, des doctrines de Kant, souvent sans s'en douter, ou au moins sans s'apercevoir des erreurs qu'ils y ont puisées, poussés, d'ailleurs, en différents sens par la lecture des philosophes de notre siècle et des livres des savants dans la science des corps, ont fini par se faire une philosophie formée de pièces et de morceaux, où l'erreur s'allie souvent à la vérité, et que l'éducation philosophique de notre siècle est à reprendre par la base.

Heureusement un mouvement qui date déjà de quelques années a poussé un certain nombre d'esprits vers une étude plus sérieuse du moyen-âge ; de la littérature et des beaux-arts de cette époque on a passé à l'histoire et à la philosophie, et on a fini par reconnaître une partie des richesses contenues dans les œuvres d'Aristote et de S. Thomas. On les a mieux étudiées, on les a mieux comprises, on y a aperçu chaque jour de nouveaux trésors, et les esprits commençaient à être mûrs pour cette rénovation philosophique, quand l'encyclique *Æterni Patris* est venu donner à tous l'impulsion qui jusque là ne s'était fait sentir qu'à un petit nombre. On reviendra donc aux doctrines de l'Ange de l'école, et l'erreur cèdera la place à la vérité.

C'est donc avec joie que nous pouvons terminer cette rapide revue de la psychologie contemporaine par un résumé succinct de la psychologie solidement thomiste, et, d'ailleurs, au courant de la science contemporaine, du P. Cornoldi. Ces excellentes *Leçons de Philosophie scholastiques*, publiées en italien en 1874 et traduites en 1878 (Paris, Lethielleux, fort vol. in-12), dont nous avons déjà donné un extrait résumé, pour la physique générale, et dont nous allons donner ici la physique particulière résumée aussi, offrent l'exposition la plus claire, la plus exacte et en même temps la plus appropriée aux esprits modernes, de la philosophie de S. Thomas.

PHYSIQUE PARTICULIÈRE

DU R. P. CORNOLDI

(RÉSUMÉ)

PREMIÈRE PARTIE. — *Des minéraux*

I. — DE L'ESSENCE ET DES OPÉRATIONS DES MINÉRAUX.

On appelle minéral tout *corps inorganique*. Les minéraux se divisent en simples et en composés.

Conclusion première. — Une substance minérale individuelle ne peut opérer sur elle-même. — En effet, si la forme substantielle qui l'informe opérait sur la matière, cette forme, ayant une opération propre, aurait un être propre, ce qui ne peut convenir à une forme immatérielle. D'autre part, on ne peut admettre qu'une partie du minéral agisse sur une autre partie, puisque le minéral est dans toutes ses parties homogène. Le minéral est donc incapable d'action immanente, il ne peut avoir qu'une action transitive sur d'autres substances. De plus : 1° l'opération doit avoir lieu entre des être dissemblables ; 2° entre les minéraux, il peut y avoir attraction. (Voyez la *Physique rationnelle*, n° 13.

Conclusion 2°. — Le minéral ne peut se perfectionner ni se détériorer lui-même..

Conclusion 3°. — La substance minérale individuelle, considérée indépendamment des autres, est physiquement incorruptible.

Conclusion 4°. — Il y a plusieurs espèces de substances élémentaires. — En effet, si les substances élémentaires étaient homogènes entre elles, elles ne pourraient exercer aucune action les unes sur les autres ; elles ne pourraient constituer des substances composées d'espèce différente. Les nouvelles observations accroissent toujours le nombre des substances indécomposables, élémentaires. — On ne peut présenter comme une invention récente la méthode de l'analyse et de la synthèse, puisque Aristote et S. Thomas l'ont indiquée. Un illustre savant, le docteur Frédault, démontre que les anciens ne prenaient pas la terre, l'eau, l'air, le feu pour des corps simples, pour les véritables éléments. Pour eux « la terre est, dit-il, le principe solide ; l'eau, le principe aqueux ; l'air, le principe gazeux ; le feu, le principe subtil ou le fluide impondérable. C'était une idée très juste. »

Conclusion 5°. — Le nombre des espèces des substances élémentaires est déterminé en lui-même. En effet, celles qui existent formellement en elles-mê-

mes sont certainement en nombre déterminé ; et comme tous les composés le sont aussi, il faudra en dire autant des substances élémentaires qui y sont virtuellement contenues.

Conclusion 6[e]. — *Dans les êtres inorganiques, il y a une différence essentielle entre les simples agrégats et les corps composés.* — Les agrégats, en effet, s'obtiennent par le simple mélange et les corps composés par la combinaison chimique. Dans les agrégats, les substances qui les constituent, sont contenues formellement ; virtuellement, dans la substance composée. Le corps composé est essentiellement un ; l'agrégat est une collection de plusieurs substances individuelles continues. Cette continuité n'exclut pas les pores, pourvu que ce soient des pores non discontinuants.

II. — De l'extension diverse des minéraux.

Conclusion première. — On ne peut admettre comme thèse que diverses substances sous un égal volume réel ont une égale quantité de matière. — En effet, ce n'est nullement démontré.

Conclusion 2[e]. — *On ne peut admettre comme hypothèse que diverses substances sous un égal volume réel aient une égale quantité de matière.* — En effet, cette hypothèse est contraire à la croyance universelle des hommes ; elle se prête si mal à l'explication des phénomènes qu'elle semble entièrement contraire aux faits. Pourquoi, dans un vase qui se remplit d'eau par le fond, et à la partie supérieure duquel se trouve de l'hydrogène, les interstices de celui-ci, qui, dans l'hypothèse, doivent être très grands, ne laissent-ils pas l'eau pénétrer ? Et, si l'on suppose les atomes, soit de l'éther, soit de l'hydrogène en mouvement, ce mouvement devrait se communiquer aux parois internes du vase et à la surface de l'eau. — Les états de la substance corporelle sont au nombre de quatre : 1° l'état solide, 2° l'état liquide, 3° l'état gazeux, 4° l'état éthéré.

Conclusion 3[e]. — *L'opinion de l'immutabilité de l'extension ou du volume réel, pour une même substance dans les divers états où elle peut se trouver, ne saurait être défendue comme thèse.*

Conclusion 4[e]. — *Cette même opinion ne peut être admise comme une bonne hypothèse.* — Si on l'admet, les atomes de l'éther doivent être à une distance mutuelle étrangement grande ; et la diffusion de la lumière, dans le système des ondulations, est impossible, sans admettre l'action à distance. Si, en admettant cette hypothèse, on admet aussi que la substance éthérée remplit tous les espaces laissés vides par les substances, nous aurons : 1° manque de vide, 2° une densité presque égale partout, 3° l'impossibilité du mouvement. Comment, dans cette hypothèse, expliquer le gonflement d'un ballon, la permanence de ce gonflement et son élévation dans l'air ?

III. — Distinction entre la condensation et la compénétration. — Production des cristaux.

Conclusion première. — Le changement d'extension qu'éprouvent les substances en changeant d'état, c'est-à-dire la diminution de volume, n'entraîne

pas avec soi la compénétration, mais seulement la condensation. — La compénétration de deux corps n'est pas naturelle. Mais la compénétration d'une substance par elle-même n'est pas incompréhensible : la compénétration de la substance en elle-même aurait lieu tout d'abord, et, ensuite, de là viendrait qu'elle ne demanderait plus la même extension relative et locale qu'elle exigeait d'abord. D'ailleurs, c'est de la condensation que nous avons ici besoin. La compénétration signifie l'occupation simultanée d'un même espace par plusieurs corps, en sorte que chacun d'eux l'occupe tout entier ; la contdensation entraîne avec soi une simple *contraction*, et, pour cela il suffit qu'un point du corps vienne occuper le lieu *laissé libre* par un autre poin du même corps qui l'occupait auparavant. La possibilité de cette contraction repose sur ce principe qu'on peut concevoir une quantité toujours diminuée sans jamais être détruite ou réduite à un point mathématique. Ne pouvant concevoir d'abord la contraction et ensuite le *transport local*, beaucoup de gens admettent une simple transposition des atomes qui est une vraie compénétration. Mais, dans la condensation, il y a d'abord la contraction dans l'entité elle-même, ensuite la translation de chaque particule : ce qui la fait différer de la compénétration. — A la doctrine de la *porosité* nous répondrons qu'il y a la condensation et la raréfaction improprement dite que produit le changement des pores ; mais qu'il y a aussi la *condensation propre* et la *raréfaction propre* produite par un vrai changement d'extension de la substance corporelle. De plus, 1° l'expérience ne nous démontre pas l'existence exclusive d'atomes entourés de vide ou d'éther ; 2° il n'y a aucune raison pour admettre la possibilité et même l'existence de très petites substances continues plus grandes ; 3° de ce qu'un très grand nombre de corps se laissent traverser par d'autres substances, on ne peut pas toujours inférer qu'il y eût auparavant dans ces corps des pores : ce phénomène peut s'expliquer par une vraie condensation.

La cristallisation est une agrégation d'atomes symétriques qui constituent un tout symétrique. Elle a lieu seulement dans les solides *inorganiques non vivants.*

Conclusion 2ᵉ. — *Le cristal doit être formé par des atomes, qui ont une figure régulière déterminée.* — En effet, le cristal est un pur agrégat, et une réunion d'atomes de différentes figures sans ordre serait incapable de produire constamment un cristal ordonné. Si l'on place une substance fluide continue cristallisable dans les conditions qui pussent déterminer sa condensation vraie mais tranquillement, cette substance se rétrécira en chacun de ces points physiques et se divisera en un très grand nombre de parties solides. Mais, la cause du rétrécissement opérant sur elle uniformément dans toutes ses parties, ces divisions se feront très régulièrement. De plus, dans l'attraction mutuelle des atomes, la position naturelle qu'ils prennent étant déterminée par les centres de leurs abstractions, cette position sera régulière.

DEUXIÈME PARTIE. — *Des plantes,*

IV. — Concept général de la vie.

La vie est l'opération immanente d'une substance que, pour cette raison, on appelle vivante. — Il faut distinguer trois sortes d'opérations : 1° L'opération propre de l'instrument qui se fait par une force extrinsèque, non permanente, mais transitoire et accidentelle. 2° L'opération transitive, qui consiste en ce que les substances non vivantes, sans qu'une partie meuve l'autre, se transportent tout entières vers les les autres substances, et, parvenues en contact avec ces dernières, opèrent sur elles : dans cette opération, l'être agissant n'a point de lui-même acquis la forme de son opération, ne se meut point lui-même, tend à une fin à laquelle il ne se détermine pas seul. 3° L'*opération immanente*, propre aux vivants. Dans cette opération l'agent a en lui-même le principe et la forme de son opération, il se meut lui-même. Il peut aussi opérer sur les autres substances d'une manière transitive. La vie est donc l'*opération immanente.* On dit de celui à qui elle est due et qui ne l'a point, qu'il en est privé. On n'appelle pas vivantes toutes les substances douées d'une puissance éloignée à avoir la vie, comme l'aliment. Comme il y a trois vies, la végétative, la sensitive et l'intellective, il y aura de même une triple mort, non seulement dans des sujets divers, mais aussi dans le même sujet.

Conclusion première. — L'unité substantielle est essentielle au vivant. — En effet, la vie étant une opération immanente, le principe et le terme de cette opération se doivent rencontrer dans l'être qu'on appelle vivant : ce qui ne peut se faire sans l'unité substantielle.

Conclusion 2e. — Un agrégat de plusieurs substances ne peut être vivant.

1er *corollaire.* — Si une plante, une brute, un homme sont regardés comme composés d'une multitude d'atomes, il répugne que ces êtres aient la vie. En effet, la vie ne peut se trouver dans le tout qui n'est qu'un agrégat de substance, ni dans chaque atome, puisque les atomes, étant homogènes en eux-mêmes, ne peuvent avoir qu'une opération transitive. — Mais, les atomes peuvent se réunir par la puissance qu'ils ont de constituer une unité particulière. — Si cela signifie que tout atome par sa propre puissance tend à opérer vers un terme auquel tendent aussi les autres atomes, il y a unité de terme, mais non de principe. Si cela signifie que chaque atome tend vers ceux qui l'entourent pour former une agrégation d'atomes, il y a autant de substances que d'atomes, puisqu'aucun ne reçoit une perfection intrinsèque, pour que tous réunis, ils puissent composer un objet ordonné.

Enfin, le système mécanique, comme conséquence nécessaire de ses principes, nie l'existence de toute substance corporelle vivante.

2e *Corollaire.* — La substance corporelle vivante doit essentiellement être *organique ; sinon* elle serait homogène et ne pourrait opérer sur elle-même.

3e *Corollaire.* — La substance corporelle vivante doit être *continue ;* sinon, elle ne serait qu'un agrégat de substances *discrètes.* D'ailleurs, si une

petite substance peut être un atome, il en sera de même pour une grande et très grande.

4e *Corollaire.* — Toutes les substances, placées entre la superficie d'un corps vivant, mais non jointes à sa substance, ne sont pas vivantes, ni parties intégrantes du vivant.

Des divers degrés de la vie.

Conclusion. — Les degrés de la vie sont au nombre de cinq.

1° *Les plantes.* — Elles n'acquièrent pas par elles-mêmes la forme de leur opération, ne connaissent pas la fin vers laquelle elles agissent, ni leur opération, si sage qu'elle soit.

2° *Les brutes.* — Elles acquièrent dans leur imagination les fantômes des choses qui servent de forme à leur opération, peuvent changer de lieu, mais ne se déterminent pas à elle-mêmes la fin de leurs opérations.

3° *L'homme.* — Il acquiert de plus les formes immatérielles de ses opérations, se détermine sa fin et y tend librement.

4° *Les intelligences séparées de la matière.* — Elles reçoivent immédiatement de Dieu leurs espèces et connaissent par intuition ; mais leur science leur vient du dehors.

5° *Dieu.* — Son opération immanente n'est pas distincte de sa nature.

Sa vie est nécessaire et éternelle. Toutes les choses existantes et possibles sont vie en Dieu et la vie même de Dieu.

Le mouvement est, en général, le passage de la puissance à l'acte. Dans l'être vivant créé il y a des distinctions réelles entre les différentes puissances et entre les puissances et les actes. Mais en Dieu il y a seulement un acte pur ; le mot vie ne peut donc s'appliquer à Dieu qu'analogiquement

VI. — Définition descriptive de la plante.

a) *Génération de la plante.* — Une goutte d'eau naît de la combinaison d'un peu d'hydrogène avec un peu d'oxygène. Mais la plante naît d'une semence produite par l'union de deux principes, l'un actif, l'autre passif, qui sont fournis par le même individu ou par deux. La *fovilla,* humeur visqueuse du *pollen*, renferme le principe actif. Elle se rend en cette partie de l'ovule qu'on nomme *micropyle*, où se trouve le principe passif. Là se fait la fécondation, d'où résulte la semence parfaite.

b) *Augmentation de la plante.* — La goutte d'eau croît *appositione*, *non augmento*. La plante croît par une véritable augmentation de *sa substance même*. Il y a des plantes dont les parties séparées peuvent, en des circonstances favorables, conserver la vie et croître : c'est que, étant une en acte, cette plante est multiple *en puissance.*

c) *Nutrition de la plante.* — La plante elle-même change en *sa propre substance* les diverses substances étrangères qui se trouvent en contact avec elle. Ces sucs, absorbés par la racine et modifiés à l'intérieur de la plante, vont se épandre jusqu'à l'extrémité des feuilles, où ils trouvent l'acide carbonique

dont ils prennent le carbone et abandonnent l'oxygène, mais seulement à l'action de la lumière. La nutrition se fait par l'allongement des cellules, ou bien par la formation de nouvelles cellules à l'intérieur des anciennes.

Il est à remarquer que les savants ont trouvé les opérations des plantes mystérieuses, pour n'avoir pas reconnu en elle un vrai principe de vie.

d) Organisme de la plante. — L'*entité* des parties de la plante n'est pas homogène, mais variée, et toutes concourent au même but. La science moderne n'est jamais parvenue à voir *une solution de continuité* dans la substance vivante de la plante. Ayant un principe actif de vie dans sa forme substantielle, elle doit avoir la *continuité* substantielle du tout qui ne s'oppose pas à la variété des organes, ni même à la *distinction* des cellules, mais seulement à leur *séparation actuelle.*

e) Durée de la plante. — A la différence des substances organiques qui ont une durée indéfinie, les plantes ont la jeunesse, l'âge adulte et la vieillesse que suit la mort.

VII. — De la substantialité et de l'être vivant.

Conclusion première. — *L'être vivant est une substance.* — Aux opérations dont nous venons de parler il faut un principe. Ce principe ne peut être un accident, puisque l'accident n'opère pas par sa propre puissance. Donc il sera substance.

Conclusion 2e. — *L'être vivant est une substance une.* — 1° Il est clair que l'ordre, ne résultant point d'une disposition simple, uniforme et matérielle de divers objets réunis entre eux, mais formant un entrelacement de moyens variés et très compliqués dans leur position et leurs opérations, il est clair, dis-je, que cet ordre est le produit d'un principe unique. Cette variété se trouve dans la plante, et tout y tend à une seule fin, la perfection et la conservation de l'individu et de l'espèce. Donc, ou le principe vital de la plante est un, ou bien il y en a plusieurs, et ceux-ci, par la communication de leurs pensées, s'uniront pour constituer et faire agir la plante : la seconde hypothèse est insoutenable.— 2° Du germe de la plante génératrice sort une plante identique en nature avec la première. Donc, celle-ci concourt tout entière à la formation du germe. — 3° Enfin la plante est : ou bien une substance vivante, et alors le principe de vie est un ; ou bien un agrégat de plusieurs substances vivantes, et alors pour chaque substance le principe de vie est unique, mais cette multiplicité de substances est contraire à l'unité de fin nécessaire à la plante ; ou bien un agrégat d'une substance non vivante et d'une substance vivante, et alors cette dernière seulement est le principe de vie ; ou bien un agrégat de substances non vivantes, et alors, par leurs mutuelles attractions, elles ne pourraient produire qu'un être semblable aux cristaux ou aux autre substances organiques. — Tous ces raisonnements nous font apercevoir clairement la fausseté du concept du vivant exposé dans les systèmes mécanique et dynamique.

Ici l'auteur répète ce qu'il a dit dans les chapitres précédents sur sa manière d'entendre la porosité et sur la continuité de la plante.

VIII. — Définition essentielle de la plante.

Conclusion première. — La substance vivant de la vie végétative n'est pas un esprit. — En effet, les opérations propres des végétaux sont matérielles, et la plante est divisible. Et on ne peut se figurer l'esprit comme distinct de cette non-substance appelée vivante, qu'il dirigerait, car les opérations vitales sont essentiellement immanentes, et ne sauraient venir du dehors.

Conclusion 2°. — La substance vivant de la vie végétative n'est pas seulement la matière première. — La matière première ne peut exister sans un acte substantiel.

Conclusion 3°. — La substance vivant de la vie végétative n'est pas seulement une forme matérielle. — La forme matérielle ne peut exister hors de la matière.

Conclusion 4°. — La substance vivant de la vie végétative est une substance composée de matière première et d'une forme substantielle matérielle. — En effet, cette substance doit être composée de matière et de forme, et cette forme doit être matérielle, n'ayant pas d'opérations propres.

Conclusion 5°. — La forme substantielle de la plante diffère essentiellement de la forme substantielle des êtres inorganiques. — Toute forme substantielle unie à la matière la perfectionne et la place dans une espèce déterminée.

La forme substantielle de la plante la perfectionne substantiellement ; donc la plante vivante diffère substantiellement de la plante non vivante. Par la forme substantielle, le composé est capable d'opérations immanentes, opérations qui exigent un organisme. La forme substantielle de la plante peut donc se définir : 1° *Actus primus corporis organici in potentia vitam vegetativam habentis ;* 2° *principium quo planta vivit.* On dit *principium quo*, parce que la forme est la partie par laquelle le suppôt opère.

Corollaire. — La plante est une substance composée de matière organique et d'une forme substantielle qui est le principe de la vie végétative. De cette essence dérivent la puissance nutritive, l'augmentative et la générative. Comme toutes les formes, celle de la plante est accompagnée de tendances particulières qui la portent à tous les objets qui lui conviennent. De là cette force avec laquelle la plante attire les sucs qui lui sont nécessaires, brise les murailles qui l'empêchent de croître, rapproche son pollen de l'ovule. Enfin, l'ordre des fibres, des feuilles, des fleurs, etc., tout se réunissant dans l'unité de but, c'est une chose admirable, étonnante !

IX. — Concept général de l'ame.

D'après l'étymologie, le mot âme signifie souffle. Dans plusieurs expressions, il signifie principe de mouvement. Le mouvement des plantes, des brutes et de l'homme étant très évident, on appela âme son principe.

Aristote dit : *Anima est actus primus corporis naturalis organici potentia vitam habentis ;* 2° *Anima est in quo vivimus et sentimus et movemur et intelligimus primo.* — 1° L'*acte premier* de la matière lui donne l'être spécifique et

substantiel qui est le premier. Dans le corps seul, il y a une distinction entre la matière et la forme. Le *corps naturel* est celui qui a un principe intrinsèque de son activité, différant en cela du corps artificiel, qui ne peut opérer que lorsqu'il est mû par un principe naturel extrinsèque. Le corps *organique* est celui dont les parties sont de natures variées et sont des instruments ordonnés à *diverses opérations*. La substance doit être constituée dans son être propre avant que d'exercer ses opérations : cette constitution se fait par la réception de la forme substantielle dans la matière. La forme substantielle est donc l'acte premier du corps organique, qui est en puissance à produire les opérations immanentes dans lesquelles consiste la vie. — 2° *Le principe dans lequel nous vivons*. L'animal voit : l'âme est le principe premier de cette opération, la faculté de la vue en est le principe immédiat. L'âme n'est que le principe avec lequel opère le vivant, mais c'est le vivant qui se meut, et *vivre* ce n'est pas autre chose que se mouvoir soi-même. La brute sent et se meut, l'homme de plus comprend : ce sont là des opérations immanentes. Le mouvement dont il est ici question est bien une opération immanente, quoiqu'il désigne le mouvement local ; car c'est l'animal qui se meut lui-même.

Ces deux définitions sont très parfaites, chacune dans son ordre propre.

X. — L'ame des plantes.

« La diversité des âmes, dit S. Thomas, se tire de la mesure diverse par laquelle l'opération d'une âme est supérieure à la nature des corps inorganiques... La dernière des opérations de l'âme est celle qui se fait avec l'organe corporel et au moyen des qualités corporelles. Cependant cette opération est supérieure à l'opération naturelle des corps non vivants, puisque les mouvements de ces corps viennent d'un principe extrinsèque... » Les Cartésiens, croyant que l'âme est un esprit, moteur extrinsèque, n'osent pas en attribuer une aux brutes, à plus forte raison aux plantes. Pour nous, nous disons :

Conclusion première. — La plante a une âme. En effet, les deux définitions de la forme substantielle de la plante sont, dans leurs termes mêmes, les définitions de l'âme considérée en général.

Conclusion 2°. — L'âme des plantes ne commence pas par création et ne finit pas par annihilation. En effet, l'âme de la plante, n'ayant aucune opération propre, n'a pas d'être propre ; elle est une forme matérielle, qui ne commence d'exister que par le changement de la matière, et ne cesse d'exister que par un changement contraire de la même matière. Nos saints livres disent, pour la création de l'homme : « *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* » Mais, pour la production de la plante, ils racontent que Dieu dit : « *Germinet terra...* »

1er *Corollaire*. — Dans le germe de la plante se trouve cette puissance que le Créateur a déposée dans la substance corporelle la première fois qu'il lui donna l'être ; cette puissance vient immédiatement de la plante génératrice et médiatement de Dieu.

2e *Corollaire*. — La terre pourrait encore conserver çà et là quelques sub-

stances douées de cette merveilleuse puissance que Dieu lui a conférée par son *germinet*. Elles pourraient venir à l'acte, si elles se trouvaient en des dispositions convenables, eu égard à la chaleur ou à son absence, à l'humidité ou à la sécheresse. La question de *la génération spontanée* est demeurée sans solution [1]. Cependant, on pourrait bien dire, en parlant des plantes, qu'il ne répugne pas d'admettre une génération, paraissant spontanée à nos yeux, parce que la plante ainsi engendrée ne fut point précédée ni produite par d'autres plantes génératrices; mais, en réalité, elle ne serait point spontanée, puisqu'elle dépendrait de la puissance divine communiquée à certaines substances par le *germinet* primitif.

XI. — De la génération des plantes.

Le mot *génération* a une signification générale, et alors il veut dire tout changement dans l'*être substantiel* ; et une signification spécifique, et alors il se définit : « *Origo viventis a vivente conjuncto in similitudinem naturæ.* »

Conclusion. — La plante confère au germe, comme à son instrument, une puissance capable de produire, dans la matière, le changement d'où résulte la forme matérielle, qui est une âme végétative semblable à la sienne propre.

Dans tous les changements cosmiques, on rencontre un vestige de la Trinité créatrice. Il y a aussi dans la génération de la plante : le père, la mère, le produit. Quelquefois, il y a séparation de suppôts, le plus souvent il n'y a que séparation de parties. Comme les animaux *ovipares*, les plantes laissent se détacher d'elles-mêmes dans un germe parfait l'ovule fécondé, qui, placé dans des conditions favorables, s'*actue* dans un être vivant de la nature même des principes engendrants. Le principe actif et le principe passif sont réunis dans l'ovule fécondé, dans lequel on ne trouve point la plante vivante en acte ni même l'organisme de la plante, mais seulement une puissance active qui procède des deux principes. C'est cette puissance active qui doit changer la matière pour la rendre organique. Donc l'âme de la plante engendrée est dans le germe, comme la figure du meuble dans l'outil du menuisier. Seulement, la puissance qui est dans le germe y demeure pour être activée toutes les fois qu'il sera placé dans les conditions requises.

1. L'expression *génération spontanée* a deux sens, et à raison de ce double sens, il ne convient pas de dire *qu'elle est restée sans solution*. Les scholastiques, qui admettait généralement la génération spontanée de quelques plantes, telles que les champignons et les mousses, ou de quelques animaux, tels que les vers, qui semblent naître de la pourriture, croyaient que ces êtres vivants naissaient, non d'un vivant semblable, mais de la puissance de la matière, mise dans les conditions favorables : c'est l'opinion que nous avons vue dans S. Thomas, et c'est dans ce sens seulement que l'on peut dire : la question est restée sans solution ; car les expériences que nous avons indiquées à ce propos n'ont pas convaincu tout le monde. Mais dans le système des positivistes modernes et des matérialistes, dont nous aurons à parler plus longuement, la *génération spontanée* représente la négation de Dieu et de la création ; la matière aurait tout produit d'elle-même. En ce dernier sens la question est résolue : il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de génération spontanée.

Si l'on n'admet pas cette conclusion, il faudra embrasser une des hypothèses suivantes :

a) Le germe serait une plante vivante, ou bien on trouverait dans le germe la plante vivante avec tout son organisme. Mais cette petite plante microscopique, avant que d'être dans la semence parfaite, sera dans le pollen ou l'ovule non fécondé, ou bien à l'extrémité de l'un, ou à l'extrémité de l'autre, ce que contredit l'expérience. D'ailleurs, si l'on admet que cette petite plante est dans le germe, il faudra dire qu'il existe dans chaque germe un nombre réellement *infini* de petites plantes pour suffire à la production de toutes les plantes qui doivent sortir de celle-là jusqu'à la fin du monde. — *b*) Le germe serait une substance inorganique, autour de laquelle viendraient se disposer les substances extérieures, jusqu'à ce qu'enfin on obtînt l'organisme et la nouvelle plante vivante. Mais 1°, il répugne que cette disposition soit l'effet du hasard ; 2° si on dit qu'elle vient de Dieu, il est impossible de supposer que, *dans le même lieu*, où l'on trouve les germes de plantes de diverses espèces, les atomes soient doués de tant de mouvements divers, comme il les faudrait pour produire ces formes si multiples ; 3° dire que Dieu fait immédiatement toutes ces choses, c'est détruire l'activité des causes secondes, ce qui est absurde.

XII. — De la mort des plantes : leurs divisions et leurs unions.

C'est l'*animation* qui est le commencement de la vie des plantes. La plante cesse de vivre, quand l'âme végétative qu'elle avait auparavant cesse d'exister en elle.

Conclusion première. — ***La cause qui produit dans la plante un changement essentiellement contraire au changement qui résultait de la puissance séminale, en détermine la mort.***

Conclusion 2°. — ***L'âme végétative ne peut survivre à la plante.*** — En effet, cette âme n'a jamais eu d'être propre.

Conclusion 3°. — ***A la mort de la plante, la matière première ne demeure point privée de toute forme substantielle.*** Quand arrive la mort de toute la plante, elle est tout entière changée substantiellement. Mais ce changement, faisant cesser l'actuation qu'elle avait en premier lieu, est en même temps la cause de la nouvelle actuation, que nous voyons dans la plante après sa mort. Si l'agent de destruction est doué d'une puissance médiocre, le sujet conservera quelque chose de son être substantiel précédent ; s'il en a une grande, le nouvel être ne conservera presque rien du premier. La plante morte garde souvent la continuité ; mais, sa forme n'ayant plus de rapport au tout, elle n'a plus la *puissance unificatrice* qu'elle avait d'abord, et ne pourra désormais résister à l'activité des causes extrinsèques. De même la forme de la plante morte n'ayant plus la *puissance conservatrice,* on ne retrouve plus dans la plante ces changements substantiels qu'elle avait d'abord.

Mais la division de la plante n'en devrait-elle point causer la mort ? Il y a des plantes dans lesquelles l'organisme du tout est égal à celui de plusieurs de ses parties. Si on enlève une de ces parties, cette partie séparée du tout

pourra conserver sa forme substantielle et vivre. — On peut, par la greffe, faire porter à une plante plusieurs fruits différents ; il suffit pour cela que les bourgeons soient pris sur des plantes ayant un organisme semblable à celui de la plante sur laquelle on les insère. C'est que, dans la plante greffée, la double forme est une *par continuation*. Cependant elle n'a pas le même rapport avec chacune de ses parties et y opère diversement : de là les divers fruits portés par un même arbre.

TROISIÈME PARTIE. — *Des brutes.*

XIII. — Description générale de l'animal.

La brute est une substance individuelle qui a un corps, végète et possède, comme la plante, les trois facultés de la *nutrition*, de l'augmentation et de la génération ; mais, de plus, a en propre la vie sensitive. On n'obtient d'elle que l'imitation de certaines opérations. Les animaux les plus imparfaits ne se meuvent pas d'un lieu à un autre, et ont seulement le sens du toucher ; d'autres manquent de la vue, d'autres de l'ouïe. Dans la structure des animaux *les plus parfaits*, on distingue *six systèmes* : 1° Le *système osseux*, qui forme le squelette destiné à soutenir les autres parties de l'animal et à le mouvoir. — 2° Le *système musculaire*, qui préside aux mouvements. Il y a des *muscles* qui obéissent à l'animal, d'autres qui ne lui obéissent pas, d'autres qui ont les deux modes de contraction et de dilatation. — 3° Le *système digestif*, où commence et se termine la digestion, au moyen de laquelle les substances étrangères se transforment en *chyle* et puis en sang. — 4° Le *système respiratoire*, par lequel l'animal attire au-dedans de lui une partie de l'air, qui, parvenu dans les poumons, y modifie le sang. L'homme absorbe, à chaque inspiration, 21 d'oxygène, 79 d'azote ; et exhale, à chaque expiration, 79 d'azote, 18 d'oxygène, 3 d'acide carbonique. Dans la respiration se développe la chaleur vitale. — 5° Le *système sanguin*. — 6° Le *système nerveux*.

XIV. — Définition essentielle de la brute.

La brute est *une substance composée physiquement de matière et de forme animée sensitive.*

Conclusion première. — La brute a un principe de vie sensitive. — En effet, la brute a les opérations immanentes qui constituent précisément la vie sensitive : les sensations, l'imagination, la mémoire, l'appétit.

Conclusion 2e. — Le principe de la vie sensitive de la brute n'est point une forme séparée et assistante. — La forme *informante* fait avec la matière un seul principe d'opération. Mais la *forme assistante* est un esprit qui *meut* une substance quelconque et ne peut, par conséquent, constituer avec elle une seule substance. L'influence qu'est censée exercer la forme assistante sur la substance assistée s'appelle *influx physique*. — *a*) Mais, ou c'est la

brute qui sent, et dans ce cas le principe de la sensation est dans la brute et non dans la forme assistante ; ou c'est seulement la forme assistante, ce qui est contraire à l'expérience et absurde, puisque sentir est une opération organique ; ou ce sont les deux réunis, et alors la forme n'est plus assistante, mais informante. — *b*) De plus, l'être sentant n'est pas accidentel dans la brute, et, si son principe de sensation était une forme assistante, il n'appartiendrait point à son essence. — *c*) L'*influx physique* devrait être mutuel, mais un corps ne peut opérer sur un esprit.

Conclusion 3e. — *Le principe de la vie sensitive dans la brute n'est point subsistant.* — En effet, il n'a pas d'opérations propres.

Conclusion 4e. — *Le principe de la vie sensitive dans la brute est la forme substantielle de son être tout entier.* — En effet, 1° ce principe ne peut être ni la matière première, ni le composé de matière et de forme qui est le principe *quod*, ni une forme accidentelle, ni enfin une forme assistante ; — 2° La matière première est déterminée dans la brute à l'espèce de l'être sensitif, cela ne peut se faire que par une forme substantielle.

Conclusion 5e. — *L'âme sensitive de la brute ne diffère pas essentiellement de son âme végétative, et n'a avec elle dans la brute aucune autre forme substantielle. — D'abord, il est impossible de rencontrer* plusieurs formes substantielles dans une même substance individuelle. Ensuite, l'organe est le même pour la vie végétative et la vie sensitive ; la nutrition appartient à la vie végétative, mais rend sensitive la substance assimilée, etc. Enfin les formes supérieures contiennent les formes inférieures.

Conclusion 6e. — *L'âme de la brute est engendrée par la brute, comme l'âme de la plante, par la plante ; et la première, tout aussi bien que la seconde, est intrinsèquement corruptible.* — Il faut raisonner sur la génération et sur la mort de la brute comme nous avons raisonné sur celles des plantes.

Voici, sur ce sujet, deux passages de la Bible très remarquables : « *Et recordabor fœderis mei vobiscum et cum omni anima vivente quæ carnem vegetat.* » (*Genes., IX*). Ces mots affirment que l'âme est le principe de la végétation. « *Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile producat terra animam viventem in genere suo.* » (Genes., I.). Ces mots prouvent que l'âme des brutes n'est pas créée.

XV. — De la connaissance en général.

Conclusion première. — L'être connaissant diffère de l'être non connaissant en ce que celui-ci a seulement sa forme propre et celui-là l'aptitude à recevoir encore en soi les formes des autres. — L'être connaissant est tel, parce que, en connaissant, il devient en quelque sorte ce qu'il connaît. Or, il ne peut devenir ce qu'il connaît sans recevoir en soi un principe qui lui donne l'actuation de l'être connu. Et, dans ce cas, l'être connaissant déterminable a la raison de *matière*, et le principe déterminant, celle de *forme*. Mais le connu ne doit être le connaissant que selon l'être *intentionnel*. Au contraire, on doit dire de l'être non connaissant : *Intus existens prohibet extraneum*.

Conclusion 2° — *La connaissance se fait par une opération immanente.* — En effet, la connaissance procède du connaissant, se détermine dans le connaissant, opère *per se* la perfection du connaissant.

Conclusion 3°. — La connaissance est une espèce de génération. — Il y a union entre les deux principes, le connaissant en puissance et la chose connue, et de cette union la connaissance est engendrée. Cette connaissance, en tant qu'image, est semblable au connu, et en tant que modification et acte vital du connaissant, elle en montre la nature et la perfection. La connaissance est le produit, le connu est le père, la mère est la puissance connaissante.

Conclusion 4°. — La connaissance admet les attributs tant du connaissant que du connu. — La ressemblance du fils avec le père étant naturelle, nous traitons des connaissances, comme nous le ferions des connus. Les partisans de Descartes ont cru trouver en défaut les disciples d'Aristote et de S. Thomas, quand ils attribuent les sensations subjectives aux choses senties. Mais, le senti *imprime* dans le *sentant* une *forme* qui, reçue d'une manière vitale par le sentant même, le constitue *sentant en acte*. Cette forme procède de l'un et est reçue par l'autre ; c'est elle précisément qui rend le senti *sensible en acte* ; c'est elle qui fait sentir le sentant et celui-ci, *en la recevant, reçoit* la sensation. On peut donc attribuer la sensation au senti, et alors il est *sensible en acte* ; on peut l'attribuer aussi au sentant, et alors il est *le sens en acte*.

Conclusion 5°. — Les degrés de la connaissance sont au nombre de cinq : — 1° Celui par lequel beaucoup d'êtres matériels sont dans un seul *successivement*. Cest la connaissance des sens externes. — 2° Celui par lequel un seul a beaucoup d'êtres matériels, qui, toutefois, restent dans leurs images matérielles aussi. C'est la connaissance par fantômes. — 3° Celui par lequel un se fait plusieurs, ceux-ci existant en lui par leurs images immatérielles. Cette connaissance est propre à l'intelligence humaine. — 4° Celui par lequel un être en contient *plusieurs* dans une seule image spirituelle, qui ne vient point de la connaissance des êtres matériels, mais d'autre part. A ce degré appartient la connnaissance des anges. — 5° Celui dans lequel l'être un est tous les êtres, parce que, en lui, se trouve l'*idée*, l'*exemplaire* de tous. Ce degré est celui de la connaissance divine

XVI. — Nature propre de la connaissance sensitive.

Conclusion première. — Le sens est la faculté ou puissance de connaître les choses matérielles dans leur singularité par un changement provenant de ces choses, et reçu dans le sens. — Le sens n'est pas un acte, il est capable de la production ou de la non production d'un acte, de la production de tel ou tel autre acte : c'est donc une *faculté* ou une puissance. Le sens est la *puissance de connaître*, car la connaissance ne requiert pas autre chose qu'une action vitale, par laquelle une chose est connue par le connaissant : et c'est ce qui arrive dans le sens. Le sens demeure dans la matérialité et la singularité des choses qui le frappent, au lieu que l'intellect universalise les choses même matérielles et leur donne une existence immatérielle. Enfin le sens, étant une puissance à qui l'acte n'est pas essentiel, doit nécessairement subir un changement qui le fasse être en acte : ce changement est produit par les êtres matériels, c'est donc un changement matériel. Comme la passion « est le mou-

vement du patient d'un terme à un autre, » et qu'il est de son essence « *que la qualité introduite ne soit pas connaturelle et que la qualité expulsée soit connaturelle* », le changement causé dans le sens par l'objet étant connaturel ne peut s'appeler passion.

Conclusion 2°.—Le sens est une puissance organique.—En effet, la puissance de sentir n'appartient pas seulement à la matière première, puisque séparée de la forme, elle ne peut exister ; ni à la forme seule, puisqu'elle n'a pas d'opérations propres : elle appartient donc au composé de matière et de forme. — 1er *corollaire* : On voit par là combien se trompent ceux qui croient que le corps de l'animal reçoit des corps externes une impression, puis opère sur l'âme, et qu'alors celle-ci sent véritablement [1]. C'est accorder au corps le pouvoir d'agir physiquement sur un esprit et attribuer la sensation à un être incorporel. — 2e *corollaire* : Le sujet de la sensation est cette partie de l'organe animé dans laquelle a lieu le changement produit par la lumière, le son et les autres objets. — 3e *corollaire* : On voit l'absurdité des hypothèses de l'action immédiate de Dieu, de l'harmonie préétablie, de l'influx physique imaginées pour mettre un pont entre l'âme et le corps. — 4e *corollaire :* Un esprit immatériel n'a pas la *puissance de sentir* propre à un être animal. — 5e *corollaire* : Le corps, qui est en dehors du sujet sentant, est un composé de matière et de forme substantielle, et peut très bien, en conséquence, opérer sur un autre corps, composé aussi de matière et de forme substantielle. 6e *corollaire :* L'âme, étant la forme substantielle du vivant, dois se retrouver avec son essence partout où se trouve le vivant : elle est présente dans tout le corps de l'animal.

XVII. — Objets des sens externes ; division des sens externes prise de leurs actes respectifs.

Conclusion première. — L'objet des sens est triple : à savoir, propre, commun, et par concomitance. 1° Propre, quand il apporte à un sens déterminé un changement tel qu'il ne peut convenir à aucun autre sens : Ex. : la couleur, l'odeur, etc. 2° Commun, quand il apporte un changement dans plusieurs sens : Ex., la figure, la distance, etc. 3° Par concomitance, quand une chose qui ne cause aucun changement au sens accompagne l'objet qui en cause un : Ex., dans un homme, sa qualité d'ami ou de père.

Conclusion 2e. — Les puissances sensitives externes, c'est-à-dire les sens externes dans l'animal parfait, sont au nombre de cinq. — Les objets propres sont au nombre de cinq : la couleur, le son, etc. Il y a donc cinq sens : 1° la vue, qui est celui dont la structure est la plus parfaite et l'objet le plus vaste ; 2° l'ouïe, qui, nous mettant en communication d'idées avec nos semblables, est presque la condition indispensable de toute éducation ; 3° le toucher ; 4° l'odorat ; 5° le goût. Le toucher et le goût sont de tous les plus nécessaires à la vie végétative. On pourrait croire que le goût et l'odorat reçoivent un changement plus intime que les autres sens.

[1]. Telle est la doctrine de tous les philosophes qui ont adopté les principes de Descartes.

Premier corollaire : Il y a un objet formel, c'est celui qui change le sens ; et un objet matériel, c'est la chose qui a la puissance de mouvoir le sens considérée en elle-même. — 2° *corollaire :* Les objets étant perçus par des puissances sensitives diverses, on y trouve une distinction réelle, qui s'étend jusqu'aux objets mêmes. Le son diffère de la couleur.

Conclusion 3e. — Les qualités des choses corporelles sont les objets propres des sens. — Ce ne sont pas les substances qui causent dans les sens des changements si divers, puisque la substance est une, que seule l'opération divine est la substance même de Dieu, et que la substance est l'objet de l'intelligence : ce sont donc les accidents, les qualités.

Conclusion 4e. — Il y a une distinction réelle entre les qualités et l'essence de la substance de l'être senti. — Sinon, ce serait une substance qui affecterait tout sens.

Corollaire. — Quand la puissance divine, suppléant à la causalité de la substance, soutient, en place de celles-ci, les qualités avec lesquelles elle opère en dehors d'elle-même sur les sens des animaux, le changement doit être, dans le sens, semblable à celui que la substance aurait fait au moyen de ses qualités.

XVIII. — De la manière dont se fait la sensation externe

Conclusion première. — Le sens externe ne perçoit pas dans sa sensation le changement ou l'espèce reçue de l'objet, mais l'objet même qui la produit. — En effet, le sens est incapable de réfléchir sur lui-même. L'expérience d'ailleurs nous apprend que nous ne percevons que ce qui produit le changement. — *Corollaire :* Sans l'objet externe senti, la sensation est impossible.

Conclusion 2e. — Le sens externe perçoit certains objets immédiatement, et certains autres médiatement. — L'expérience, en effet, nous apprend que les saveurs et les odeurs changent immédiatement les sens du goût et de l'odorat ; le toucher est aussi modifié par la présence immédiate de son objet. La couleur et le son ne peuvent modifier la vue et l'ouïe que *par un moyen.*

Ici, l'auteur expose les idées de S. Thomas sur la lumière et sur sa diffusion, et montre qu'elles sont assez exactes pour que la science moderne ne les méprise pas.

XIX. — Du sens interne commun.

Conclusion première. — Le sens commun existe réellement dans les animaux. — En effet, l'animal perçoit dans un même instant des sensations diverses, dont il préfère l'une à l'autre comme s'il les avait comparées entre elles. Il faut donc lui reconnaître une faculté spéciale qui, pour être capable de distinguer une sensation de l'autre, doit les sentir toutes les deux. C'est le sens commun.

Conclusion 2e. — La faculté du sens commun est diverse des facultés sensitives particulières. — Sinon, il faudrait dire ou que chaque sens perçoit

sa sensation propre et celle de tous les autres sens, ou qu'un sens perçoit sa sensation propre et celle des autres sens qui ne perçoivent pas la leur. Mais, 1° le sens ne peut réfléchir sur son acte propre. 2° Si les sens externes étaient dans une mutuelle indépendance, il arriverait pour les sens comme il en arrive pour plusieurs individus séparés, percevant des objets divers. 3° L'organisme lui-même fait voir que tout sens a son opération propre.

Conclusion 3e. — *La faculté du sens commun ne peut être dans l'âme seulement comme dans son sujet.* — En effet, l'âme sensitive étant une *forme matérielle*, constitue avec la matière un seul principe d'opérations et de passions. S. Thomas dit que l'*organe sent*.

Conclusion 4e. — *La faculté du sens commun est organique, et réside dans le cerveau comme dans son organe propre.* — Le sens commun est organique puisqu'il perçoit les changements singuliers des sens externes, qui sont matériels. Il réside dans le cerveau, puisque c'est là le seul organe qui communique avec tous les sens externes et chacun d'eux. Aussi, qu'on empêche la communication d'un sens avec le cerveau, quoique ce sens demeure vivant, l'animal ne pourra recevoir comme sienne la sensation que recevra ce sens, etc.

Conclusion 5e. — *Le sens commun a une perception continuelle des immutations qui se produisent dans les sens.* — Mais, comme elles sont continuelles et uniformes, cette perception n'est point accompagnée d'advertance : il y a toutefois advertance, quand il y a une notable différence en plus ou en moins.

XX. — Des sens internes. — De l'imagination et de l'estimative.

Conclusion première. — *L'imagination est une des facultés de l'animal.* — L'animal parfait fait plus que de saisir par les sens les objets matériels qu s'unissent à ces mêmes sens médiatement ou immédiatement ; il fait plu que de recevoir dans le sens commun les impressions actuelles qui y son produites par les sensations des sens internes ; il conserve les images d choses senties par le moyen des sens externes. Il lui faut pour cela une f culté ; cette faculté, c'est l'imagination. On peut comparer ses opérations ce qui passe dans la photographie. La plaque de verre préparée au coll dion, soumise, puis soustraite à l'action de la lumière, conserve une *tra insensible* de l'objet même, qu'on rend visible au moyen d'une soluti d'*acide gallique* ou *pyrogallique*, et qu'on ne peut fixer qu'au moyen l'*hyposulfite de soude*. De même, l'impression reçue dans le sens commun laisse une image *habituelle*, un *fantôme rudimentaire* qu'une cause qu conque soit extérieure, soit intérieure transformera en *fantôme parfait*, qui se fixera si cette cause exerce son influence à plusieurs reprises.

Conclusion 2e. — *L'imagination conserve les fantômes de toutes les cho sensibles, mais d'elles seulement.* — En effet, *toutes* ces choses, et *elles seu* produisent des fantômes. L'imagination ne peut pas actuer sans le sens du sens en acte procède un mouvement semblable à celui qui l'anime. Il a point de difficulté à ce que l'on admette dans l'organe de l'imaginat

d'innombrables fantômes[1] *à l'état rudimentaire* et même *à l'état parfait*, pour la plupart, sans qu'ils se confondent et se détruisent les uns les autres : *ab esse ad posse valet illatio*.

Conclusion 3°. — *L'ordre dans la disposition des fantômes est l'effet d'une cause intelligente.* — Tout effet doit avoir une cause qui lui soit proportionnée. Si l'on parle de l'homme en tant qu'animal, dans l'état de veille, les causes de la disposition ordonnée de ses fantômes sont : 1° La raison humaine ; 2° la disposition ordonnée des objets extérieurs ; pendant le sommeil, l'opération de l'intelligence qui ne cesse pas complètement et l'ordre établi pendant la veille.

Les causes de la disposition ordonnée des fantômes chez la brute sont : 1° l'éducation qui lui est donnée par l'homme ; 2° le spectacle très ordonné de la nature ; 3° une cause mystérieuse et étonnante qui dépasse la portée de notre intelligence. Pour l'expliquer nous dirons :

Conclusion 4°. — *Il faut admettre dans la brute une faculté spéciale que l'on appelle estimative.* — En effet, la brebis, par exemple, fuit à la vue du loup qui vient au-devant d'elle, non parce qu'il a une couleur désagréable, ou une figure repoussante, mais parce que c'est son ennemi. Il faut donc qu'elle perçoive certaines intentions. Pour cette perception, que ne peut recevoir le sens, elle a la force estimative ; et pour la conserver, la force mémorative. Si l'on n'admet pas cela, il faudra dire que Dieu peut-être produit immédiatement dans l'imagination les formes des opérations ordonnées de la brute. Cela n'est guère philosophique et souffre de graves inconvénients. Disons donc que la faculté appréhensive de la brute est disposée de telle sorte qu'elle se forme dans certains circonstances non seulement le fantôme des objets sensibles singuliers, mais encore le fantôme d'objets sensibles ordonnés, sans que néanmoins elle perçoive la raison de cet ordre.

XXI. — De l'appétit dans les animaux et de leurs instincts.

L'appétit est une puissance qui incline l'individu vers le bien.

Conclusion première. — *Il y a dans la brute six facultés appétitives.* —

[1]. Il n'est pas nécessaire pour expliquer le travail de l'imagination reproduisant, en leur absence, les images des objets perçus, d'admettre dans le cerveau, siège du sens commun, les images parfaites de ces objets, conservées ensemble ; ce que l'auteur appelle *fantômes rudimentaires* suffit parfaitement, et si on conçoit ces fantômes comme des *images habituelles*, selon son expression, c'est-à-dire si chaque image est *une habitude du cerveau*, une disposition du cerveau à présenter telle image, il n'y a pas de difficulté à les concevoir tous présents dans le cerveau. Le pianiste possède dans ses doigts l'*habitude* de toutes les combinaisons de mouvements qu'il lui faut faire pour jouer tout ce qu'il sait jouer ; le dessinateur en a autant pour tous les traits qu'il sait tracer sûrement ; le chanteur n'en a pas moins pour tous les airs qu'il sait chanter ; et ainsi de tout ce qui suppose un art. Cette habitude des doigts, des mains, de la voix, n'est pas un mouvement en acte, c'est plus qu'un mouvement en puissance, c'est une disposition des organes telle que ce mouvement se fera, au gré de l'artiste, avec facilité et avec sûreté. Il en est de même du cerveau. Les images n'y sont pas en acte ; elles y sont plus qu'en puissance ; elles y sont en *habitude*.

En effet, comme dit S. Thomas, *quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*. Or l'âme de la brute contient *virtuellement* : 1° la forme des minéraux ; 2° la forme de la plante ; et *formellement ;* 3° les formes des sens externes ; 4° les formes du sens commun ; 5° les formes de l'imagination ; 6° les formes de l'estimative. A chacune de ces formes correspond un appétit. Comme l'animal *n'est pas libre,* en travaillant avec ces formes comme principe *quo*, il tendra à leur expression totale, et il réussira toujours bien, à moins qu'une cause extérieure ne lui crée des obstacles.

Conclusion 2e. — *L'appétit animal est une puissance organique.* — En effet, l'âme de l'animal étant une forme substantielle matérielle, il est impossible qu'elle ait des facultés propres. De plus, l'objet de l'appétit animal est matériel et singulier dans sa matérialité, et, comme tel, il *meut* à la manière d'un actif, moteur de l'appétit qui est passif : or la matière ne peut en aucune sorte mouvoir directement une puissance immatérielle.

Conclusion 3e. — *L'animal n'est pas libre.* — Cet agent seul est libre qui peut se déterminer à lui-même la forme de sa propre opération. C'est ce que ne peuvent faire ni les êtres inorganiques, ni la plante, ni l'animal. Chez ce dernier, pourtant, on trouve un semblant de liberté qui tient, soit à l'éducation qu'il reçoit de l'homme, soit à la manière suivant laquelle vont et viennent en lui les formes qui sont le principe *quo* de ses appétitions. Pour ce qui est de l'inctinct, qui est l'appétit de l'animal en tant qu'il suit les formes acquises par l'estimative, on doit dire avec S. Thomas : « La force du moteur doit se montrer dans le mouvement du mobile : et pour cela, dans toutes les choses qui se meuvent par la raison, on voit l'*ordre* venant de la raison, bien que les choses qui sont mues par la raison ne la possèdent point en elles-mêmes... De là vient la prudence de certains animaux dans leurs opérations. Ils opèrent ainsi parce qu'ils ont une inclination naturelle à une suite d'operations très bien ordonnées, parce qu'elles sont conduites par l'art divin. »

Conclusion 4e. — *La force ou la puissance de se mouvoir d'un lieu dans un autre est, chez la brute, une fonction de l'appétit sensitif.* — Ce mouvement est encore très imparfait dans la plante. Mais l'être vivant sensitif, qui reçoit de nouvelles formes par les sens externes, par le sens commun et l'imagination, peut se mouvoir et passer avec lui-même tout entier d'un lieu dans un autre pour atteindre les objets qui répondent à ces formes. Il est poussé à ces mouvements par l'appétit sensitif, et celui-ci est guidé par l'insctinct.

Conclusion 5e. — *La distinction de l'appétit sensitif en appétit concupiscible et en appétit irascible est très fondée en raison.* — En effet, l'appétit concupiscible est celui par lequel l'animal *tend* au bien que lui montrent ses facultés cognoscitives : tandis que l'appétit irascible est celui par lequel l'animal *éloigne* de lui-même tout ce qui nuit à son bien. A l'un et à l'autre de ces appétits appartiennent *les passions,* qui ne sont autre chose que les tendances de l'appétit animal élevées à un degré d'énergie, qui enlève à l'animal la disposition de son être convenable à sa propre perfection. L'animal n'est donc point sujet, à proprement parler, aux passions ; car il suit son instinct, qui ne saurait l'éloigner de son bien.

TROISIÈME PARTIE. — *De l'homme.*

XXII. — Définition descriptive et essentielle de l'homme.

L'homme n'est pas, comme le prétend Epicure, un composé d'atomes ; comme le prétendent les platoniciens et les cartésiens, le composé d'un moteur et d'un grand nombre de mobiles ; c'est, comme le dit Aristote, un microcosme. Son âme est la plus parfaite des formes substantielles matérielles et la moins parfaite des formes immatérielles. Elle « n'est pas seulement le principe de la connaissance qui se fait au moyen d'un organe corporel ; mais, parce qu'elle est élevée au-dessus de la matière, elle a naturellement une connaissance et un entendement séparé de la matière. De là vient qu'*elle est immortelle* ». L'homme est donc l'admirable et mystérieux accord de la matière et de l'esprit. — Définition essentielle : C'est un *animal raisonnable.* Comme nous avons épuisé tout ce que l'homme a de commun avec les êtres inférieurs, nous n'avons plus qu'à traiter de sa différence spécifique, c'est-à-dire de la raison.

XXIII. — De l'immatérialité de l'ame intellective.

Les actes de volonté qui sont en moi, les actes d'intelligence qui me font penser, juger, raisonner, sont les actes immanents qui constituent la vie intellectuelle.

Conclusion première. — Il y a dans l'homme un principe de vie intellective. — En effet, il est certain que j'ai en moi la vie intellective.

Conclusion 2e — Le principe de la vie intellectuelle ne peut être une puissance organique. — 1° Il y a dans ma connaissance des images de choses complètement abstraites de la matière et indépendantes de la quantité. — 2° Une puissance organique est toujours également changée par l'opération matérielle du principe actif. C'est ce qui n'arrive pas chez l'homme, en qui plusieurs mots différents pris de différentes langues n'éveillent qu'une seule et même conception. — 3° Il y a une infinité d'objets connus par l'intelligence qui ne peuvent mouvoir avec un vrai mouvement local. — 4° On ne peut appeler organique une puissance qui, dans l'acte de la connaissance, s'oppose aux perceptions de la puissance sensitive organique, et les corrige. — 5° Les essences sont l'objet de l'intelligence. — 6° L'intelligence a le pouvoir de réfléchir sur ses propres actes. — La faculté organique souffre, et peut même périr, si la vivacité de son objet est trop grande. Plus, au contraire, l'objet de la faculté intellective est sublime, plus le sujet connaissant est heureux et actif. — 8° L'appétit supérieur, que nous appelons volonté, tend aux objets immatériels ; même dans les objets matériels, il cherche et aime quelque chose qui n'est point matériel. — 9° La volonté veut l'universel et désire l'infini. — 10° L'homme est libre, il *ne dépend point* de ce qui opère sur lui en l'attirant. — 11° La puissance cognoscitive *donnant la forme* par laquelle opère l'appétitive, et les formes de la faculté cognoscitive étant immatérielles, la volonté sera immatérielle aussi.

1[er] *Corollaire.* — Il est impossible qu'un corps *pense.*

2[e] *Corollaire.* — Le principe de la vie intellective est subsistant, étant le principe d'opérations et ayant des opérations propres.

XXIV. — L'ame intellectuelle est la forme substantielle du corps humain.

Conclusion. — *L'âme intellective est la forme substantielle du corps humain.* — 1° Dans l'animal, l'âme végétative et l'âme sensitive sont essentiellement *une* et précisément la forme substantielle. Il en est de même pour l'homme ; mais, de plus, le principe de la vie intellectuelle est en nous, dans son essence, le même que le principe de la vie sensitive : donc ce principe est, dans son essence, la forme substantielle du corps humain et ne contient que *virtuellement* les formes inférieures. — *a*) Par la conscience intime, je sais que c'est moi qui sens, qui comprends et qui veux. Mais l'identité de l'âme sensitive et de l'âme intellective ne vient pas de l'identité d'instruments, elle est placée dans la substance même de l'âme. — *b*) S. Thomas dit : « Des forces diverses qui ne viennent point du même principe ne se gênent point mutuellement dans leurs opérations, à moins que ces opérations ne soient contraires l'une à l'autre, ce qui n'a pas lieu dans le cas présent. Or, nous voyons que beaucoup d'opérations, que nous rapportons à l'âme, se gênent mutuellement... » Donc...

2° L'âme intellective de l'homme est le principe de l'être substantiel du corps humain ; elle n'en est pas le principe efficient, mais formel ; et il suit de là que l'âme intellective et le corps humain se réunissent et coparticipent à l'être de l'homme dans lequel subsiste la substance composée qui est l'homme. Donc, l'âme intellective est la forme substantielle du corps.

3° L'âme ne peut pas être une forme *accidentelle ;* car celle-ci est un accident qui donne à la substance, déjà complète dans son être substantiel, un être ultérieur accidentel. Elle ne peut pas être une forme *assistante.* En effet, la forme assistante ne constitue pas avec l'être qu'elle assiste *une nature individuelle.* Donc, elle est une forme *substantielle.*

XXV. — Doctrines qui sont les conséquences de l'unité substantielle de l'homme.

Conclusion première. — *L'union de l'âme humaine et du corps humain ne peut s'appeler seulement une union hypostatique.* — Il y a union hypostatique, et union *seulement* hypostatique entre deux substances ou deux natures qui, *avant* l'union, sont complètes, et, après l'union, sont encore complètes chacune de son côté. Dans l'union hypostatique, les deux natures ne constituent point un seul principe physique d'opérations, mais seulement un principe éthique. Mais, l'âme intellective étant la forme substantielle du corps humain, son union avec lui est une unité de nature, et non pas seulement de personne.

Conclusion 2[e]. — *L'union de l'âme avec le corps est immédiate.* — L'âme

étant la forme substantielle du corps, « met *par elle-même*, selon S. Thomas, la chose en acte, puisqu'elle est, *par son essence*, l'acte, et elle ne donne pas l'être par un intermédiaire. »

Conclusion 3e. — Si le corps humain était une agrégation d'atomes formellement ou virtuellement étendus, demeurant tels qu'ils étaient avant d'entrer dans la constitution du corps, et que l'âme, en les compénétrant, les ordonnât et les mût, on n'aurait, en aucune manière, l'union de nature que nous venons de démontrer. — L'âme étant la forme, c'est-à-dire une partie de l'essence du corps humain, il est nécessaire que les atomes qui constituent le corps humain subissent un changement *véritable et intrinsèque*. Si l'on dit qu'elle les pénètre, on en fait une forme assistante. En cette erreur tombent aussi ceux qui veulent que le corps humain soit une agrégation d'atomes élémentaires. Dans cette hypothèse, il n'y a plus dans l'être vivant d'opération immanente ; il n'y a plus d'unité substantielle pour l'être ; on nie cette union véritable en une seule nature complète constituée par deux natures incomplètes, telles que sont la nature corporelle et l'âme intellective.

Conclusion 4e. — L'âme est toute dans tout le corps vivant de l'homme et toute dans chacune de ses parties. — En effet, si l'âme est la forme substantielle, elle doit donner à l'informé l'être qu'il a dans toutes ses parties et dans chacune d'elles. C'est ce qui fait comprendre comment la matière informée par l'âme peut changer successivement. Et, à ce propos, il faut remarquer que l'identité personnelle vient de l'identité de l'âme humaine, qui subsiste toujours ; et de ce que toute la matière ne périt pas, tout d'un coup remplacée par une matière nouvelle. Mais, bien que l'âme humaine soit toute dans tout le corps, comme le corps informé par elle est organique, elle n'est pas dans tout le corps le principe d'opérations semblables.

Conclusion 5e. — L'union du corps et de l'âme ne ressemble nullement à l'union des éléments dans le corps composé. — 1° En effet, aucun des éléments qui s'unissent n'est la forme substantielle de l'autre. — 2° Dans le composé chimique, les éléments n'existent plus formellement, mais virtuellement.

Appendice du xxve chapitre : Synthèse de toutes les doctrines catholiques exposées ci-dessus dans un seul texte de S. Thomas. — Doctrine catholique. — Analyse des rapports entre l'homme et toutes les substances terrestres.

1° L'auteur expose la doctrine de S. Thomas par rapport à l'union de l'âme et du corps dans l'homme, telle qu'elle se trouve dans le IIIe livre de *De Anima*, et par conséquent telle qu'elle se trouve dans le IIe livre de la Somme *Contra gentiles*.

2° Il expose la doctrine des conciles sur le même sujet. On peut voir cette doctrine dans notre 1er volume : *Philosophia Ecclesiæ*.

Il conclut ainsi : « Que le philosophe catholique sache donc bien que les conciles ont défini les points suivants :

1° La forme du corps humain est *substantia animæ rationalis*.

2° L'âme raisonnable est *vraiment* la forme de l'homme.

3° Elle est forme *per se*, et non par l'intermédiaire de ses actes.

4° Elle est forme *essentialiter*.

5° Elle n'est point *unica in cunctis hominibus.*

6° Mais *pro corporum quibus infunditur multitudine, multiplicabilis*, *et multiplicata et multiplicanda est.*

7° Elle est *immortalis.*

Que le lecteur observe encore si les systèmes modernes sont conformes à ce que dit Pie IX qui, dans ses diverses lettres, expose la doctrine de l'union de l'âme et du corps.

1° Il affirme que c'est la doctrine catholique de dire explicitement que l'âme est *immediata corporis forma.*

2° Il soutient que cette doctrine est *in Ecclesia Dei communissima*, en sorte que *sine errore in fide nec possit negari* : qu'il y ait dans l'homme *unum vitæ principium* ; que de lui le corps reçoive *omnem vitam*, *sensum*, *motum.*

3° Il loue ceux qui suivent *doctrinas a sacris conciliis et sancta sede propositas, ac nominatim Angelici doctoris principia de animæ intellectivæ unione cum corpore humano, deque substantiali forma et materia prima.*

Or ceux qui suivent des doctrines opposées sont :

1° Ceux qui nient que l'âme intellective soit la forme du corps humain et veulent que l'union se fasse médiatement.

2° Ceux qui nient que la vie végétative vienne de l'âme.

3° Ceux qui disent que la faculté de sentir réside dans l'âme seule comme sujet.

4° Ceux qui nient que le mouvement dérive de l'âme dans le corps humain.

5° Ceux qui nient l'union *substantielle* de l'âme et du corps ; les partisans du système mécanique et du système dynamique, et enfin tous ceux qui n'admettent pas la doctrine de S. Thomas sur l'union de l'âme et du corps.

3° *Déductions analytiques* de l'union de l'âme et du corps dans l'homme, pour déterminer l'essence de chacune des espèces des substances corporelles.

a) Appuyés sur le sens intime, nous connaissons que l'âme intellective est la même que l'âme sensitive.

b) Par la nature de la sensation nous connaissons que le principe de celle-ci est une puissance organique, qui appartient à une *substance organique.*

c) Si une substance sent, cela ne peut pas venir seulement de ce qu'elle est matérielle, autrement toutes les substances matérielles sentiraient. Il y a donc une détermination en vertu de laquelle la substance peut sentir. Cette forme déterminante ne peut être accidentelle ; car sentir est essentiel à l'être qui sent : elle est donc substantielle.

d) L'âme intellective, identique à l'âme sensitive est donc forme substantielle.

e) Mais il répugne qu'un seul sujet ait deux formes substantielles.

f) Donc, l'âme végétative, qui fait de cette matière une *substance vivante*, est la même que l'âme intellective et sensitive.

g) Ainsi l'hydrogène, l'oxygène, etc., ne conservent pas *formellement* dans l'homme leur nature primitive : ils sont seulement contenus virtuellement dans le corps.

Premier corollaire. — Les brutes. — Comme dans l'homme, il n'y a chez les brutes qu'une seule forme *sensitive et végétative*, et cette forme est substantielle. Elles sont donc composées de matière et de forme.

2e *corollaire. — Les plantes* — Comme dans l'homme, il n'y a dans les plantes qu'une seule forme *végétative*, qui est aussi la forme substantielle de leur corps. Elles sont donc composées de matière et de forme.

3o *corollaire. — Les minéraux.* — Ils entrent dans la constitution de l'homme, de la brute et de la plante, et ils n'y conservent pas *formellement* leur nature. L'oxygène devient chair, puis redevient oxygène. Il a donc deux parties : le *déterminable* et le principe *déterminant*, la *matière* et la *forme*.

Ce qu'on dit de l'oxygène on peut le dire de tous les minéraux. Donc les minéraux aussi sont composés de matière et de forme.

XXVI. — De l'origine de l'ame humaine.

Conclusion première. — L'âme humaine ne peut pas commencer à exister par le changement de la matière, ainsi que commencent les âmes des brutes et des plantes, et toutes les formes substantielles matérielles. — En effet, elle est immatérielle.

Conclusion 2°. — *L'âme humaine ne peut pas être une parcelle de l'âme des parents.* — L'âme des parents, étant immatérielle, est indivisible.

Conclusion 3e. *L'âme humaine ne peut pas être une parcelle séparée de la substance divine.* — Même raison.

Conclusion 4o. — *L'âme humaine n'est point la substance divine elle-même indivisée.* — Cela répugne à la perfection et à l'unité de l'essence divine : mais c'est aussi contraire à la conscience que chacun a de son individualité.

Conclusion 5e. — *L'âme humaine intellective ne devient pas telle, parce que l'être idéal se présente à elle, ou par une illustration divine.* — Si l'on dit que, par cette manifestation, une substance immatérielle est créée, on dit une chose vraie : mais que, *outre* l'âme intellective créée, la sensitive reste dans l'homme, c'est une chose impossible. Mais, si l'on veut dire par là que l'âme s'unit à un nouvel objet de sa connaissance, il est impossible, l'âme sensitive étant *essentiellement* matérielle, que, par une chose qui lui est intrinsèque, elle devienne immatérielle.

Conclusion 6e. — *L'âme humai[ne] intellective ne peut avoir d'autre pcincipe qu'un acte créateur de la part de Dieu.* — Une substance *immatérielle* n'est pas en puissance dans la matière, et ne peut en être tirée comme de son sujet. Donc, elle ne peut commencer à exister qu'en venant à l'existence *ex nihilo sui et subjecti*, c'est-à-dire par création. Or, ce mode d'opérer ne peut convenir aux causes secondes, mais à Dieu seul.

Conclusion 7e. — *Chaque homme reçoit une âme intellective qui lui est propre.*

1° Le contraire répugne au témoignage de la conscience ; 2° l'âme intel-

lective donne en même temps l'être et l'unité à l'homme, puisqu'elle est une forme substantielle.

Conclusion 8e. — *L'homme ne peut pas tirer son origine des brutes par génération.*

1° Le système atomico-mécanique, sur lequel s'appuient les transformistes, ne se trouve que dans leur imagination; 2° l'âme humaine, étant immatérielle, doit être créée par Dieu ; 3° il répugne que l'effet surpasse en perfection la cause *relativement à l'essence même* de l'être. Et si l'on applique la théorie aux autres vivants, nous dirons : 1° L'engendré n'est jamais dans son essence plus parfait que les engendrants ; 2° si les études géologiques la démontraient *d'une manière évidente,* alors il serait absolument nécessaire de supposer une intervention *successive* de la toute-puissance créatrice ; 3° la dégénérescence et le perfectionnement, par rapport à l'espèce *ou à l'essence*, est impossible dans la génération successive d'individus de la même espèce, mais non par rapport à leurs conditions accidentelles. En effet, la génération est une œuvre de nature ; 4° quand du mode d'opérer des vivants on ne peut pas tirer un argument certain de leur diversité spécifique, on pourra la reconnaître par la génération.

XXVII. — De l'instant ou l'ame humaine s'unit au corps.

Conclusion première. — *L'âme humaine est créée par Dieu au moment où elle s'unit avec le corps.* — C'est le concept que nous donne la Bible de la création de l'âme humaine. Mais, de plus, l'union de l'âme et du corps est naturelle, puisque l'âme humaine est la forme substantielle du corps humain : donc Dieu ne crée pas l'âme avant de l'unir au corps. Il faut bien remarquer que nous n'entrons pas ici dans la question de savoir si cette préexistence est intrinsèquement impossible.

Conclusion 2e. — *L'âme humaine intellective est créée et mise dans le corps à la fin de la génération humaine.* — Le terme *a quo* de la génération est la conception ; le terme *ad quem* est l'animation : et entre l'un et l'autre terme se trouve donc ce *motus ad formam,* que l'on a appelé aussi génération. Pour l'introduction d'une forme parfaite dans la matière, il faut que cette dernière y soit préparée. Donc, avant que la génération ne soit complète, il y a d'abord une âme végétative, puis une âme sensitive : la première disparaît quand arrive la seconde, et toutes deux sont des formes matérielles; mais, quand l'organisation des principales parties est complète, Dieu crée l'âme intellective. Et, parce que l'âme intellective est plus parfaite que l'âme sensitive et l'âme végétative, elle continuera à donner les deux actuations qui avaient été successivement données par les deux âmes inférieures.

XXVIII. — De l'incorruptibilité et de l'immortalité de l'ame humaine.

Conclusion première. — *L'âme humaine ne peut être sujette à aucune corruption propre, ni substantielle, ni accidentelle.* — Cette corruption ne peut avoir lieu que dans un être composé de matière et de forme, parce qu'elle consiste précisément dans la dissolution du composé.

Conclusion 2e. — L'âme humaine ne peut pas être sujette à la corruption improprement dite. — En effet, 1° c'est une substance et une forme substantielle ; donc, elle ne peut cesser à la manière des formes accidentelles ; 2° elle ne commence point par une mutation de la matière ; donc, elle ne peut cesser par une mutation contraire de la même matière.

Conclusion 3e. — L'âme humaine est immortelle intrinsèquement. — Si l'essence même de l'âme humaine est le principe de la vie, elle ne pourra pas perdre ce principe sans se perdre elle-même. La connaissance intellectuelle, tant que l'âme est unie au corps, dépend des fantômes ; mais, puisque l'âme est intrinsèquement principe de vie, elle aura une manière différente de connaître, c'est-à-dire indépendamment des fantômes. Les puissances végétatives et sensitives n'étant pas dans l'âme seule, comme dans leur sujet ces puissances ne se trouvent point dans l'âme séparée du corps. On dit alors qu'elles sont dans l'âme *comme dans leur racine*.

Conclusion 4e. — L'âme humaine est immortelle extrinsèquement, relativement à toute puissance créée. — Aucune créature n'a le pouvoir de la créer ; donc, aucune n'aura le pouvoir de l'annihiler.

Conclusion 5e. — L'âme humaine n'est point immortelle ab extrinseco, *relativement à la puissance absolue de Dieu.* — En effet, l'annihilation de l'âme humaine n'implique point contradiction.

Conclusion 6e. — L'âme humaine est immortelle ab extrinseco, *relativement à la puissance ordonnée de Dieu.* — En effet, Dieu ne veut pas annihiler l'âme humaine : 1° puisqu'il l'a créée intrinsèquement immortelle ; 2° puisqu'il a mis en elle le désir de l'être éternel ; 3° puisqu'il a mis en elle le désir d'une félicité perpétuelle, félicité qui seule peut l'exciter convenablement à l'ordre et l'empêche d'être malheureuse, précisément parce qu'elle doit durer toujours.

Appendice au chapitre XXVIIIe : De la résurrection des corps.

L'auteur rapporte à ce propos l'argumentation de S. Thomas, telle qu'elle est dans le *livre* IV, *chapitre* LXXIX de sa *Somme contre les Gentils*.

XXIX. — Des puissances intellectives ; de l'intellect possible ; de la connaissance concrète et abstraite.

Conclusion première. — L'essence de l'âme humaine n'est pas sa puissance. — Si l'essence de l'âme était un être potentiel, elle serait actuée dans l'être *substance déterminée*, par l'intellection et la volition ; mais celles-ci ne peuvent pas donner une actuation substantielle sans être dans le genre substance : or, elles n'y sont point, puisque ce sont des accidents. — 1er *Corollaire :* Donc les puissances immatérielles sont dans l'âme comme dans leur sujet. — 2e *Corollaire :* Les puissances de l'âme sont les accidents de l'âme elle-même. On peut ramener ces puissances à la faculté de comprendre, par laquelle l'âme, connaissant les choses devient *intentionnellement* les choses elles-mêmes ; et à la faculté de vouloir, par laquelle l'âme, tendant vers les choses et s'unissant à elles, se revêt pour ainsi dire de leur dignité.

Conclusion 2°. — *L'intellect humain doit être appelé intellect possible.* — En effet, il n'y a que l'intellect qui est déjà en acte relativement à tout son objet, qui ne soit point *possible.* Mais cela n'est vrai que de l'intellect divin ; le nôtre est toute chose en puissance, il *court* après le vrai, et pour l'atteindre passe d'un verbe à un autre, n'ayant pas la force, comme Dieu, de connaître tout le vrai par un seul verbe.

Conclusion 3°. — *La connaissance intellectuelle concrète et la connaissance intellectuelle abstraite sont différentes entre elles.* — Les choses matérielles, en raison de leur nature, ne peuvent immédiatement s'unir à l'intelligence, elles ne peuvent lui envoyer que leurs *espèces.* Nous ne pouvons donc les connaître que d'une manière *abstraite.* Il faut en dire autant des objets immatériels tels, par leur perfection, que l'intelligence, quand bien même relativement à l'espace elle leur serait présente, cependant en serait séparée par la puissance compréhensive.

Conclusion 4°. — *L'intellect possible a besoin des espèces intelligibles pour produire les verbes des choses connues.* — Cela ressort des conclusions précédentes.

XXX. — L'intellect agent, ou la lumière de la raison.

De même qu'un tableau, dans l'obscurité, est invisible *actu in se,* mais est visible *en puissance* et le sera aussi en acte, quand la lumière, en le revêtant, l'illuminera tout entier : de même le *fantôme* est inintelligible en acte, et intelligible en puissance ; et il le sera aussi en acte, quand une lumière intellectuelle le *vivifiera* et le présentera ainsi à l'intelligence. Cette lumière est l'*intellect agent.* On nomme *intellect possible* la puissance qui reçoit le fantôme transformé en espèce intelligible et le met en œuvre comme principe *quo* de ses connaissances. L'auteur fait voir comment se sont rencontrés sur ce point S. Thomas et S. Bonaventure.

Conclusion. — *On doit admettre l'existence de l'intellect agent.* — En effet, il faut admettre l'une des hypothèses suivantes :

1° L'intelligence comprend immédiatement par son essence. Il faudrait pour cela que les choses connues se trouvassent dans cette essence même, ou formellement ou éminemment : ce qui ne peut être. 2° Les espèces intelligibles sont innées. 3° Les idées de toutes les choses sont subsistantes et impriment dans notre esprit leurs espèces. — Mais les idées ne sont point des substances. 4° Il y a une substance séparée intelligente, qui nous fournit successivement le principe de notre connaissance. Dans ce cas, il dépendrait de sa liberté et non de la nôtre que nous connaissions ceci ou cela : ce qui est contraire aux faits. De plus, l'opération de comprendre ne nous serait point naturelle. 5° L'essence divine, en tant qu'elle est idée archétype de toutes les choses existantes et possibles, se manifeste à notre intelligence, et par cela même imprime ces mêmes espèces. — Mais l'être *idéal* de Dieu ne peut nous être connu sans que l'être *réel* nous le soit aussi : ce qui nous rendrait souverainement heureux, ce qui n'est pas. 6° Il y a en nous une puissance productive des espèces, *indépendamment* des fantômes. Mais alors nous ne saurions pas si l'ordre idéal répondrait au réel, inconvénient qui se

trouve, d'ailleurs, dans toutes ces hypothèses. 7° Les fantômes eux-mêmes sont les espèces. Alors, le verbe immatériel, qui est l'effet, serait d'un ordre de perfection bien supérieur au *fantôme matériel* son principe; nous n'aurions point la connaissance des choses universelles. 8° L'intellect agent, dépendant des *fantômes*, forme les espèces intelligibles des choses senties. Cette doctrine est la seule qui reste possible.

A propos de plusieurs de ces hypothèses, notamment de la 2e et de la 5e, l'auteur a montré par divers textes qu'elles n'étaient point admises par S. Thomas. Ici il explique, par les paroles mêmes de S. Thomas (C. G. 1, 53), comment, lorsque les espèces des choses senties ont été formées par l'intellect agent, l'intelligence procède à la connaissance des choses représentées par ces mêmes espèces

Appendice au chapitre xxxe : S. Augustin, S. Bonaventure, S. Thomas et l'ontologisme.

Citant un passage de S. Augustin et de S. Bonaventure, l'auteur montre qu'ils ont toujours nié que l'intuition des archétypes divins puisse être naturelle à l'homme *ici-bas*. Citant divers textes de S. Thomas, il prouve que celui-ci, bien qu'il reconnaisse que l'intellect possible est une *tabula rasa, in qua nihil est scriptum*, au commencement de son existence, y joint toutefois l'intellect agent qui est l'instrument de Dieu lui-même, éternelle vérité, instrument capable d'y écrire toute chose.

XXXI. — De la manière dont se développe la connaissance de l'homme par rapport a son objet adéquat et aux êtres matériels.

Conclusion première. — L'objet de l'intelligence humaine est l'être. — Aussi loin que s'étend la notion de l'être, aussi loin s'étend la puissance intellective de l'homme. Tout ce qu'elle perçoit, elle le perçoit en tant qu'être : rien ne la limite à la perception des couleurs, des sons, etc. Mais, bien que le véritable objet adéquat de l'intelligence soit l'être, tel être sera l'objet d'une connaissance *propre*, par exemple, Pierre qui est devant moi; et tel autre, d'une connaissance *analogique*, par exemple, Dieu, qui ne peut pas présenter à mon sens un *fantôme*.

Conclusion 2e. — L'intelligence connaît les choses matérielles d'une manière abstraite. — En raison de sa nature, l'intelligence humaine devra montrer, en même temps, dans son opération, une dépendance et une indépendance de la matière. Elle montre sa dépendance, en tant qu'elle doit recevoir des *fantômes*; son indépendance, parce que les espèces intelligibles doivent être immatérielles.

Conclusion 3e. — La connaissance intellectuelle n'a pas pour objet direct le singulier matériel. — Il y a une double manière d'arriver à la connaissance intellectuelle du singulier : 1° *Pierre* s'offre à ma vue; le fantôme, puis l'espèce intelligible, puis le verbe de *Pierre* se forment en moi. Comment saurai-je que *Pierre existe*? Ce sera parce que mon intelligence, réflé-

chissant sur l'origine de sa connaissance, vient à savoir qu'il y a eu la sensation de Pierre, et que celle-ci ne peut venir que de sa présence. 2° L'artiste, ne connaît son œuvre comme existant *hic et nunc* qu'après l'avoir mise en acte : c'est qu'alors l'intelligence connaît l'opération de la volonté et des autres puissances exécutrices.

Dans les deux cas la connaissance du singulier est indirecte.

Conclusion 4°. — *La connaissance intellectuelle a son principe dans ce qu'il y a de plus universel.* — Comme notre intellect va de la puissance à l'acte, il doit commencer par un acte imparfait, c'est-à-dire par une connaissance confuse et indistincte. Or, plus nous montons dans les universaux jusqu'à l'être transcendental, plus la quotité des choses est connue d'une manière confuse et indistincte. C'est donc par là que notre connaisance doit commencer.

Corollaire : Il y a un lien très étroit entre l'imagination et l'intelligence. L'intellect pourra être troublé ou empêché dans son travail mental par l'imagination ou par le sens.

XXXII. — De la manière dont se développe la connaissance humaine par rapport aux actes et aux objets immatériels

Conclusion première. — L'espèce intelligible n'est pas le principe quod, *mais le principe* quo *dans la génération du verbe mental.* — De même que la similitude du tableau n'est point celle *qui* est faite par l'artiste, ni celle *qui* produit l'effet, mais celle par laquelle l'artiste produit l'effet : de même, l'espèce intelligible n'est pas engendrée par l'intellect possible, et n'engendrera pas le verbe ; mais c'est *par elle* que l'intelligence engendre le verbe mental. — 1er *Corollaire :* Donc, ce que l'intelligence comprend en premier lieu est la chose qu'elle engendre mentalement dans le verbe. — 2° *Corollaire:* Un être ne peut pas avoir en même temps deux formes du *même genre*: une seule espèce peut donc être assez parfaite pour engendrer un verbe exprimant plusieurs choses ; mais *plusieurs espèces*, numériquement prises, ne pourront jamais être en même temps le principe *quo* par lequel l'intelligence produise un verbe. — 3° *Corollaire* : L'intellect ne fait pas le verbe, comme en regardant l'espèce, et en l'imitant dans la génération de celui-ci : il opère comme *par* quelque chose de lui-même. — 4e *Corollaire :* Le verbe ne se fait pas par une connaissance réflexe. — 5° *Corollaire* : L'intelligence, informée par l'espèce comme par un principe *quo,* parle, et *se manifeste à elle-mêm* la chose que cette espèce représente, et, en se parlant à elle-même, elle engendre la parole de la chose elle-même. — 6° *Corollaire* : Le verbe menta est essentiellement *image,* image de la chose par l'espèce de laquelle il es produit. Le verbe image peut devenir idée exemplaire de ce que l'être intelligent fait en dehors de lui-même.

Conclusion 2°. — *L'intellect possible a besoin de verbes incomplexes et de verbes complexes* [1] *pour connaître les choses.* — En effet, notre intelligence v

[1]. L'auteur veut parler des *termes* et des *propositions*.

de la connaissance plus imparfaite à la moins imparfaite. — *Corollaire* : Du verbe complexe vient en nous la possibilité de l'erreur.

Conclusion 3e -- *Notre intellgence peut d'une certaine manière connaître les futurs.* — Elle peut les connaître dans leurs causes, si ces causes, comme telles, peuvent donner à l'intelligence leurs espèces sensibles.

Conclusion 4e. — *L'âme humaine ne se connaît point elle-même dans son essence.* — S'il en était ainsi, la connaissance de l'essence de notre âme serait très évidente pour tout le monde. Nous connaissons notre âme par ses actes ; et la connaissance que nous en avons est vulgaire ou philosophique.

Conclusion 5e. — *L'intelligence humaine connaît son acte propre.* — En effet, cet acte est présent à l'intelligence et est cognoscible. Mais la connaissance de cet acte est indirecte ou mieux réflexe.

Conclusion 6e. — *L'intelligence humaine connaît l'acte de la volonté.* — L'inclination est intellective dans l'âme intellective : elle peut tenir lieu d'espèce intelligible, et engendrer avec l'intelligence un verbe qui l'exprime. Là aussi il y a une connaissance vulgaire et une connaissance philosophique.

Conclusion 7e — *L'ntelligence humaine dans la vie présente ne peut avoir une connassance propre des intelligences séparées.* — Voir chapitre XXXIe, *conclusion* 3e.

Conclusion 8e. — *L'intelligence humaine ne peut pas, dans la vie présente, avoir une connaissance propre de Dieu.* — Item.

Notre concept de Dieu est celui de cause première, d'être sans limites. Et comme toutes les créatures sont des similitudes de Dieu lui-même, la connaissance que nous avons de Dieu par leur moyen ne peut être erronée.

XXXIII. — De la volonté et de son objet.

Conclusion première. — *Il y a dans l'homme un appétit rationnel, c'est-à-dire la volonté.* — Il y a en lui la connaissance intellectuelle ; donc, d'après le principe : *Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*, il doit avoir en lui l'appétit rationnel.

Conclusion 2e. — *La volonté est une puissance inorganique.* — En effet, c'est une puissance ordonnée à l'opération par une forme immatérielle et intrinsèque.

Conclusion 3e. — *La volonté est une puissance distincte de l'intelligence.* — En effet, l'appréhension de l'être diffère de l'inclination à l'être.

Conclusion 4e. — *A divers points de vue, l'intelligence et la volonté sont des puissances plus ou moins nobles l'une que l'autre.* — Généralement parlant, il vaut mieux avoir en soi la noblesse de la chose que d'être ordonné à la chose même. En ce sens l'intelligence est plus noble que la volonté relativement aux choses matérielles. Mais il n'en est pas ainsi par rapport à Dieu.

Conclusion 5e. — *L'objet adéquat de la volonté est le bien.* — L'objet de l'intelligence est l'être conçu ; l'objet de la volonté sera donc l'être selon l'existence qu'il a en lui-même, le bien. L'une et l'autre ont pour objet adéquat l'infini. L'intelligence se rapporte à l'être comme à son transcendental ;

la volonté, au bien. Le rien, *par lui même*, ne peut être l'objet ni de l'une ni de l'autre. Mais le sujet où le mal se trouve est un bien quoique défectueux ; il a la raison d'être, et il peut être connu ; il a aussi la raison de bien, et il peut être aimé. Remarquons seulement que, quand on prend le bien, pour ce qui a rapport à la perfection de l'homme, il ne faut considérer que *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

XXXIV. — Division des actes de la volonté. — Sa liberté.

Ce qui procède de la volonté s'appelle *volontaire*, ce qui est l'objet de son acte propre s'appelle *voulu*. Les actes qui émanent immédiatement de la volonté s'appellent *eliciti* ; ceux qui en émanent médiatement s'appellent *imperati*.

La volonté est déterminée par nature à son objet adéquat, à sa fin, qui est le bien universel ; mais elle se détermine aux moyens d'elle-même et par sa libre élection. La liberté n'est donc qu'un mode particulier de la volonté dans ses tendances à ses objets inadéquats. C'est la plus magnifique et la plus terrible faculté des êtres intelligents, car c'est la source de la vertu et du vice, du mérite et du démérite.

Au sens *moral*, le mot de *liberté* indique l'exemption de la loi ; au sens *physique*, *l'exemption d'une forme cognoscitive par laquelle la volonté soit déterminée à une tendance.*

Conclusion première. — Pour l'essence de la liberté, il suffit de l'indifférence objective et de l'indifférence formelle : l'indifférence morale et les indifférences de contradiction et de spécification réunies ne sont pas nécessaires. — En effet, 1° l'indifférence *objective* consiste en ce que l'objet ne se présente point comme bon *sous tous les rapports*; 2° l'indifférence *formelle* consiste en ce que la tendance de la volonté à ce qui n'est pas son objet adéquat n'est *pas nécessaire*. Mais, 3° l'indifférence *morale* consiste en ce que la volonté puisse choisir le bien moral et le mal moral : or c'est une imperfection très grande que la volonté puisse rechercher ce qui n'est point véritablement un bien, parce qu'il n'est pas ordonné à son objet adéquat. 4° L'indifférence de *contradiction* consiste à pouvoir faire ou ne pas faire l'opération ; celle de *spécification* consiste à pouvoir faire cette opération ou celle-là. L'une des deux suffit.

Conclusion 2°. — La volonté humaine est libre dans ses actes élicites : elle a par conséquent l'élection vis-à-vis de ses objets inadéquats, c'est-à-dire les biens particuliers et finis. 1° Notre conscience l'affirme. 2° On l'a cru dans tous les temps, dans tous les lieux. 3° Je promets, donc je suis libre. 4° S'il n'y avait point de liberté, il faudrait admettre fréquemment des effets sans cause. 5° Si l'homme n'avait point de liberté, les opérations qu'il fait ne lui seraient point imputables.

Démontrons l'existence de la liberté *a priori* :

1° De la liberté résulte une harmonie parmi les divers opérants que l'on rencontre dans l'univers. 2° Le rapport qu'il y a entre l'intelligence et le premier principe, et les conséquences qui en découlent, doit se trouver aussi entre la volonté et sa fin dernière, c'est-à-dire son objet adéquat, et ses ob-

jets inadéquats. 3° Telle est la nature de la volonté, que, si elle n'était point libre, elle ne pourrait jamais opérer. 4° Dans l'intelligence, la forme de l'opération est *universelle*. Donc la volonté, qui opère par les formes intellectuelles, ne pourra faire autre chose que d'en choisir à son gré *une;* car elle ne peut mettre en acte l'universel.

1er *Corollaire:* Le jugement pratique est libre en tant que pratique et en tant que dernier. — 2e *Corollaire :* Tout objet inadéquat de la volonté a comme deux faces : sous l'une, il a la raison de bien; sous l'autre, celle de non-bien. En tant que bien l'objet attire et meut la volonté ; mais en tant que non-bien il ne l'attire point et ne le meut point. Si la volonté l'embrasse, c'est qu'elle le regarde sous le premier aspect ; si elle le rejette, c'est parce qu'elle le regarde sous l'autre aspect. Par conséquent, étant donnée l'hypothèse que la volonté ait devant elle deux objets *sous le seul aspect* de bien, la volonté ne pourra agir ; car il n'y aurait aucun motif qui lui ferait prendre l'un plutôt que l'autre ; mais parce qu'elle est libre, elle peut se faire attirer par l'un plus que par l'autre en appliquant son intelligence à considérer dans l'un des deux quelque raison qui le lui fasse préférer ou laisser de côté. C'est en ce sens que Dante dit avec raison :

Intra due cibi distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame,
Che liber' uomo l'un recasse a' denti.
Si si starebbe un agno intra due brame
Di fieri lupi, ugualmente temendo ;
Si si starebbe un cane intra due dame.

« Entre deux mets également distants et l'attirant d'une même manière, l'homme, malgré sa liberté, mourrait plutôt de faim que de porter l'un ou l'autre à sa bouche.

« Ainsi un agneau tremblerait également entre deux loups féroces ; ainsi resterait immobile un chien entre deux daims (*Paradis*, chant IV).

Ce court résumé que nous avons donné de la Physique du P. Cornoldi doit engager à lire l'ouvrage entier, où les propositions qui peuvent ici paraître obscures sont exposées avec toute la clarté désirable.

DE FINE CREATURARUM

ET

DE PROVIDENTIA DEI

EX EODEM OPERE CONTRA GENTILES
LIBER TERTIUS

CAPUT I

Deus magnus Dominus, et Rex magnus super omnes deos. Quoniam non repellet Dominus plebem suam; quia in manu ejus sunt omnes fines terræ, et altitudines montium [1] *ipse conspicit. Quoniam ipsius est mare, et ipse fecit illud; et siccam manus ejus formaverunt.* Psalm. xciv, 3, 4 et 5.

Unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, ostensum est superius (l. I, c. xiii), quod ex sui perfectionis abundantia omnibus exsistentibus esse largitur; ut non solum primum entium, sed et primum principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturæ, sed secundum suæ arbitrium voluntatis, ut ex superioribus est manifestum (l. II, c. xxiii); unde consequens est, ut factorum suorum sit dominus; nam super ea quæ nostræ voluntati subduntur, dominamur. Hoc autem dominium super res a se productas perfectum habet, utpote qui ad eas producendas non exterioris agentis adminiculo indiget, nec materiæ fundamento (l. II, c. xvi), quum sit totius esse universalis effector.

Eorum autem quæ per voluntatem producuntur agentis, unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur; bonum enim et finis est objectum proprium voluntatis; unde necesse est, ut quæ ex voluntate

1. Ipsius sunt.

procedunt, ad finem aliquem ordinentur. Finem autem ultimum unaquæque res per suam consequitur actionem, quam oportet dirigi ab eo qui principia rebus dedit, per quæ agunt. Necesse est igitur ut Deus, qui est in se naturaliter perfectus, et omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector exsistat, a nullo utique directus; nec est aliquid quod ab ejus regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur. Est igitur sicut perfectus in essendo, et causando, ita etiam et in regendo perfectus.

Hujus vero regiminis effectus in diversis apparet diversimode secundum differentiam naturarum. — Quædam namque sic a Deo producta sunt, ut intellectum habentia ejus similitudinem gerant, et imaginem repræsentent; unde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem. Quæ si in sua directione regimini divino subdantur, ad ultimum finem consequendum ex divino regimine admittuntur; repelluntur autem si secus in sua directione processerint. — Alia vero intellectu carentia, seipsa in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur. Quorum quædam incorruptibilia exsistentia, sicut in esse naturali pati non possunt defectum, ita in propriis actionibus ab ordine in finem eis præstitutum nequaquam exorbitant, sed indeficienter regimini primi regentis subduntur; sicut sunt corpora cœlestia, quorum motus semper uniformiter procedunt. Alia vero corruptibilia exsistentia naturalis esse pati possunt defectum, qui tamen per alterius profectum completur; nam uno corrupto aliud generatur: et similiter in actionibus propriis a naturali ordine deficiunt, qui tamen defectus per aliquod bonum inde proveniens compensatur. Ex quo apparet, quod nec illa quæ ab ordine primi regiminis exorbitare videntur, potestatem primi regentis evadunt; nam et hæc corruptibilia corpora sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati ejus perfecte subduntur.

Hoc igitur divino repletus Spiritu Psalmista considerans, ut nobis divinum regimen demonstraret, primo describit nobis primi regentis perfectionem: naturæ quidem in hoc quod dicit *Deus;* potestatis, in hoc quod dicit: *magnus Dominus*, quasi nullo indigens ad suæ potestatis effectum producendum; auctoritatis, in hoc quod dicit: *Rex magnus super omnes deos ;* quia etsi sint multi regentes, ejus tamen regimini omnes subduntur. — Secundo autem nobis describit regiminis modum. Et quidem quantum ad intellectualia, quæ ejus regimen sequentia, ab ipso consequuntur ultimum finem, qui est ipse; et ideo dicit: *quia non repellet Dominus plebem suam.* Quantum vero ad corruptibilia, quæ etiam si exorbitent interdum a propriis actionibus, a potestate tamen primi regentis non excluduntur; unde dicit : *quia in manu ejus sunt omnes fines terræ.* Quantum vero ad cœlestia corpora, quæ omnem altitudinem terræ excedunt, id est

INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES ST. MICHAEL'S COLLEGE

corruptibilium corporum, et semper rectum ordinem divini regiminis servant : unde dicit : *et altitudines montium ipse conspicit* — Tertio vero ipsius universalis regiminis rationem assignat, quia necesse est ut ea quæ a Deo sunt condita, ab ipso etiam regantur ; et hoc est quod dicit : *quoniam ipsius est mare, et ipse fecit illud ; et siccam manus ejus formaverunt.*

Quia ergo in primo libro de perfectione divinæ naturæ prosecuti sumus ; in secundo autem de perfectione protestatis ipsius, secundum quod est omnium rerum productor et dominus ; restat igitur in hoc tertio libro prosequi de perfecta auctoritate, sive dignitate ipsius, secundum quod est omnium rerum finis et rector.

Erit ergo hoc ordine procedendum : ut primo agatur de ipso secundum quod est rerum omnium finis (c. II-LXIII) ; secundo de regimine universali ipsius, secundum quod omnem creaturam gubernat (c. LXIV-CX) ; tertio de speciali ipsius regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes (c. CXI-CLXIII).

CAPUT II

Quod omne agens agit propter finem. (I. q. XLIV, a. IV ; I-2, q. I, a. II.)

Ostendendum est igitur primo, quod omne agens in agendo intendit aliquem finem.

In his enim quæ manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem, in quod tendit impetus agentis ; hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem ; deficiens autem dicitur deficere a fine intento ; sicut patet in medico agente ad sanitatem, et homine currente ad certum terminum. Nec differt quantum ad hoc, utrum quod tendit in finem, sit cognoscens, vel non ; sicut enim signum est finis sagittantis, ita est finis motus sagittæ. Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit ; non enim ex quacunque virtute quævis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio ; unde et actiones secundum diversitatem activorum specie differunt. Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut ædificatio ad domum, et sanatio ad sanitatem ; quandoque autem non, sicut intelligere et sentire. Et si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis per actionem tendit in illud factum ; si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem ; quandoque quidem actionem ipsam, quandoque aliquid per actionem factum.

2. Adhuc. In omnibus agentibus propter finem, hoc esse ultimum

finem, dicimus ultra quod agens non quærit aliquid : sicut actio medici est usque ad sanitatem : ea vero consecuta, non conatur ad aliquid ulterius. Sed in actione cujuslibet agentis est venire ad aliquid, ultra quod agens non quærit ultra aliquid ; alias enim actiones in infinitum tenderent ; quod quidem est impossibile, quia quum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet ; nihil enim movetur ad id, ad quod impossibile est pervenire. Omne igitur agens agit propter finem.

3. Adhuc. Omne agens vel agit per naturam, vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem ; agunt enim præconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali præconceptione agunt ; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu præconcipiente existit tota similitudo effectus, ad quem per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali præexsistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur ; nam ignis generat ignem, et oliva olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem.

4. Item. Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud ; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis ejus.

Sunt autem aliquæ actiones quæ non videntur esse propter finem, sicut actiones ludicræ et contemplatoriæ, et actiones quæ absque attentione fiunt, sicut confricatio barbæ et hujusmodi ; ex quibus aliquis opinari potest quod sit aliquod agens non propter finem.

Sed sciendum, quod actiones contemplativæ non sunt propter alium finem, sed ipsæ sunt finis ; actiones autem ludicræ interdum sunt finis, sicut quum quis solum ludit propter delectationem quæ in ludo est ; quandoque autem sunt propter finem, sicut quum ludimus ut postmodum fortius secundo agamus ; actiones autem quæ fiunt sine attentione, non sunt ab intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione, vel naturali principio : sicut inordinatio humoris pruritum excitantis est causa confricationis barbæ, quæ fit sine attentione intellectus ; et hæc ad aliquos fines tendunt, licet præter ordinem intellectus.

Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant omnia fieri ex necessitate materiæ, causam finalem a rebus penitus subtrahentes.

CAPUT III

Quod omne agens agit propter bonum (I, q. cv, a. v. *De verit.* q. xxii, a. i.)

Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum.

1. Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem conveniens est alicui, est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.

2. Præterea. Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et ejus quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum; nam bonum est quod omnia appetunt. Omnis ergo actio et motus est propter bonum.

3. Adhuc. Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur : vel ut conservetur secundum speciem, vel individuum; vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse, bonum est; et ideo omnia appetunt esse. Omnis igitur actio, et motus est propter bonum.

4. Amplius. Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem; si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quod est perfectio secunda agentis; si autem actio sit transmutatio exterioris materiæ, manifestum est quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota, in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis. Hoc autem dicimus esse bonum, quod est esse perfectum. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

5. Adhuc. Quod provenit ex alicujus agentis actione præter intentionem ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturæ, vel semper, vel frequentius, quod melius est : sicut in plantis folia sic esse disposita, ut producant fructus, et partes animalium sic disponi, ut animal salvari possit. Si ergo hæc eveniunt præter intentionem naturalis agentis, hoc erit accidens a casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile; nam ea quæ accidunt semper, vel frequenter, non sunt casualia, neque fortuita, sed quæ accidunt in paucioribus. Naturale ergo agens intendit ad id quod melius est, et multo manifestius quod agit per intellectum. Omne igitur agens intendit bonum in agendo.

Hinc est quod philosophi diffinientes bonum dixerunt : Bonum est

quod omnia appetunt, Arist. *Ethic.* I, c. I. Et Dionysius dicit, *De divin nomin.*, c. VI, quod omnia bonum et optimum concupiscunt.

CAPUT IV

Quod malum est præter intentionem in rebus (I, D. XXXIX, q. II, a II.).

Ex hoc autem apparet quod malum est præter intentionem in rebus, et incidit præter intentionem agentium.

1. Quod enim ex actione consequitur diversum ab eo quod erat in intentione, sive intentum ab agente, manifestum est præter intentionem accidere. Malum autem diversum est a bono, quod intendit omne agens. Est igitur malum præter intentionem eveniens.

2. Item. Defectus in effectu et actione consequitur aliquem defectum in principiis actionis : sicut ex aliqua corruptione seminis sequitur partus monstruosus, et ex curvitate cruris sequitur claudicatio. Agens autem agit secundum quod habet de virtute activa, non secundum id quod defectum virtutis patitur. Secundum autem quod agit, sic intendit finem. Intendit igitur finem correspondentem virtuti. Quod igitur sequitur respondens defectui virtutis, erit præter intentionem agentis. Hoc autem est malum. Accidit igitur malum præter intentionem.

3. Amplius. In agentibus per intellectum et æstimationem quamcumque, intentio sequitur apprehensionem : in illud enim tendit intentio quod apprehenditur ut finis. Si ergo perveniatur ad aliquod quod non habet speciem apprehensam, erit præter intentionem ; sicut si aliquis intendat comedere mel, et comedat fel, credens illud esse mel, hoc erit præter intentionem. Sed omne agens per intellectum intendit aliquid, secundum quod accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus (c. III) patet. Si ergo illud non sit bonum, sed malum, hoc erit præter intentionem. Agens igitur per intellectum non operatur malum, nisi præter intentionem. Cum igitur tendere ad bonum sit commune agenti per intellectum et per naturam, malum non consequitur ex intentione alicujus agentis, nisi præter intentionem.

Hinc est quod Dionysius dicit, *De divin. nom.*, c. IV, quod « malum est præter intentionem, et voluntatem. »

CAPUT V

Rationes contra determinatam veritatem.

Sunt autem quædam quæ huic sententiæ adversari videntur :

1. Quod enim accidit præter intentionem agentis, dicitur esse for-

tuitum et casuale et in paucioribus accidens. Malum autem fieri non dicitur fortuitum et casuale, neque ut in paucioribus accidens, sed semper, vel in pluribus; in naturalibus enim semper generationi corruptio adjungitur; in agentibus etiam per voluntatem in pluribus peccatum accidit, quum difficile sit secundum virtutem agere, sicut attingere centrum in circulo, ut dicit Aristoteles in secundo *Ethicorum* (c. IX). Non igitur videtur malum esse proveniens præter intentionem.

2. Item. Aristoteles in tertio *Ethicorum* (c. VII) expresse dicit quod malitia est voluntarium, et probat per hoc, quod aliquis operatur injusta voluntarie. Irrationabile autem est operantem voluntarie injusta, non velle injustum esse; et per hoc etiam legislatores puniunt malos quasi voluntarie operantes mala. Non videtur igitur malum præter voluntatem vel intentionem esse.

3. Præterera. Omnis motus naturalis habet finem intentum a natura. Corruptio autem est mutatio naturalis, sicut et generatio. Finis igitur ejus, qui est privatio habens rationem mali, est intentus a natura, sicut etiam forma et bonum, quæ sunt generationis finis.

CAPUT VI

Solutio rationum præmissarum.

Ut autem positarum rationum solutio manifestior fiat, considerandum est quod malum considerari potest, vel in substantia aliqua, vel in actione ipsius.

Malum quidem in substantia aliqua est, ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est et debet habere; si enim homo non habet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere; si etiam homo capillos flavos non habet, non est malum, quia etsi natus est habere, non tamen est ei debitum ut habeantur: est tamen malum si non habeat manus, quas natus est et debet habere, si sit perfectus; quod tamen non est malum avi. Omnis autem pravatio, si proprie et stricte accipiatur, est ejus quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta est ratio mali. — Materia autem, quum sit in potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere, nulla tamen est ei debita, quum sine quavis una earum possit esse perfecta in actu: quælibet tamen earum est debita alicui eorum, quæ ex materia constituuntur; nam non potest esse aqua, nisi habeat formam aquæ; nec potest esse ignis, nisi habeat formam ignis. Privatio igitur hujusmodi formæ, comparata ad materiam, non est malum naturæ; sed comparata ad id cujus est forma, est malum ejus, sicut privatio formæ ignis est malum ignis. Et

quia tam privationes quam habitus et formæ non dicuntur esse nisi secundum quod sunt in subjecto, si quidem privatio sit malum per comparationem ad subjectum in quo est, erit malum simpliciter; sin autem erit malum alicujus, et non simpliciter. — Hominem igitur privari manu, est malum simpliciter; materiam autem privari forma aeris, non est malum simpliciter, sed est malum aeris.

Privatio autem ordinis aut commensurationis debitæ in actione, est malum actionis; et quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo et aliqua commensuratio, necesse est ut talis privatio in actione simpliciter malum exsistat.

1. His igitur visis, sciendum est quod non omne quod est præter intentionem oportet esse fortuitum vel casuale, ut prima ratio proponebat. Si enim quod est præter intentionem sit consequens ad id quod est intentum vel semper, vel sicut frequenter, non eveniet fortuito, vel casualiter; sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas semper vel frequenter, non erit fortuitum, nec casuale : esset autem casuale, si sequeretur ut in paucioribus. Malum ergo corruptionis naturalis, etsi sequatur præter intentionem generantis, consequitur tamen semper; nam semper formæ unius est adjecta privatio alterius; unde corruptio non evenit casualiter, neque ut in paucioribus, licet privatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicujus, ut dictum est. — Si autem sit talis privatio quæ privat id quod est debitum generato, erit casuale et simpliciter malum, sicut quum nascuntur partus monstruosi; hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod est intentum, sed est ei repugnans, quum agens intendat perfectionem generati.

Malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis activæ; unde si agens habet virtutem defectivam, hoc malum consequitur præter intentionem, sed non erit casuale, quia de necessitate est consequens ad talem agentem, quum tale agens, vel semper, vel frequenter patitur hunc virtutis defectum; erit autem casuale, si hic defectus raro talem comitatur agentem.

In agentibus autem voluntariis, intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio; nam universalia non movent, sed particularia, in quibus est actus. Si igitur illud bonum quod intenditur habeat conjunctam privationem boni secundum rationem, vel semper, vel frequenter, sequitur malum morale non casualiter, sed vel semper, vel frequenter. Esset autem casuale malum si ad id quod intendit sequeretur aliquod peccatum, ut in paucioribus, sicut quum quis projiciens ad avem interficit hominem. — Quod autem hujusmodi bona aliquis intendat, ut in pluribus, quibus privationes boni secundum rationem consequantur, ex hoc provenit quod plures vivunt secundum sensum, eo quod sensibilia sunt nobis manifesta et magis efficaciter

moventia in particularibus, in quibus est operatio ; ad plura autem talium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem.

2. Ex quo patet quod licet malum præter intentionem sit, est tamen voluntarium, ut secunda ratio proponit, licet non per se, sed per accidens. Intentio enim est ultimi finis, quem quis propter se vult ; voluntas autem est etiam ejus quod quis vult propter aliud, etiam si simpliciter non vellet : sicut qui projicit merces in mare, causa salutis, non intendit projectionem mercium, sed salutem, projectionem autem vult non simpliciter, sed causa salutis. Similiter propter aliquod bonum sensibile consequendum vult aliquis facere inordinatam actionem, non intendens inordinationem, neque volens eam simpliciter, sed propter hoc ; et ideo hoc modo malitia et peccatum dicuntur esse voluntaria, sicut projectio mercium in mari.

3. Eodem autem modo patet solutio ad tertiam objectionem. Nunquam enim invenitur mutatio corruptionis sine mutatione generationis ; et per consequens, nec finis corruptionis sine fine generationis. Natura ergo non intendit finem corruptionis seorsum a fine generationis, sed simul utrumque ; non enim est de intentione naturæ absoluta quod non sit aqua, sed quod sit aer, quo existente non est aqua : hoc ergo quod est esse aerem, intendit natura secundum se ; hoc vero quod est non esse aquam, non intendit, nisi inquantum est conjunctum ei quod est esse aerem. Sic igitur privationes a natura non sunt secundum se intentæ, sed secundum accidens ; formæ vero secundum se.

Patet ergo ex præmissis quod illud quod est simpliciter malum, omnino est præter intentionem in operibus naturæ sicut partus monstruosi ; quod vero non est simpliciter, sed alicui malum, non est intentum a natura secundum se, sed secundum accidens.

CAPUT VII

Quod malum non est aliqua natura. (I, part. q. XLVIII, a. I.)

Ex his autem apparet quod nulla essentia est secundum se mala

1. Malum enim, ut dictum est (c. VI), nihil est aliud quam privatic ejus quod quis natus est et debet habere ; sic enim apud omnes es usus hujus nominis, « malum. » Privatio autem non est aliqua essentia, sed est negatio in substantia. Malum igitur non est aliqua essentia in rebus.

2. Adhuc. Unumquodque secundum suam essentiam habet esse In quantum autem habet esse, habet aliquod bonum ; nam si bonun est quod omnia appetunt, oportet ipsum esse bonum dicere, quu omnia esse appetant. Secundum hoc igitur unumquodque bonum es

quod essentiam habet. Bonum autem et malum opponuntur. Nihil igitur est malum secundum quod essentiam habet. Nulla igitur essentia mala est.

3. Adhuc. Omnis essentia est alicui rei naturalis; si enim est in genere substantiæ, est ipsa natura rei; si vero sit in genere accidentis, oportet quod ex principiis alicujus substantiæ causetur; et sic illi substantiæ erit naturalis, licet forte alteri substantiæ non sit naturalis, sicut caliditas est naturalis igni, licet sit innaturalis aquæ. Quod autem est secundum se malum non potest esse alicui naturale; de ratione enim mali est privatio ejus quod est alicui natum inesse et debitum ei. Malum igitur quum sit ejus quod est naturale privatio non potest esse alicui naturale; unde quidquid naturaliter inest alicui, est ei bonum, et malum, si ei desit. Nulla igitur essentia est secundum se mala.

4. Amplius. Probatum est (l. II, c. VI) quod omne esse, quocumque modo sit, est a Deo. Deum autem esse perfectam bonitatem in primo hujus, cap. XL et XLI ostendimus. Quum igitur boni effectus malum esse non possit, impossibile est aliquod ens, in quantum est ens, esse malum. Hinc est quod dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat; et erant valdet bona,* Gen. I, 31. Et : *Cuncta fecit bona in tempore suo*, Eccles., III, 11. Et : *Omnis creatura Dei bona*, I, Tim,, IV. 4.

Et Dionysius dicit, *De divin. nomin.*, c. IV, quod malum non est exsistens (scilicet per se), nec aliquid in exsistentibus quasi accidens, sicut albedo, vel nigredo.

Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium aliquas res, secundum suas naturas, malas esse.

CAPUT VIII

Rationes contra præmissam conclusionem.

Videtur autem quibusdam rationibus prædictæ sententiæ posse obviari.

1. Ex propria enim differentia specifica unumquodque speciem sortitur. Malum autem est differentia specifica in aliquibus generibus, scilicet in habitibus et actibus moralibus; sicut enim virtus, secundum suam speciem, est bonus habitus, ita contrarium vitium est malus habitus, secundum suam speciem; et similiter de actibus virtutum et vitiorum. Malum igitur est dans speciem aliquibus rebus; et igitur aliqua essentia est, aliquibus rebus naturalis.

2. Præterea. Utrumque contrarium est natura quædam; si enim nihil poneret alterum contrariorum, esset privatio vel negatio pura. Sed bonum et malum dicuntur esse contraria. Malum igitur est natura aliqua

3. Amplius. In quibuscumque invenitur magis et minus, oportet quod sint res aliquæ habentes ordinem; negationes enim et privationes non suscipiunt magis et minus. Invenitur autem inter mala unum altero pejus, Oportet igitur, ut videtur, quod malum sit res aliqua.

4. Præterea. Res et ens convertuntur. Est autem malum in mundo. Ergo est res aliqua et natura.

CAPUT IX

Responsio ad prædictas objectiones

Has autem rationes non difficile est solvere.

1. Malum enim et bonum in moralibus specificæ differentiæ ponuntur, ut prima ratio proponebat, quia moralia a voluntate dependent; secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium. Voluntatis autem objectum est finis et bonum; unde a fine speciem moralia sortiuntur, sicut et naturales actiones a forma principii activi, ut calefactio a calore. Quia igitur bonum et malum dicuntur secundum ordinem ad finem, vel privationem ordinis, oportet quod in moralibus primæ differentiæ sint bonum et malum. Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam. Moralium autem mensura est ratio. Oportet igitur quod a fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona vel mala. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est secundum rationem, dicitur secundum speciem suam bonum; quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis, dicitur secundum speciem suam malum; finis autem ille, etsi tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum, sicut delectabile secundum sensum, vel aliquid hujusmodi; unde et in aliquibus animalibus sunt bona, et homini etiam, quum sunt secundum rationem moderata, et contingit quod est malum uni esse bonum alteri. Et ideo nec malum, secundum quod est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum, sed aliquid quod secundum se est bonum; malum autem homini, inquantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum.

2. Ex quo etiam patet, quod malum et bonum sunt contraria, secundum quod in genere moralium accipiuntur, non autem simpliciter accepta, sicut secunda ratio proponebat; sed malum privatio est boni, inquantum est malum.

3. Dicitur autem aliquid altero magis et minus malum per recessum a bono. Sic enim quæ privationem important intenduntur et remittuntur, sicut inæquale et dissimile; dicitur enim inæqualius quod est ab æqualitate magis distans, et similiter dissimilius, magis a similitudine

recedens. Unde et magis malum dicitur quod est magis privatum bono, quasi magis a bono distans; privationes enim non intenduntur quasi aliquam essentiam habentes, sicut æqualitates et formæ, ut quinta ratio procedebat, sed per augmentum causæ privantis; sicut aer tanto tenebrosior est, quanto plura fuerint interposita obstacula lucis; sic enim longius a lucis participatione distat.

4. Dicitur etiam malum esse in mundo non quasi essentiam aliquam habeat, vel res quædam existat, ut sexta ratio procedebat, sed ea ratione, quia dicitur, quod res aliqua mala est ipso malo; sicut cæcitas et quælibet privatio esse dicitur, quia animal cæcitate est cæcum. Ens enim dupliciter dicitur, ut Philosophus docet, *Metaphysic.*, V, c. VII. Uno modo, secundum quod significat essentiam rei, et dividitur per decem prædicamenta; et sic nulla privatio potest dici ens. Alio modo, secundum quod significat veritatem compositionis; et sic malum et privatio dicitur ens, inquantum privatione dicitur aliquid esse privatum.

CAPUT X

Quod causa mali est bonum (I part. q. XLIX, a. I).

Ex præmissis autem concludi potest quod malum non causatur nisi a bono.

1. Si enim alicujus mali est causa malum, malum autem non agit nisi virtute boni, ut probatum est (c. IX), oportet ipsum bonum esse causam primariam mali.

2. Adhuc. Quod non est, nullius est causa. Omnem igitur causam oportet esse ens aliquod. Malum autem non est ens aliquod, ut probatum est (c. VII et IX). Malum igitur non potest esse alicujus causa. Oportet igitur, si ab aliquo causatur malum, quod illud sit bonum.

3. Item. Quidquid est proprie et per se alicujus causa, tendit in proprium effectum. Si igitur malum esset per se alicujus causa, tenderet in proprium effectum, scilicet malum. Hoc autem est falsum, nam ostensum est (c. III), quod omne agens intendit bonum. Malum igitur per se non est causa alicujus, sed solum per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se, solum autem bonum potest esse per se causa. Malum igitur causatum est a bono.

4. Præterea. Omnis causa vel est materia, vel forma, vel agens, vel finis. Malum autem non potest esse neque materia neque forma; ostensum est enim supra (c. VII) quod tam ens actu quam ens in potentia est bonum. Similiter non potest esse agens, quum unumquodque agat secundum quod est actu et formam habet. Neque etiam potest esse finis, quum sit præter intentionem, ut probatum est (c. IV). Malum

igitur non potest esse alicujus causa. Si igitur aliquid sit causa mali, oportet quod sit a bono causatum. — Quum autem bonum et malum sint opposita, unum autem oppositorum non potest esse causa alterius, nisi per accidens, sicut frigidum calefacit, ut dicitur in octavo *Physicorum*, c. VIII, sequitur quod bonum non possit esse causa activa mali, nisi per accidens.

Hoc autem accidens in naturalibus potest esse et ex parte agentis et ex parte effectus.

Ex parte quidem agentis, sicut quum agens patitur defectum virtutis, ex quo sequitur quod actio sit defectiva et effectus deficiens, ut quum virtus membri digerentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio et humor indigestus; quæ sunt quædam mala naturæ.

Ex parte vero effectus malum ex bono causatur per accidens tum ex parte materiæ effectus, tum ex parte ipsius formæ. — Si enim materia sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu; sicut quum monstruosi partus sequuntur propter materiæ indigestionem.

Ex parte autem formæ effectus per accidens malum incidit, in quantum formæ alicui de necessitate adjungitur privatio alterius formæ; unde simul cum generatione unius rei, necesse est alterius rei sequi corruptionem. Sed hoc malum non est malum effectus intenti ab agente, sicut in præcedentibus patet, sed alterius.

Sic igitur in naturalibus patet quod malum per accidens tantum causatur a bono.

Eodem autem modo et in artificialibus accidit; ars enim in sua operatione imitatur naturam, et similiter peccatum in utraque invenitur.

In moralibus autem non ex defectu virtutis sequi videtur morale vitium, quum infirmitas virtutis morale vitium vel totaliter tollat, vel saltem diminuat; infirmitas enim non meretur pœnam quæ culpæ debetur, sed magis misericordiam et ignoscentiam; voluntarium enim oportet esse moris vitium, non necessarium. Si tamen diligenter consideretur, invenitur quantum ad aliquid simile, quantum vero ad aliquid dissimile. Dissimile quidem quantum ad hoc quod vitium morale in sola actione consideretur, non autem in aliquo effectu producto: nam virtutes morales non sunt factivæ, sed activæ, artes autem factivæ sunt; et ideo dictum est, quod in eis similiter peccatum accidit sicut in natura. Malum igitur morale non consideratur ex materia, vel forma effectus, sed solum consequitur ex agente.

In actionibus autem moralibus inveniuntur per ordinem quatuor activa principia. Quorum unum est virtus exsecutiva, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exsequendum imperium voluntatis; unde hæc vis a voluntate movetur, quæ est aliud principium; volun

tas vero movetur, a judicio virtutis apprehensivæ, quæ judicat hoc esse bonum vel malum; quæ sunt voluntatis objecta, unam ad prosequendum, aliud ad fugiendum; ipsa autem vis apprehensiva movetur a re apprehensa. — Primum igitur activum principium in actionibus moralibus est res apprehensa; secundum vis apprehensiva; tertium voluntas; quartum vis motiva quæ exsequitur imperium rationis. Actus autem virtutis exsequentis jam præsupponit bonum morale vel malum; non enim ad mores hujusmodi actus exteriores pertinent, nisi secundum quod sunt voluntarii. Unde, si voluntatis, sit actus bonus, et actus exterior bonus dicetur, malus autem, si ille sit malus; nihil enim ad malitiam moralem pertineret, si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem non pertinente; claudicatio enim non est vitium moris, sed naturæ. Hujusmodi igitur virtutis exsequentis defectus moris vitium vel totaliter excusat, vel minuit. Actus vero quo res movet apprehensivam virtutem immunis est a vitio moris; movet enim secundum ordinem naturalem visibile visum, et quodlibet objectum potentiam passivam. Ipse etiam actus apprehensivæ virtutis, in se consideratus, morali vitio caret, quum ejus defectus vitium morale vel excuset vel minuat, sicut et defectus exsequentis virtutis; pariter enim infirmitas et ignorantia excusant peccatum, vel minuunt. Relinquitur igitur quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter invenitur, et rationabiliter, quum ex hoc actus moralis dicatur, quia voluntarius. In actu igitur voluntatis quærenda est radix et origo peccati moralis.

CAPUT XI

Quod malum in aliquo bono fundatur. (I, part. q. XLIX, a. III.)

Ex præmissis etiam ostendi potest quod omne malum est in aliquo bono fundatum.

1. Malum enim non potest esse per se exsistens, quum non sit essentiam habens, ut supra (c. VII) ostensum est. Oportet igitur quod malum sit in aliquo subjecto. Omne autem subjectum, quum sit substantia quædam, bonum quoddam est, ut ex præmissis (c. VII) patet. Omne igitur malum in bono aliquo est.

2. Adhuc. Malum privatio quædam est, ut ex præmissis (c. VI) patet. Privatio autem et forma privata in eodem subjecto sunt; subjectum autem formæ est ens in potentia ad formam, quod bonum est; nam in eodem genere sunt potentia et actus. Privatio igitur, quod malum est, est in bono aliquo, sicut in subjecto.

Sed quum bonum et malum sint opposita, unum autem oppositorum non possit esse alterius subjectum, sed expellat ipsum, videtur

alicui primo aspectu esse inconveniens, si bonum subjectum mali esse dicatur.

Non est autem inconveniens, si veritas perquiratur. Nam bonum communiter dicitur sicut et ens, quum omne ens, inquantum hujusmodi, sit bonum, ut probatum est (c. VII). Non est autem inconveniens ut non-ens sit in ente, sicut in subjecto; privatio enim quælibet est non-ens et tamen subjectum ejus est substantia, quæ est ens aliquod. Non tamen non-ens est in ente sibi opposito, sicut in subjecto; cæcitas enim non est non-ens universale, sed non-ens hoc, quo scilicet tollitur visus; non est igitur in visu sicut in subjecto, sed in animali. Similiter autem malum non est sicut in subjecto in bono sibi opposito, sed hoc per malum tollitur, sed in aliquo alio bono, sicut malum moris est in bono naturæ; malum autem naturæ, quod est privatio formæ, est in materia quæ est bonum, sicut etiam ens in potentia.

CAPUT XII.

Quod malum non totaliter consumit bonum (I, q. XLVIII, a. IV; I-II, q. LXXXV, a. II.)

Patet autem ex prædictis quod quantumcumque multiplicetur malum, nunquam potest totum bonum consumere.

Semper enim oportet quod remaneat mali subjectum, si malum remanet. Subjectum autem mali est bonum. Manet igitur semper bonum.

Sed quum contingat malum in infinitum intendi, semper autem per intensionem mali minuatur bonum, videtur in infinitum per malum diminui bonum. Bonum autem quod per malum diminui potest, oportet esse finitum; nam infinitum bonum non est capax mali, ut ostensum est (l. I, c. XXXIX). Videtur igitur quod quandoque totum tollatur bonum per malum; nam si ex finito aliquid infinities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi.

Hæc autem diminutio boni per malum non potest in naturalibus in infinitum procedere; nam formæ naturales et virtutes omnes terminatæ sunt, et perveniunt ad aliquem terminum, ultra quem porrigi non possunt. Non potest igitur neque forma aliqua contraria, neque virtus contrarii agentis in infinitum augeri, ut ex hoc sequatur in infinitum diminutio boni per malum.

In moralibus autem potest ista diminutio in infinitum procedere; nam intellectus et voluntas in suis actibus terminos non habent; potest enim intellectus intelligendo in infinitum procedere; unde mathematicæ numerorum species et figurarum infinitæ dicuntur. Et similiter voluntas in volendo in infinitum procedit; qui enim vult furtum

committere, potest iterum velle et aliud committere, et sic in infinitum. Quanto autem voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius redit ad proprium et debitum finem; quod patet in his in quibus per peccandi consuetudinem jam est habitus vitiorum inductus. In infinitum igitur per malum moris bonum naturalis aptitudinis diminui potest; nunquam tamen totaliter tolletur, sed semper naturam remanentem comitatur.

CAPUT XIII

Quod malum habet aliquo modo causam. (I, q. XLIX, a. IV.)

Ex prædictis autem ostendi potest quod etsi malum non habeat causam per se, cujuslibet tamen mali oportet esse causam per accidens.

1. Quidquid enim est in aliquo ut in subjecto, oportet quod habeat aliquam causam; causatur enim vel ex subjecti principiis, vel ex aliqua extrinseca causa. Malum autem est in bono sicut in subjecto, ut ostensum est (c. XI). Oportet ergo quod malum habeat causam.

2. Item. Quod est in potentia ad utrumque oppositorum non constituitur in actu alicujus eorum, nisi per aliquam causam; nulla enim potentia facit se esse in actu. Malum autem est privatio ejus quod quis natus est et debet habere; ex hoc enim unumquodque dicitur malum esse. Est igitur malum in subjecto, quod est in potentia ad ipsum et ad suum oppositum. Oportet igitur quod malum habeat aliquam causam.

CAPUT XIV

Quod malum est causa per accidens

Ex eisdem etiam patet quod malum, etsi non sit causa per se, est tamen causa per accidens.

1. Si enim aliquid est causa alicujus per se, id quod accidit ei est causa illius per accidens; sicut album quod accidit ædificatori, est causa domus per accidens. Omne autem malum est in aliquo bono (c. XI); bonum autem omne est alicujus aliquo modo causa; materia enim est quodammodo causa formæ, et quodammodo e converso, et similiter est de agente et fine; unde non sequitur processus in infinitum in causis et causatis, si quodlibet est alicujus causa, propter circulum inventum in causis et causatis secundum species diversas causarum. Malum igitur est per accidens causa.

2. Præterea. Ex defectu causæ sequitur defectus in effectu. Defectus autem in causa est aliquod malum; non tamen potest esse causa per

se, quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens ; si enim tota deficeret, nullius esset causa. Malum igitur est alicujus causa per accidens.

3. Item. Secundum omnes species causarum discurrendo, invenitur malum esse per accidens causa : 1. In specie quidem causæ efficientis, quia propter causæ agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione. 2. In specie vero causæ materialis, quia ex materiæ indispositione causatur in effectu defectus. 3. In specie vero causæ formalis, quia uni formæ semper adjungitur alterius formæ privatio. 4. In specie vero causæ finalis, quia indebito fini adjungitur malum, inquantum per ipsum finis debitus impeditur. Patet igitur quod malum est causa per accidens et non potest esse causa per se.

CAPUT XV

Quod non est summum malum, quod sit omnium malorum principium.

Ex hoc autem patet quod non potest esse aliquod summum malum, quod sit omnium malorum principium.

1. Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni, sicut et summum bonum est quod est omnino separatum a malo. Non potest autem esse aliquod malum omnino separatum a bono, quum ostensum sit (c. XI) quod malum fundatur in bono. Ergo nihil est summe malum.

2. Adhuc. Si aliquid est summe malum, oportet quod per essentiam suam sit malum, sicut et summe bonum est quod per suam essentiam bonum est. Hoc autem est impossibile, quum malum non habeat aliquam essentiam, ut supra (c. VII) probatum est. Impossibile est igitur ponere summum malum, quod sit malorum principium.

3. Amplius. Malum non agit nisi in virtute boni, ut ex premissis (c. IX et X) patet. Primum autem principium agit virtute propria. Malum igitur non potest esse primum principium.

Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium aliquod summum malum, quod est principium primum omnium malorum.

CAPUT XVI

Quod finis cujuslibet rei est bonum.

Si autem omne agens agit propter bonum, ut supra (c. III) probatum est, sequitur ulterius quod cujuslibet entis bonum sit finis.

1. Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem ; oportet

enim quod vel ipsa actio sit finis, vel quod finis actionis sit finis agentis; quod est ejus bonum.

2. Præterea. Eodem modo ordinantur in finem ea quæ cognoscunt finem et ea quæ finem non cognoscunt; licet ea quæ cognoscunt finem per se moveantur in finem; quæ autem non cognoscunt finem, tendunt in finem quasi ab alio directa; sicut patet de sagittante et sagitta. Sed ea quæ cognoscunt finem semper ordinantur in bonum, sicut in finem; nam voluntas, quæ est appetitus finis præcogniti, non tendit in aliquid, nisi sub ratione boni, quod est ejus objectum. Ergo, et ea quæ finem non cognoscunt ordinantur in bonum, sicut in finem. Finis igitur omnium est bonum.

CAPUT XVII

Quod omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus
(I, c. XLIV, a. IV.)

Ex hoc autem apparet quod omnia ordinantur in unum bonum, sicut in ultimum finem.

1. Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi inquantum ipsum est bonum, oportet quod bonum, inquantum bonum, sit finis. Quod igitur est summum bonum, est maxime omnium finis. Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus, ut probatum est (l. I, c. XLI et XLII). Omnia igitur ordinantur, sicut in finem, in unum bonum, quod est Deus.

2. Adhuc. In quolibet genere causarum, causa prima est magis causa quam causa secunda; nam causa secunda non est causa nisi per causam primam. Illud igitur quod est causa prima in ordine causarum finalium, oportet quod sit magis causa finalis cujuslibet quam causa finalis proxima. Sed Deus est prima causa in ordine causarum finalium, quum sit summum in ordine bonorum. Est igitur magis finis uniuscujusque rei, quam aliquis finis proximus.

3. Item. Ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus; nam sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium; quicquid enim agit supremum agens, agit propter finem suum. Agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones, et per consequens, ad suos fines; unde sequitur quod omnes secundorum agentium actiones ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus, ut probatum est (l. II, c. XV); voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quæ est ipsemet, ut probatum est, (l. I, c LXXIV et XXXVIII). Omnia igitur quæcumque sunt

facta, vel ab ipso immediate, vel mediantibus causis secundis in Deum ordinantur, sicut in finem. Omnia autem entia sunt hujusmodi; nam sicut probatur (l. II, c. VI et XV), nihil esse potest quod ab ipso non habeat esse. Omnia igitur ordinantur in Deum, sicut in finem.

4. Adhuc. Finis ultimus cujuslibet facientis, inquantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a nobis propter nos, et si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum, vel utile, vel delectabile, vel honestum, Deus autem est causa factiva rerum omnium quarumdam quidem immediate; quarumdam autem mediate, sive mediantibus aliis causis, ut ex præmissis est manifestum. Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

Hinc est quod dicitur : *Universa propter semetipsum operatus est Deus*, Prov. XVI, 4; Et : *Ego sum Alpha et Omega ; primus et novissimus*, Apoc. XXII, 13.

CAPUT XVIII

Quomodo Deus sit finis omnium.

Restat igitur inquirendum quomodo Deus sit omnium finis ; quod quidem ex præmissis fiet manifestum.

1. Sic enim est ultimus finis omnium rerum, quod tamen est prius omnibus in essendo. Finis autem aliquis invenitur qui, etiamsi primatum obtineat in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius. Quod quidem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit ; sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo, quæ tamen est finis ejus. Aliquis autem finis invenitur qui, sicut est præcedens in causando, ita etiam in essendo præcedit; sicut dicitur finis id quod aliquis sua actione vel motu acquirere intendit, ut locum sursum ignis per suum motum, et civitatem rex per pugnam. Deus igitur sic est finis rerum, ut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.

2. Adhuc. Deus est simul ultimus rerum finis et primum agens, ut ostensum est (c. XVII). Finis autem per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis. Non potest igitur Deus sic esse finis rerum, quasi aliquid constitutum, sed solum quasi aliquid præexsistens obtinendum.

3. Item. Oportet quod eo modo effectus tendat in finem quo agens propter finem agit. Deus autem, qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur, quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest aliquid elargiri. Res

igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur, quum ipsemet sit finis.

CAPUT XIX

Quod omnia intendunt assimilari Deo.

Ex hoc autem quod acquirunt divinam bonitatem res creatæ, similes Deo constituuntur.

1. Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt, ut ipsius bonitatem consequantur, sequitur quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari.

2. Amplius. Agens dicitur esse finis effectus inquantum effectus tendit in similitudinem agentis; unde forma generantis est finis generationis. Sed Deus ita est finis rerum, quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur intendunt, sicut ultimum finem, Deo assimilari.

3. Item. In rebus evidenter apparet quod esse appetunt naturaliter; unde etsi quæ corrumpi possunt naturaliter corrumpentibus resistunt, et tendunt illuc ubi conserventur; sicut ignis sursum, et terra deorsum. Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens, quum omnia sunt solum quasi esse participantia. Omnia igitur appetunt, quasi ultimum finem, Deo assimilari.

CAPUT XX

Quomodo res divinam bonitatem imitentur.

Patet ergo, ex his quæ dicta sunt, quod assimilari ad Deum est ultimus omnium finis. Id autem quod proprie habet rationem finis est bonum. Tendunt igitur res in hoc, quod assimilentur Deo proprie, inquantum est bonus. Bonitatem autem creaturæ non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquæque res imitetur secundum suum modum.

1. Divina enim bonitas simplex est, quasi tota in uno consistens; ipsum enim divinum esse omnem plenitudinem perfectionis obtinet, ut probatum est (l. I, c. XXVIII). Unde quum unumquodque in tantum sit bonum, inquantum est perfectum, ipsum divinum esse est ejus perfecta bonitas; idem enim est Deo esse, vivere, sapientem esse, beatum esse, et quidquid aliud ad perfectionem et bonitatem videtur pertinere, quasi tota divina bonitas sit ipsum divinum esse.

2. Rursus. Non omnes creaturæ in uno gradu bonitatis constituuntur. Nam quorumdam substantia forma et actus est; scilicet cui, secundum id quod est, competit esse actu et bonum esse. Quorumdam vero substantia ex materia et forma composita est; cui competit actu esse et bonum esse, sed secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. Divina igitur substantia sua bonitas est; substantia vero simplex bonitatem participat secundum id quod est; substantia autem composita secundum aliquid sui.

Inter partes etiam hujus substantiæ ex materia et forma compositæ bonitatis ordo invenitur. Quum enim materia sit ens in potentia, secundum se considerata, forma vero sit actus ejus, substantia vero composita sit actu exsistens per formam, forma quidem erit secundum se bona; substantia vero composita prout actu habet formam; materia vero secundum quod est in potentia ad formam. Et licet unumquodque sit bonum, inquantum est ens, non tamen oportet quod materia, quæ est ens solum in potentia, sit bona solum in potentia. Ens enim absolute dicitur, bonum autem et in ordine consistit; non enim solum aliquid bonum dicitur quia est finis, vel quia est obtinens finem; sed etiam si nondum ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse; potest autem ex hoc simpliciter dici bona propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens.

Manifestum est ergo ex dictis, quod licet Deus secundum suum simplex esse perfectam et totam suam bonitatem habeat, creaturæ tamen ad perfectionem suæ bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. Unde licet quælibet earum sit bona inquantum est, non tamen potest simpliciter bona dici, si aliis careat quæ ad ipsius bonitatem requiruntur; sicut homo qui virtute spoliatus, vitiis est subjectus, dicitur quidem bonus secundum quid, scilicet inquantum est ens et inquantum est homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Non igitur cuilibet creaturarum idem est esse, et bonum esse simpliciter, licet quælibet earum bona sit inquantum est; Deo vero simpliciter idem est esse et esse bonum simpliciter.

Si autem res quælibet tendit in divinæ bonitatis similitudinem, sicut in finem; divinæ autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quæ ad propriam pertinent bonitatem; bonitas autem rei non solum in esse suo consistit, sed in omnibus aliis quæ ad suam perfectionem requiruntur, ut ostensum est, manifestum est, quod ordinantur in Deum sicut in finem, non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quæ ei accidunt pertinentia ad perfectionem ipsius, et etiam secundum propriam operationem; quæ etiam pertinent ad perfectionem rei.

CAPUT XXI.

Quod res intendunt assimilari Deo in hoc quod sunt causæ.

Ex his autem apparet quod res intendunt divinam similitudinem etiam in hoc quod sunt causæ aliorum.

1. Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem. Per suam autem operationem una res fit causa alterius. Ergo in hoc etiam res intendunt divinam similitudinem ut sint aliis causæ.

2. Adhuc. Res intendunt in divinam similitudinem inquantum est bonus, ut supra (c. xx) dictum est. Ex bonitate autem Dei est quod aliis esse largitur; unumquodque enim agit inquantum est actu perfectum. Desiderant igitur generaliter res in hoc Deo assimilari ut sint aliorum causæ.

3. Item. Ejusdem rationis est quod effectus tendat in similitudinem agentis et quod agens assimilet sibi effectum. Tendit igitur effectus in finem in quem dirigitur ab agente. Agens autem intendit sibi assimilare patiens, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad causalitatem; sicut enim ab agente conferuntur effectui naturali principia per quæ subsistat, ita principia per quæ aliorum sit causa; sicut enim animal, dum generatur, accipit a generante virtutem nutritivam, ita etiam virtutem generativam. Effectus igitur tendit in similitudinem agentis, ut ostensum est, non solum quantum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc quod sit aliorum causa. Sic autem tendunt res in similitudinem Dei, sicut effectus in similitudinem agentis. Intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quod sunt causæ aliorum.

Unde Dionysius dicit, (*De cœles. hierarc.* c. III), quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri; secundum quod Apostolus dicit: ***Dei adjutores sumus***, I, Cor., III, 9.

CAPUT XXII

Quomodo res diversimode in suos fines ordinantur.

Ex præmissis autem manifestum esse potest quod ultimum per quod unaquæque res ordinatur ad finem est ejus operatio, diversimode tamen secundum diversitatem operationis.

Nam quædam operatio est rei ut aliud moventis, sicut calefacere et secare. Quædam vero est operatio rei, ut ab alio motæ, sicut calefieri

et secari. Quædam vero operatio est perfectio operantis actu exsistentis in aliud transmutandum non tendens : quorum primo differt a passione et motu ; secundo vero ab actione transmutativa exterioris materiæ. Hujusmodi autem operatio est sicut intelligere, sentire et velle. Unde manifestum est quod ea quæ moventur vel operantur tantum, sine hoc quod moveant vel faciant, tendunt in divinam similitudinem, quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta ; quæ autem faciunt et movent, inquantum hujusmodi, tendunt in divinam similitudinem, in hoc quod sint aliorum causæ ; quæ vero per hoc quod moventur movent, tendunt in divinam similitudinem quantum ad utrumque.

Corpora autem inferiora, secundum quod moventur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia, nisi per accidens; accidit enim lapidi quod descendens aliquod obvians impellat; et simililiter est in alteratione et aliis motibus. Unde finis motus eorum est ut consequantur divinam similitudinem, quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta; utpote habentia propriam formam et proprium « ubi. »

Corpora vero cœlestia movent mota; unde finis motus eorum est consequi divinam similitudinem quantum ad utrumque. Quantum quidem ad propriam perfectionem, inquantum corpus cœleste sit in aliquo « ubi » in actu, in quo prius erat in potentia.

Inquantum vero movendo movent, est finis motus eorum consequi divinam similitudinem, in hoc quod sint causæ aliorum. Sunt autem aliorum causæ per hoc quod causant generationem et corruptionem et alios motus in istis inferioribus. Motus igitur corporum cœlestium, inquantum movent, ordinantur ad generationem et corruptionem, quæ est in istis inferioribus.

In actibus autem formarum gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primum ad formam elementi ; sub forma vero elementi exsistens, est in potentia ad formam mixti, propter quod elementa sunt materia mixti ; sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem ; nam talis corporis anima actus est ; itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam ; sensitiva vero ad intellectivam. Quod processus generationis ostendit. Primo enim in generatione est fœtus vivens vita plantæ ; postmodum vero vita animalis ; demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta ; hæc vero propter viventia; in quibus plantæ sunt propter animalia; animalia propter hominem ; homo enim est finis totius generationis.

Quia vero eadem res generatur et conservatur in esse secundum ordi

nem præmissum in generationibus rerum, est etiam ordo in conservationibus earumdem. Unde videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates; plantæ vero ex mixtis corporibus nutriuntur; animalia ex plantis nutrimentum habent; et quædam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem : quibusdam quidem ad esum; quibusdam vero ad vestitum; unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum præstare, sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura præparavit, nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret; quibusdam vero ad vehiculum; nam in motus celeritate et in fortitudine ad sustinendos labores multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi præparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem; unde et de homine in Psalmis dicitur, ad Deum directo sermone : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus;* Psal. VIII, 8. Et Aristoteles dicit, *Politic.* I, v, quod homo habet naturale dominium super omnia animalia.

Si igitur motio ipsius cœli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem, sicut in ultimum finem hujus generis, manifestum est quod finis motionis cœli ordinatur ad hominem, sicut in ultimum finem, in genere generabilium et mobilium. Hinc est quod dicitur quod Deus corpora cœlestia fecit *in ministerium cunctis gentibus,* Deut. IV, 19.

CAPUT XXIII.

Quod cœlum movetur ex aliqua intellectuali substantia. (I, q. LXX, a. III; II, D. XIV, a. III.)

Ex præmissis etiam ostendi potest primum motivum motus cœli esse aliquid intellectivum.

1. Nihil enim secundum propriam speciem agens, intendit formam altiorem sua forma; intendit enim omne agens sibi simile. Corpus autem cœleste, secundum quod agit per motum suum, intendit ultimam formam, quæ est intellectus humanus; qui quidem est altior omni forma, ut ex præmissis (c. XXII) patet. Corpus igitur cœli non agit ad generationem secundum propriam speciem, sicut agens principale, sed secundum speciem alicujus superioris agentis intellectualis, ad quod se habet corpus cœleste sicut instrumentum ad agens principale. Agit autem cœlum ad generationem, secundum quod movetur. Movetur igitur corpus cœleste ab aliqua intellectuali substantia.

Cætera vide in octavo *Physicorum.*

CAPUT XXIV

Quod omnia appetunt bonum, etiam quæ cognitione carent.

Si autem corpus cœleste a substantia intellectuali movetur, ut ostensum est (c. xxiii), motus autem corporis cœlestis ordinatur ad generationem in inferioribus, necesse est quod generationes et motus istorum inferiorum procedant ex intentione substantiæ intelligentis; in eumdem enim fertur finem intentio principalis agentis et instrumenti. Cœlum autem est causa inferiorum motuum, secundum suum motum, quo movetur a substantia intellectuali. Sequitur ergo quod sit sicut instrumentum intellectualis substantiæ. Sunt igitur formæ et motus inferiorum corporum a substantia intellectuali causatæ, et intentæ, sicut a principali agente, a corpore vero cœlesti, sicut ab instrumento. Oportet autem quod species eorum quæ causantur et intenduntur ab intellectuali agente, præexsistant in intellectu ipsius, sicut formæ artificiatorum præexsistunt in intellectu artificis, et ex eis deriventur in effectus. Omnes igitur formæ, quæ sunt in istis inferioribus, et omnes motus, determinantur a formis intellectualibus, quæ sunt in intellectu alicujus substantiæ, vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boetius, in libro *De Trinitate*, c. ii, quod « formæ quæ sunt in materia venerunt « a formis quæ sunt sine materia ». Et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formæ separatæ sunt principia formarum quæ sunt in materia : licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium; nos vero ponimus eas in intellectu exsistentes et causantes formas inferiores per motum cœli.

Quia vero omne quod movetur ab aliquo per se, et non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus, corpus autem cœleste movetur a substantia intellectuali et causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus, necessarium est quod corpus cœleste dirigatur in finem sui motus per substantiam intellectualem, et per consequens, inferiora corpora in proprios fines.

Sic igitur non est difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente, per modum quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante; sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad signum sive ad finem determinatum, ex impulsione sagittantis, ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas formas et virtutes et motus. Unde etiam patet quod quodlibet opus naturæ est opus substantiæ intelligentis; nam effectus principalius attribuitur primo moventi dirigenti in finem quam instru-

mentis ab eo directis; et propter hoc operationes naturæ inveniuntur ordinate procedere ad finem, sicut operationes sapientis.

Planum igitur fit quod ea etiam quæ cognitione carent possunt operari propter finem, et appetere bonum naturali appetitu, et appetere divinam similitudinem et propriam perfectionem. Non est autem differentia sive hoc sive illud dicatur; nam per hoc tendunt in suam perfectionem quod tendunt ad bonum, quum unumquodque in tantum bonum sit inquantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem; Deo enim assimilatur aliquid inquantum bonum est; bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile, inquantum est similitudo primæ bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem, quasi ultimum finem.

Bonum autem suum cujuslibet rei potest accipi multipliciter. — Uno quidem modo, secundum quod est ejus proprium ratione individui; et sic appetit animal suum bonum, quum appetit cibum quo in esse conservatur. — Alio modo, secundum quod est ejus ratione speciei; et sic appetit proprium bonum animal, inquantum appetit generationem prolis et ejus nutritionem, vel si aliquid operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suæ speciei. — Tertio vero modo, ratione generis; et sic appetit proprium bonum in causando agens æquivocum, sicut cœlum. — Quarto autem modo, ratione similitudinis analogiæ principiatorum ad suum principium; et sic Deus, qui est extra genus (l. I, c. xxv), propter suum bonum omnibus rebus dat esse.

Ex quo patet quod quanto aliquid est perfectioris virtutis et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet, et magis in distantibus a se bonum quærit et operatur; nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero ad bonum speciei; perfectiora vero ad bonum generis; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum, inquantum hujusmodi, est diffusivum, quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia in quolibet genere quod est perfectissimum est exemplar et mensura omnium quæ sunt illius generis, oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium; inquantum enim unumquodque communius bonitatem diffundit in alia, fit altior causa.

Hinc etiam patet quod unumquodque tendens ad hoc quod sit aliorum causa, tendit in divinam similitudinem, et nihilominus tendit in suum bonum. Non est ergo inconveniens si motus corporum cœles-

tium et actiones motorum eorum dicantur esse aliqualiter propter hæc corpora quæ generantur et corrumpuntur, quæ sunt eis indigniora; non enim sunt propter hæc sicut propter ultimum finem, sed intendentes horum generationem intendunt suum bonum et divinam similitudinem, tanquam ultimum finem.

CAPUT XXV

Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiæ

(I, q. xxi, a. iii; I-II, q. i, a. vii.)

Quum autem omnes creaturæ, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum, sicut in finem ultimum, ad hunc autem finem pertingant omnia inquantum de similitudine ejus aliquid participant, intellectuales creaturæ aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per suam propriam operationem, intelligendo ipsum; unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturæ, scilicet intelligere Deum.

1. Ultimus enim finis cujuslibet rei est Deus, ut ostensum est (c. xviii). Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo conjungi, quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem conjungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam ejus aliquo modo pertingit, quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia, quam dum consequitur ejus aliquam similitudinem. Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem, sicut in ultimum finem.

2. Item. Propria operatio cujuslibet rei est finis ejus; est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad propriam operationem bene se habet dicitur virtuosum et bonum. Intelligere autem est propria operatio substantiæ intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus. Quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est ultimus finis, et præcipue in operationibus quæ non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire. Quum autem hujusmodi operationes ex objectis speciem recipiant per quæ etiam cognoscuntur, oportet quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum quanto ejus objectum est perfectius; et sic intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere hujus operationis quæ est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiæ.

3. Adhuc. Sicut res intellectu carentes tendunt in Deum, sicut in finem, per viam assimilationis, ita substantiæ intellectuales per viam cognitionis, ut ex prædictis patet. Res autem intellectu carentes, etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturæ intentio, sed habet pro fine assimilationem ad summum bo-

num, ut ex dictis (c. xxi) patet, etsi imperfectissime ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur, quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit pro sibi ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium.

4. Amplius. Unumquodque maxime desiderat suum ultimum finem. Intellectus autem humanus magis desiderat et amat et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis. Est igitur ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum.

5. Amplius. Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quæ videntur; unde propter admirationem eorum quæ videbantur, quorum causæ latebant, homines primo philosophari cœperunt; invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam; et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.

6. Amplius. Corpus quod naturali appetitu tendit in suum « ubi » tanto vehementius et velocius movetur, quanto magis appropinquat fini; unde probat Aristoteles, *De cœlo*, I, c. iv et v, quod motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum, quia non magis moveretur postea quam prius. Quod igitur vehementius in aliquid tendit postea quam prius, non movetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit. Hoc autem invenimus in desiderio sciendi; quanto enim aliquis plura scit, tanto majori desiderio affectat scire. Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis. Ultimus autem finis hominis et cujuslibet intellectualis substantiæ felicitas sive beatitudo nominatur; hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cujuslibet substantiæ intellectualis cognoscere Deum.

Hinc est quod dicitur : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*, Matth. v, 8; et : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum*, Joan. xvii, 3.

Huic etiam sententiæ Aristoteles, *Ethic.* X, c. vii, concordat ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam quantum ad speculationem optimi speculabilis.

CAPUT XXVI

Quod felicitas in actu voluntatis non consistit
(I-II, q. III, a. IV.)

1. Quia vero intellectualis substantia sua operatione pertingit ad Deum, non solum intelligendo, sed per actum etiam voluntatis desiderando, et amando ipsum, et in ipso delectationem habendo, potest alicui videri quod ultimus finis et ultima hominis felicitas non sit in cognoscendo Deum, sed magis in amando vel aliquo alio actu voluntatis se habendo ad ipsum : præcipue quum objectum voluntatis sit bonum, quod habet rationem finis ; verum autem, quod est objectum intellectus, non habeat rationem finis, nisi inquantum et ipse est bonum. Unde non videtur homo consequi ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

2. Præterea. Ultima perfectio operationis est delectatio, quæ perficit operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut Philosophus dicit, *Ethic.* X, c. IV. Si igitur perfecta operatio est ultimus finis, videtur quod ultimus finis magis sit secundum operationem voluntatis quam intellectus.

3. Adhuc. Delectatio videtur ita propter se desiderari quod nunquam propter aliud ; stultum enim est quærere ab aliquo quare velit delectari. Hæc autem est conditio ultimi finis, ut scilicet propter se quæratur. Est igitur ultimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus, ut videtur.

Hoc autem esse impossibile manifeste ostenditur.

Quum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet quod secundum id intellectuali naturæ conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturæ, sed omnibus rebus inest, licet diversimode in diversis ; quæ tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem : quæ enim omnino cognitione carent habent appetitum naturalem tantum ; quæ vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continentur ; quæ vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionatum habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturæ, sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturæ. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter magis quam in actu voluntatis.

2. Præterea. In omnibus potentiis quæ possunt converti in suos

actus, prius oportet quod actus illius potentiæ feratur in objectum aliquod, et postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet ponere quod intelligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat se intelligere; nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit alicujus objecti est; unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet quod primum volitum non sit ipsum velle, sed aliquod aliud bonum. Primum autem volitum intellectualis naturæ est ipsa beatitudo sive felicitas; nam propter hoc volumus quæcumque volumus. Impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere.

3. Item. Si aliquis actu voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare, aut amare, aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis; est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non potest esse ultimus finis; amatur enim bonum, non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est quod non habitum desiderio quæratur; et si amor jam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur; aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere perfectum. Similiter autem nec delectatio est ultimus finis; ipsum enim habere bonum causa est delectationis, vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel dum in futuro habendum speramus; non est igitur delectatio ultimus finis. Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.

4. Adhuc. Si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum; refert enim discernere quæ delectatio appetatur ex eo ad quod consequitur delectatio; nam delectatio quæ consequitur bonas et appetendas operationes bona est et appetenda; quæ autem malas, mala est et fugienda. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est igitur ipsa ultimus finis, quod est felicitas.

5. Adhuc. Rectus ordo rerum convenit cum ordine naturæ; nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem, et non e converso; videmus enim quod natura illis operationibus animalium delectationem apposuit quæ sunt manifeste ad fines necessarios ordinatæ, sicut in usu ciborum, qui ordinatur ad conservationem individui, et in usu venereorum, qui ordinatur ad conservationem speciei; nisi enim adesset delectatio, animalia a prædictis usibus necessariis abstinerent. Impossibile ergo est quod delectatio sit ultimus finis.

SEMINAR DER K. B. UNIVERSITÄT PHILOSOPHISCHES MÜNCHEN

Jam igitur, per ea quæ dicta sunt, patet solutio in contrarium objectorum.

1. Non enim, si felicitas, per hoc quod habet rationem summi boni, est objectum voluntatis, propter hoc necesse est quod sit substantialiter ipse actus voluntatis, ut prima ratio procedebat; imo, ex hoc ipso quod est primum objectum, sequitur quod non sit actus ejus, ut ex dictis apparet.

2. Nec etiam oportet quod omne id quo res quocumque modo perficitur sit finis illius rei, sicut secunda ratio procedebat. Est enim aliquid perfectio alicujus dupliciter : uno modo, ut habentis jam speciem; alio modo, ut ad speciem habendam; sicut perfectio domus, secundum quod jam habet speciem, est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio.

Illud igitur quod est perfectio rei secundum quod jam habet speciem, est finis ipsius, ut habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cujuslibet rei, quæ est quasi usus ejus, est finis ipsius. Quæ autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei; imo res est finis ipsarum.

Delectatio autem est perfectio operationis, non ita ut ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur ad conservationem individui; sed est similis perfectioni quæ ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus in qua delectamur. Unde Philosophus dicit, *Ethic.* X, c. IX, quod delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem; qui quidem est propter eum cui inest juventus, et non e conservo.

3. Neque autem quod delectationem non propter aliud volunt homines, sed propter seipsam, est sufficiens signum quod delectatio sit ultimus finis, sicut tertia ratio concludebat. Nam delectatio, etsi non sit ultimus finis, est tamen ultimum finem concomitans, quum ex adeptione finis delectatio consurgat.

CAPUT XXVII

Quod felicitas humana non consistit in delectationibus corporalibus (I-II, q. XI, a. VI.)

Ex præmissis autem apparet quod impossibile est felicitatem humanam consistere in delectationibus corporalibus, quarum præcipuæ sunt in cibis et venereis.

1. Ostensum est enim (c. XXVI) quod, secundum naturæ ordinem delectatio est propter operationem, et non e converso. Si igitur opera

tiones non fuerint ultimus finis, delectationes consequentes eas neque sunt ultimus finis, neque concomitantes ultimum finem. Constat autem quod operationes quas consequuntur prædictæ delectationes non sunt ultimus finis; ordinantur autem ad aliquos fines manifestos, sicut comestio ad conservationem corporis, coitus autem ad generationem prolis. Delectationes igitur præmissæ non sunt ultimus finis neque ultimum finem concomitantes. Non est igitur in his ponenda felicitas.

2. Adhuc. Voluntas est superior quam appetitus sensitivus; movet enim ipsum, sicut superius (c. XXV) dictum est. In actu autem voluntatis non consistit felicitas, sicut jam supra (c. XXVI) ostensum est. Multo igitur minus in delectationibus prædictis, quæ sunt in appetitu sensitivo.

3. Amplius. Felicitas est quoddam bonum hominis proprium; non enim bruta possunt dici felicia nisi abusive. Delectationes autem præmissæ sunt communes hominibus et brutis. Non est igitur in eis ponenda felicitas.

4. Item. In omnibus quæ per se dicuntur, sequitur magis ad magis, si simpliciter sequatur ad simpliciter; sicut calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, et maxime calidum maxime calefaciet. Si igitur delectationes præmissæ essent secundum se bonæ, oporteret quod maxime uti eis esset optimum. Hoc autem patet esse falsum; nam nimius usus eorum reputatur in vitium et est etiam corpori noxius et similium delectationum impeditivus. Non sunt igitur per se bonum hominis. In eis igitur non consistit humana felicitas.

5. Amplius. Finis ultimus cujuslibet rei Deus est, ut ex præmissis (c. XVII et XVIII) patet. Illud igitur oportet ultimum finem hominis poni per quod maxime appropinquat ad Deum. Per prædictas autem delectationes homo impeditur a maxima appropinquatione ad Deum, quæ fit per contemplationem, quam maxime prædictæ delectationes impediunt, utpote ad sensibilia maxime hominem immergentes et per consequens ab intelligibilibus retrahentes. Non est igitur in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda.

Per hoc autem excluditur error Epicureorum in his voluptatibus felicitatem hominis ponentium; ex quorum persona dicit Salomon: *Hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis, et bibat, et fruatur lætitia ex labore suo....; et hæc pars illius*, Eccles. V. 17; et: *Ubique relinquamus signa lætitiæ, quoniam hæc est pars nostra, et hæc est sors*, Sap. II, 7. Excluditur etiam error Cerinthianorum, qui in ultima felicitate post resurrectionem mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulantur futuros, unde et « Chiliastæ », quasi « Millenarii », sunt appellati; in græco enim « chilia » idem est quod « mille ». Excluduntur etiam Judæorum et Sarracenorum fabulæ, qui retributiones justorum in prædictis voluptatibus ponunt; felicitas enim virtutis est præmium.

CAPUT XXVIII

Quod felicitas non consistit in honoribus. (I-II, q. xi, a. ii.)

Ex prædictis patet quod etiam nec in honoribus est summum hominis bonum, quod est felicitas.

1. Finis enim ultimus hominis et sua felicitas est ejus perfectissima operatio, ut ex superioribus (c. xxv et xxvii) patet. Honor autem hominis non consistit in sua operatione, sed alterius ad ipsum, qui ei reverentiam exhibet. Non est igitur felicitas hominis in honoribus ponenda.

2. Amplius. Ad felicitatatem per virtutem pervenitur. Operationes autem virtutum sunt voluntariæ; aliter enim non essent laudabiles. Oportet igitur felicitatem esse aliquod bonum ad quod homo sua voluntate perveniat. Hoc autem quod honorem assequatur non est in potestate hominis, sed magis in poteste honorantis. Non est igitur in honoribus felicitas humana ponenda.

3. Item. Omne dignum honore non potest nisi bonis inesse. Honorari autem possunt etiam mali. Melius est igitur fieri honore dignum quam honorari. Non est igitur honor summum hominis bonum.

CAPUT XXIX

Quod felicitas hominis non consistit in gloria humana.

Ex quo etiam apparet quod nec in gloria quæ est in celebritate famæ consistit summum hominis bonum.

1. Est enim gloria, secundum Tullium, « frequens de aliquo fama cum laude, » et, secundum Ambrosium, « clara cum laude notitia. » Ad hoc autem volunt homines innotescere cum laude et claritate quadam, ut ab eis quibus innotescunt honorentur. Est igitur gloria propter honorem quæsita. Si igitur honor non est summum bonum, multo minus gloria.

2. Amplius. Cognoscere nobilius est quam cognosci; non enim cognoscunt nisi quæ sunt nobiliora in rebus; cognoscuntur autem etiam infima. Non potest igitur summum hominis bonum esse gloria quæ consistit in hoc quod aliquis cognoscatur.

3. Item. Cognosci aliquis non desiderat nisi in bonis; in mali autem quærit latere. Cognosci igitur bonum est et desiderabile propter bona quæ in aliquo cognoscuntur. Illa igitur sunt meliora. No

est igitur gloria, quæ in hoc consistit quod aliquis cognoscatur, summum hominis bonum.

4. Item. Id quod est summum hominis bonum oportet esse stabilissimum in rebus humanis; naturaliter enim desideratur diuturna boni constantia. Gloria autem quæ in fama consistit est instabilissima; nihil enim est mutabilius opinione et laude humana. Non est igitur talis gloria summum hominis bonum.

CAPUT XXX

Quod felicitas hominis non consistit in divitiis. (I-II, q. xi, a. i.)

Ex hoc autem apparet quod nec divitiæ sunt summum hominis bonum.

1. Non enim appetuntur divitiæ nisi propter aliud; per se enim nihil boni inferunt, sed solum utimur eis vel ad corporis sustentationem vel ad aliquid hujusmodi. Quod autem est summum est propter se desideratum, et non propter aliud. Non sunt igitur divitiæ summum hominis bonum.

2. Adhuc. Eorum possessio vel conservatio non potest esse summum hominis bonum quæ maxime conferunt homini in hoc quod emittuntur. Divitiæ autem in hoc maxime conferunt quod expenduntur; hoc enim earum usus est. Non potest igitur divitiarum possessio esse summum hominis bonum.

3. Item. Illud in cujus consecutione summum hominis bonum est oportet esse homine melius. Divitiis autem homo est melior, quum sint res quædam ad usum hominis ordinatæ. Non est igitur in divitiis summum hominis bonum.

4. Amplius. Hoc evidens fit per hoc quod divitiæ involuntarie amittuntur; et quod malis evenire possunt, quos necesse est summo bono carere; et quod instabiles sunt; et alia hujusmodi, quæ ex superioribus rationibus colligi possunt.

CAPUT XXXI

Quod felicitas non consistit in potentia mundana. (I-II, q. xi, a. iv.)

Similiter autem nec in mundana potentia summum hominis bonum esse potest.

1. Quum in ea obtinenda plurimum fortuna possit, et instabilis sit, et non subjaceat hominis voluntati, et plerumque malis adveniat; quæ summo bono repugnant, ut ex præmissis (c. xxix et xxx) patet.

2. Adhuc. Omnis potentia ad alterum est. Summum autem bonum non est ad alterum. Non est igitur potentia sommum hominis bonum.

3. Amplius. Illud quo quis potest et bene et male uti non potest esse summum hominis bonum; melius enim est quo nullus male uti potest. Potentia autem aliquis bene et male uti potest; nam potestates rationales ad opposita sunt. Non est igitur potestas humana summum hominis bonum.

4. Præterea. Si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Potestas autem humana est imperfectissima; radicatur enim in hominum voluntatibus et opinionibus, in quibus est maxima inconstantia; et quanto magis reputatur potestas, tanto a pluribus dependet; quod etiam ad ejus debilitatem pertinet, quum quod a multis dependet destrui multipliciter possit. Non est igitur in potestate humana summum hominis bonum.

Felicitas igitur hominis in nullo bono exteriori consistit, quum omnia exteriora bona, quæ dicuntur bona fortunæ, sub prædictis contineantur.

CAPUT XXXII

Quod felicitas non consistit in bonis corporis. (I-II, q. xi, a. v.)

Quod autem nec in corporis bonis, cujusmodi sunt sanitas, pulchritudo et robur, sit hominis summum bonum, per similia manifeste apparet.

1. Hæc enim etiam bonis et malis communia sunt, et instabilia sunt, et voluntati non subjacent.

2. Præterea. Anima est melior corpore, quod non vivit nec prædicta bona habet nisi per animam. Bonum igitur animæ, sicut intelligere et alia hujusmodi, est melius quam bonum corporis. Non est igitur corporis bonum summum hominis bonum.

3. Adhuc. Hæc bona sunt homini et aliis animalibus communia. Felicitas autem est proprium hominis bonum. Non est igitur in præmissis bonis hominis felicitas.

4. Amplius. Multa animalia, quantum ad bona corporis, sunt homine potiora; quædam enim sunt velociora homine, quædam robustiora, et sic de aliis. Si igitur in his esset summum hominis bonum, non esset homo optimum animalium; quod patet esse falsum. Non est igitur felicitas humana in bonis corporis consistens.

CAPUT XXXIII

Quod felicitas non consistit in parte sensitiva. (I-II, q. III, a. III).

Per eadem etiam apparet quod neque summum hominis bonum est in bonis sensitivæ partis.

1. Nam hæc etiam bona sunt homini et aliis animalibus communia.

2. Item. Intellectus est melior sensu. Bonum igitur intellectus est melius quam bonum sensus. Non igitur summum hominis bonum in sensu consistit.

3. Amplius. Sensus diliguntur propter utilitatem et propter cognitionem. Tota autem utilitas sensuum ad corporis bona refertur, cognitio autem sensus ad intellectivam ordinatur; unde animalia intellectu carentia non delectantur in sentiendo nisi per comparationem ad utilitatem ad corpus pertinentem, secundum quod per sensus cognitionem consequuntur cibos vel venerea. Non est igitur in parte sensitiva summum hominis bonum, quod est felicitas.

CAPUT XXXIV

Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium.

Apparet autem quod nec in operationibus moralibus consistit ultima felicitas hominis.

1. Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud; quod patet ex his quæ inter eas sunt præcipuæ; operationes enim fortitudinis, quæ sunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam et ad pacem; stultum enim esset propter se tantum bellare; similiter operationes justitiæ ad servandam pacem inter homines ordinantur, per hoc quod unusquisque quiete quod suum est possidet; et similiter patet in omnibus aliis. Non est igitur in operationibus moralibus ultima hominis felicitas.

2. Adhuc. Virtutes morales ad hoc sunt ut per eas conservetur medium in passionibus intrinsecis et exterioribus rebus. Non est autem possibile quod modificatio passionum vel rerum exteriorum sit ultimus finis humanæ vitæ, quum ipsæ passiones et exteriores res sint ad aliud ordinabiles. Non est igitur possibile quod in actibus virtutum moralium sit ultima hominis felicitas.

3. Amplius. Quum homo sit homo ex eo quod est rationem habens, oportet quod proprium ejus bonum, quod est felicitas, sit secundum id quod est proprium rationis. Magis autem est proprium rationis quod ipsa in se habet quam quod in alio facit. Quum igitur bonum moralis virtutis sit quoddam a ratione in rebus aliis a se institutum, non poterit esse optimum hominis, quod est felicitas; sed magis bonum quod est in ipsa ratione situm.

4. Item. Ostensum est supra (c. XIX) quod finis omnium rerum ultimus est assimilari ad Deum. Illud igitur secundum quod homo maxime assimilatur Deo erit ejus felicitas. Hoc autem non est secundum actus morales, quum tales actus Deo attribui non possint nisi metaphorice; non enim Deo convenit habere passiones vel aliqua hujusmodi quæ sunt circa actus morales. Non est igitur ultima felicitas hominis, quæ est ultimus ejus finis, consistens in actibus moralibus.

CAPUT XXXV

Quod ultima hominis felicitas non consistit in actu prudentiæ.

Ex hoc etiam apparet quod neque in actu prudentiæ est ultima hominis felicitas.

1. Actus enim prudentiæ est solum circa ea quæ sunt moralium virtutum. Non est autem in actibus moralium virtutum ultima hominis felicitas. Neque igitur in actu prudentiæ.

2. Amplius. Quod ordinatur ad alterum sicut ad finem non est ultima hominis felicitas. Operatio autem prudentiæ ordinatur ad alterum sicut ad finem: tum quia omnis practica cognitio, sub qua continetur prudentia, ordinatur ad operationem; tum etiam quia prudentia facit hominem bene se habere in his quæ sunt ad finem eligenda, sicut patet per Aristotelem, *Eth.* VI, c. XI. Non est igitur in operatione prudentiæ ultima hominis felicitas.

CAPUT XXXVI

Quod felicitas non consistit in operatione artis.

Patet etiam quod neque in operatione artis.

1. Quia etiam artis cognitio practica est, et ita ad finem ordinatur: et ideo ipsa non est ultimus finis.

2. Præterea. Operationum artis fines sunt artificiata, quæ non possunt esse ultimus finis humanæ vitæ, quum magis nos simus fine

omnium artificialium ; omnia enim propter hominis usum fiunt. Non potest igitur in operatione artis esse ultima felicitas.

CAPUT XXXVII

Quod ultima hominis felicitas consistit in contemplatione Dei.
(Op. III, cap. CVII.)

Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus quæ dicuntur bona fortunæ, neque in bonis corporis, neque in bonis animæ quantum ad sensitivam partem, neque quantum ad intellectivam secundum actus moralium virtutum, neque secundum intellectuales quæ ad actionem pertinent, scilicet artem et prudentiam, relinquitur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

1. Hæc enim sola operatio hominis est sibi propria et in qua nullo modo aliquod aliud communicat.

2. Hoc etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, quum contemplatio veritatis propter seipsam quæratur.

3. Per hanc etiam operationem homo substantiis superioribus conjungitur per similitudinem, quia hoc tantum de operationibus humanis in Deo et substantiis inseparatis est.

4. Hac etiam operatione ad illa superiora conjungitur, cognoscendo ipsa quocumque modo.

5. Ad hanc etiam operationem homo sibi magis est sufficiens, utpote ad eam parum auxilio exteriorum rerum egens.

6. Ad hanc etiam omnes aliæ operationes humanæ ordinari videntur, sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quæ sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam, et quies ab exterioribus passionibus, ad quam ordinantur totum regimen vitæ civilis, ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem.

Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quæ est secundum intellectum principiorum, quæ est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens, et est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis ; — neque etiam secundum scientias quæ sunt de rebus infimis, quum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia. Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiæ ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem.

Ex quo etiam patet, inductionis via, quod supra rationibus est probatum : quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei.

CAPUT XXXVIII

Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ communiter habetur a pluribus. (Opus. III, cap. IV).

Inquirendum autem relinquitur in quali Dei cognitione ultima felicitas substantiæ intellectualis consistit. Est enim quædam communis et confusa Dei cognitio, quæ quasi omnibus hominibus adest ; sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, ut est dictum (l. I, c. X) ; sive (quod magis verum videtur), quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest ; videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, quum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem vel qualis, si unus tantum est ordinator naturæ, nondum statim ex hac communi consideratione habetur ? sicut, quum videmus hominem moveri et alia opera agere, percipimus in eo quandam causam harum operationum quæ aliis rebus non inest, et hanc causam animam nominamus, nondum tamen scientes quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes prædictas efficiat. Non est autem possibile hanc cognitionem ad felicitatem sufficere.

1. Felicitatem enim operationem esse oportet absque defectu. Hæc autem cognitio est multorum errorum admixtionem suscipiens ; quidam enim rerum mundanarum non alium ordinatorem esse crediderunt quam corpora cœlestia ; unde corpora cœlestia deos esse dixerunt ; quidam vero ulterius ipsa elementa quæ ex eis generantur, quasi æstimantes motus et operationes naturales quas habent non ab alio ordinatore eis inesse, sed ab eis alia ordinari ; quidam vero, humanos actus non alicujus ordinationi subesse credentes nisi humanæ, homines qui alios ordinant deos esse, dixerunt. Ista igitur Dei cognitio non sufficit ad felicitatem.

2. Amplius. Felicitas est finis humanorum actuum. Ad prædictam autem cognitionem non ordinantur humani actus sicut ad finem ; imo quasi statim a principio omnibus adest. Non igitur in hac Dei cognitione felicitas consistit.

CAPUT XXXIX.

Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ habetur per demonstrationem. (l. II, q. LXV, a. V, ad 2um).

Rursus est quædam alia Dei cognitio, altior quam præmissa, quæ de Deo per demonstrationem habetur, per quam magis ad propriam ipsius cognitionem acceditur, quum per demonstrationem removeantur ab eo multa per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur; ostendit enim demonstratio Deum esse immobilem, æternum, incorporeum, omnino simplicem, unum, et alia hujusmodi quæ de Deo ostendimus (l. I, c. XIII et seqq.) Ad propriam autem alicujus rei cognitionem pervenitur, non solum per affirmationes, sed etiam per negationes; sicut enim proprium hominis est esse animal rationale, ita proprium ejus est non esse inanimatum neque irrationale; sed hoc interest inter utrumque cognitionis propriæ modum, quod, per affirmationes propria cognitione de re habita, scitur quid est res et quomodo ab aliis separatur; per negationes autem habita propria cognitione de re, scitur quod est ab aliis discreta, tamen quid sit remanet ignotum. Talis autem est propria cognitio quæ de Deo habetur per demonstrationes (l. I, c. XIV). Non est autem nec ista ad ultimam hominis felicitatem sufficiens.

1. Ea enim quæ sunt alicujus speciei perveniunt ad finem illius speciei ut in pluribus: ea vero quæ sunt natura sunt semper vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem. Felicitas autem est finis humanæ speciei, quum omnes homines ipsam naturaliter desiderent. Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile provenire omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimentum quo sint orbati. Ad prædictam autem cognitionem de Deo habendam per viam demonstrationis pauci perveniunt, propter impedimenta hujus cognitionis, quæ tetigimus (l. I, c. IV). Non est igitur talis cognitio essentialiter ipsa humana felicitas.

2. Amplius. Felicitas omnem miseriam excludit; nemo enim simul miser et felix esse potest. Deceptio autem et error magna pars miseriæ est; hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt. Prædictæ autem cognitioni quæ de Deo habetur multiplex error adjungi potest; quod patet in multis qui aliqua vera de Deo per viam demonstrationis cognoverunt, qui, suas æstimationes sequentes, dum demonstratio eis deesset, in errores multiplices inciderunt. Si autem aliqui fuerunt qui sic de divinis veritatem invenerunt, demonstrationis via, quod eorum æstimationi nulla falsitas adjungeretur, patet eos fuisse paucissimos: quod non congruit felicitati, quæ est communis finis. Non igitur est in hac cognitione de Deo ultima hominis felicitas.

3. Item. Voluntas quum consecuta fuerit ultimum finem, quietatur ejus desiderium. Ultimus autem finis omnis cognitionis humanæ est felicitas. Illa igitur cognitio Dei essentialiter est ipsa felicitas, qua habita, non restabit alicujus scibilis desideranda cognitio. Talis autem non est cognitio quam philosophi per demonstrationes de Deo habere potuerunt, quia adhuc, illa cognitione habita, alia desideramus scire quæ per hanc cognitionem nondum sciuntur. Non est igitur in tali cognitione Dei felicitas.

CAPUT XL

Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ est per fidem.

Est autem et alia Dei cognitio quantum ad aliquid superior cognitione prædicta, qua scilicet Deus ab omnibus per fidem cognoscitur; quæ quidem quantum ad hoc cognitionem quæ de Deo per demonstrationem habetur excedit, quia quædam de Deo per fidem cognoscimus, ad quæ, propter sui eminentiam, ratio demonstrans pervenire non potest, sicut in principio hujus operis dictum est (l. I, c. v). Non est autem possibile neque in hac Dei cognitione ultimam hominis felicitatem consistere.

1. Felicitas enim est perfecta humani intellectus operatio, sicut ex dictis (c. xxxviii et xxxix) patet. In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte objecti; non enim intellectus capit illud cui assentit credendo. Non est igitur neque in hac Dei cognitione ultima hominis felicitas.

2. Item. Ostensum est supra (c. xxvi) quod ultima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his quæ sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Non est igitur in hac cognitione ultima hominis felicitas.

3. Amplius. Per felicitatem, quum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit, quia unusquisque desiderat videre quod credit. Non est igitur in cognitione fidei ultima hominis felicitas.

CAPUT XLI

Quod homo non potest in hac vita cognoscere substantias separatas per studium et inquisitionem scientiarum speculativarum, ut voluit Avempeche.

Habet autem et adhuc aliam cognitionem de Deo intellectualis substantia. Dictum est enim (l. II, c. xcvi-c) quod intellectualis substantia separata, cognoscendo essentiam suam, cognoscit et quod est supra se et quod est sub se, et secundum modum suæ substantiæ; quod præcipue necesse est si illud quod est supra ipsam sit causa ejus, quum oporteat in effectibus similitudinem inveniri causæ. Unde, quum Deus sit causa omnium substantiarum intellectualium creaturarum, ut ex superioribus (l. II, c. xv) patet, necesse est quod intellectuales substantiæ separatæ, cognoscendo suam essentiam, cognoscant per modum visionis cujusdam ipsum Deum. Res enim illa per intellectum, visionis modo, cognoscitur cujus similitudo in intellectu exsistit, sicut et similitudo rei corporaliter visæ est in sensu videntis. Quicumque ergo intellectus apprehendit substantiam separatam, cognoscendo de ea quid est, videt Deum altiori modo quam aliqua prædictarum (viarum) cognoscatur.

Quia ergo quidam posuerunt ultimam felicitatem hominis esse in hac vita, per hoc quod cognoscit substantias separatas, considerandum est utrum homo in hac vita possit substantias separatas, cognoscere. Hoc autem quæstionem habet. Intellectus enim noster, secundum statum præsentem, nihil intelligit sine phantasmate, quod ita se habet ad intellectum possibilem, quo intelligimus, sicut se habent colores ad visum, ut patet ex his quæ in secundo libro (c. lviii-lv) tractata sunt. Si igitur, per cognitionem intellectivam quæ est ex phantasmatibus, possit pervenire aliquis nostrum ad intelligendas substantias separatas, possibile erit quod aliquis in hac vita intelligat ipsas substantias separatas, et per consequens, videndo ipsas substantias separatas, participabit modum illius cognitionis quo substantia separata, intelligens se, intelligit Deum. Si autem, per cognitionem quæ est ex phantasmatibus, nullo modo possit pervenire ad intelligendas substantias separatas, non erit possibile quod homo, in statu hujus vitæ, prædictum modum divinæ cognitionis assequatur.

Quod autem, ex cognitione quæ est per phantasmata, ad intelligendum substantias separatas pervenire possimus aliqui diversimode posuerunt. Avempeche namque posuit quod, per studium speculativarum scientiarum, possumus ex his intellectis quæ per phantasmata

cognoscimus pervenire ad intelligendas substantias separatas. Possumus enim actione intellectus extrahere quidditatem rei cujuslibet habentis quidditatem quæ non est sua quidditas ; est enim intellectus natus cognoscere quamlibet quidditatem, inquantum est quidditas, quum intellectus proprium objectum sit « quod quid est. »

Potest igitur intellectus noster pervenire, via resolutionis, ad cognoscendam quidditatem substantiæ separatæ non habentem aliam quidditatem. Talis autem est quidditas substantiæ separatæ. Potest igitur intellectus noster, per cognitionem quæ ex phantasmatibus accipitur, pervenire ad intelligendas substantias separatas.

Si autem diligenter consideretur, via ista frivola invenietur.

1. Quum enim intellectum, inquantum hujusmodi, sit universale, oportet quod quidditas intellecti sit quidditas alicujus universalis, scilicet generis vel speciei. Quidditas autem generis vel speciei horum sensibilium, cujus cognitionem intellectivam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam et formam. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiæ separatæ, quæ est simplex et immaterialis. Non est igitur possibile quod, per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligatur quidditas substantiæ separatæ.

3. Adhuc. Si quidditas substantiæ separatæ detur esse ejusdem rationis cum quidditate generis vel speciei istorum sensibilium, non poterit dici quod sit ejusdem rationis secundum speciem ; nisi dicamus quod species horum sensibilium sint ipsæ substantiæ separatæ, sicut Platonici posuerunt. Remanet igitur quod non erunt ejusdem rationis, nisi quantum ad rationem quidditatis, inquantum est quidditas. Hæc autem est ratio communis generis, scilicet et speciei et substantiæ. Non igitur per has quidditates de substantiis separatis aliquid intelligi poterit, nisi remotum genus ipsarum. Cognito autem genere, non propter hoc cognoscitur species, nisi in potentia. Non poterit igitur intelligi substantia separata per intellectum harum quidditatum.

3. Amplius. Major est distantia substantiæ separatæ a sensibilibus quam unius sensibilis ab alio. Sed intelligere quidditatem unius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis ; cæcus enim natus, per hoc quod intelligit quidditatem soni, nullo modo potest pervenire ad intelligendam quidditatem coloris. Multo igitur minus, per hoc quod intelligat quis quidditatem sensibilis substantiæ, poterit intelligere quidditatem substantiæ separatæ.

Si autem dicatur quod est possibile esse aliquam talem scientiam speculativam, quamvis adhuc non sit inventa, hoc nihil est ; quia non est possibile, per aliqua principia nobis nota, ad intelligendas substantias prædictas devenire. Omnia enim propria principia cujuscumque scientiæ dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus, ut patet in fine

Posteriorum analyticorum, II, c. XVIII. Sensibilia autem non sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium, ut per superiores rationes est probatum. Non est ergo possibile aliquam scientiam esse per quam ad intelligendas substantias separatas perveniri possit.

CAPUT XLII

Quod non possumus in hac vita cognoscere substantias separatas, ut posuit Alexander.

Quia vero Alexander posuit, *Paraphr. De anima*, l. I, cap. *De intellectu agente*, quod intellectus possibilis est generabilis et corruptibilis, utpote quædam præparatio humanæ naturæ, consequens commixtionem elementorum, ut habitum est (l. II, c. LXII) non est autem possibile ut talis virtus supra materialia elevetur), posuit quod intellectus possibilis noster nunquam possit pervenire ad intelligendas substantias separatas. Posuit tamen quod nos, secundum statum præsentis vitæ, possumus substantias separatas intelligere; quod quidem ostendere nitebatur hoc modo :

Unumquodque quando pervenerit ad complementum in sua generatione et ad ultimam perfectionem suæ substantiæ, complebitur operatio propria sua, sive actio sive passio; sicut enim operatio substantiam sequitur, ita operationis perfectio perfectionem substantiæ; unde animal, quum fuerit ex toto perfectum, poterit per se ambulare. Intellectus autem habitualis, qui nihil est aliud quam species intelligibiles factæ per intellectum agentem existentes in intellectu possibili, operatio est duplex : una ut faciat intellecta in potentia esse intellecta actu, quam habet ex parte intellectus agentis; secunda est intelligere intellecta in actu; hæc enim duo homo potest facere per habitum intellectualem. Quando igitur complebitur generatio intellectus in habitu, complebitur in ipso utraque præmissarum operationum. Semper autem accedit ad complementum suæ generationis, dum novas species intellectas acquirit; et sic necesse est quod quandoque generatio compleatur, nisi sit impedimentum, quia nulla generatio est ad infinitum tendens. Complebitur igitur quandoque utraque operationum intellectus in habitu, per hoc quod omnia intellecta in potentia faciet in actu (quod est complementum primæ operationis), et per hoc quod intelliget omnia intelligibilia separata et non separata.

Quum autem intellectus possibilis non possit intelligere substantias separatas jam, secundum ejus opinionem, ut dictum est, intendit quod intelligemus per intellectum in habitu substantias separatas, inquantum intellectus agens, qui ab ipso ponitur substantia separata, fiet

forma intellectus in habitu et in nobis ipsis; ita quod per eum intelligemus, sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem. Et, secundum hoc, per hanc cognitionem quæ est ex phantasmatibus, pervenimus in cognitionem substantiæ separatæ; non quod ipsa phantasmata intellecta, per ea, sint medium aliquod ad cognoscendas substantias separatas, prout accidit in scientiis speculativis, sicut posuit opinio superior (c. XLI), sed inquantum species intelligibiles sunt quædam dispositiones in nobis ad talem formam quæ est intellectus agens. Et hoc est primum in quo differunt hæ duæ opiniones.

Unde, quando intellectus in habitu fuerit perfectus per hujusmodi species intelligibiles in nobis factas ab intellectu agente, fiet ipse intellectus agens nobis forma, ut dictum est; et nominat ipsum intellectum adeptum, de quo dicunt Aristotelem dicere, *De generat. animal.* II, c. III, quod sit ab extrinseco. Et sic, licet in scientiis speculativis non sit perfectio ultima humana, sicut superior ponebat opinio, per eas tamen homo disponitur ad ultimam perfectionem consequendam. Et hoc est secundum in quo differt secunda opinio a prima.

Tertio autem differt per hoc quod, secundum primam opinionem, intelligere intellectum agentem est causa quod continuetur nobiscum; secundum vero hanc secundam opinionem, est e converso; nam, propter hoc quod nobiscum continuatur ut forma, intelligimus ipsum et alias substantias separatas.

Hæc autem irrationabiliter dicuntur.

1. Intellectus enim in habitu, sicut intellectus possibilis, ponitur ab Alexandro esse generabilis et corruptibilis. Æternum autem non potest fieri forma generabilis et corruptibilis, secundum eum; propter hoc enim ponit intellectum possibilem, qui unitur nobis ut forma, esse generabilem et corruptibilem; intellectum vero agentem, qui est incorruptibilis, esse substantiam separatam. Quum igitnr intellectus agens, secundum Alexandrum, ponatur esse quædam substantia separata æterna, impossibile erit quod intellectus agens fiat forma intellectus in habitu.

2. Præterea. Forma intellectus, inquantum est intellectus, est intelligibile, sicut forma sensus est sensibile; non enim recipit intellectus aliquid, per se loquendo, nisi intelligibiliter, sicut nec sensus nisi sensibiliter. Si igitur non potest intellectus agens esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile erit quod sit forma ejus.

3. Amplius. Si intellectus agens quandoque fiet forma istius hominis, ita quod per ipsum intelligere possit, eadem ratione poterit fieri forma alterius hominis per ipsum similiter intelligentis. Sequitur ergo quod duo homines simul per intellectum agentem intelligent sicut per formam suam. Hoc autem est ita quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere intelligentis per ipsum, ut jam dictum est. Erit ergo idem intelligere duorum intelligentium; quod est impossibile.

Ratio etiam ejus frivola est omnino.

Quia, quando perficitur generatio alicujus generis, oportet quod perficiatur ejus operatio, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum generis altioris ; quum enim perficitur generatio aeris, habet generationem et motum completum sursum, non tamen ut moveatur ad locum ignis. Similiter autem, quum completur generatio intellectus in habitu, complebitur ejus operatio, quæ est intelligere, secundum suum modum, non autem secundum modum quo intelligunt substantiæ separatæ, ut scilicet intelligat substantias separatas. Unde ex generatione intellectus in habitu non potest concludi quod homo quandoque intelligat substantias separatas.

CAPUT XLIII

Quod non possumus intelligere in hac vita substantias separatas, sicut posuit Averrhoes.

Quia vero maxima difficultas est in opinione Alexandri, ex hoc quod ponit intellectum possibilem in habitu totaliter corruptibilem, Averrhoes, *De anima*, l. III, faciliorem viam se existimavit adinvenisse ad ostendendum quod quandoque intelligamus substantias separatas, ex hoc quod ponit intellectum possibilem incorruptibilem et a nobis secundum esse separatum, sicut et intellectum agentem.

Ostendit enim primo quod necesse est ponere quod intellectus agens se habeat ad principia naturaliter cognita a nobis, vel sicut agens ad instrumentum vel sicut forma ad materiam.

Quod quidem qualiter possit esse sic ostendit.

Intellectus possibilis, quum sit, secundum ejus positionem, quædam substantia separata, intelligit intellectum agentem et alias substantias separatas et etiam primo intellecta speculativa ; est igitur subjectum utrorumque. Quæcumque autem conveniunt in uno subjecto, alterum eorum est sicut forma alterius ; sicut, quum color et lux sint in diaphano sicut in subjecto, oportet quod alterum, scilicet lux, sit quasi forma alterius, scilicet coloris. Sunt autem intellecta speculativa et intellectus agens ordinem ad invicem habentia, quum intellecta speculativa sint facta intellecta in actu per intellectum agentem. Habet se igitur intellectus agens ad intellecta speculativa quasi forma ad materiam Quando ergo omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur nobis ut forma, et intelligimus per ipsum perfecte, sicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in habitu. Unde, quum ad intellectum agentem pertineat intelligere substantias separatas, intelligimus tunc substantias separatas

sicut nunc intelligimus intellecta speculativa. Et hoc erit ultima hominis felicitas, in qua homo erit sicut quidam Deus.

Hujus autem positionis destructio ex præmissis sufficienter apparet; procedit enim ex suppositione multorum quæ in superioribus sunt improbata.

Primo quidem, supra ostensum est (l. II, c. LIX) quod intellectus possibilis non est aliqua substantia separata a nobis secundum esse; unde non oportebit quod sit subjectum substantiarum separatarum, præcipue quum Aristoteles dicat, *De anima*, III, c. IV, quod intellectus possibilis est in quo est omnia fieri; unde videtur quod sit subjectum solum illorum quæ sunt facta intellecta.

2. Item. De intellectu agente etiam supra (l. II, c. LXXVI et LXXVIII) ostensum est quod non est aliqua substantia separata, sed pars animæ, cui Aristoteles, *De anima*, III c. v, attribuit hanc operationem, scilicet facere intellecta in actu, quæ est in nostra potestate; unde non oportebit quod intelligere per intellectum agentem sit nobis causa quod possimus intelligere substantias separatas; alias semper intelligeremus eas.

3. Adhuc. Si per intellectum agentem cognoscimus substantias separatas, hoc non est inquantum intellectus agens est forma hujus vel illius intellecti speculativi, sed inquantum fit forma nobis; sic enim per ipsum possumus intelligere. Fit autem forma nobis etiam per prima intellecta speculativa, secundum quod ipse dicit. Ergo statim a principio homo potest, per intellectum agentem intelligere substantias separatas.

Si autem dicatur quod non fit nobis perfecte forma per quædam intellecta speculativa intellectus agens, ut per ipsum possimus intelligere substantias separatas, hoc non est nisi quia ipsa intellecta speculativa non adæquant perfectionem intellectus agentis in intelligendo substantias separatas. Sed nec omnia intellecta speculativa simul accepta adæquant illam perfectionem intellectus agentis, secundum quod intelligit substantias separatas, quum omnia hæc non sint intelligibilia nisi inquantum sunt facta intellecta, illa vero sunt intelligibilia secundum suam naturam. Non igitur, per hoc quod omnia speculativa intelligibilia scimus, oportebit quod ita perfecte intellectus agens fiat nobis forma quod per ipsum intelligamus substantias separatas; vel, si hoc non requiritur, oportebit dicere quod, intelligendo quodlibet intelligibile, intelligimus substantias separatas.

CAPUT XLIV

Quod ultima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum, qualem prædictæ opiniones fingunt.

Non est autem possibile felicitatem humanam in tali cognitione substantiarum separatarum ponere, sicut prædicti philosophi posuerunt.

1. Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. Quum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest; alioquin, sequeretur quod homo esset in vanum, et naturale ejus desiderium esset inane; quod est impossibile. Quod autem intelligere substantias separatas homini sit impossibile secundum prædictas positiones, ex dictis est manifestum. Non est igitur in tali cognitione substantiarum separatarum felicitas hominis constituta.

2. Præterea. Ad hoc quod intellectus agens uniatur nobis ut forma, ita ut per ipsum intelligamus substantias separatas, requiritur quod generatio intellectus in habitu sit completa, secundum Alexandrum, *De anima paraphr.* l. III, vel quod omnia intellecta speculativa sint facta in nobis in actu, secundum Averrhoem; quæ duo in idem redeunt; nam secundum hoc intellectus in habitu generatur in nobis secundum quod intellecta speculativa fiunt in nobis in actu. Omnes autem species rerum sensibilium sunt intellectæ in potentia. Ad hoc igitur quod intellectus agens copuletur alicui, oportet quod intelligat in actu per intellectum speculativum omnes naturas rerum sensibilium et omnes virtutes et operationes et motus earum. Quod non est possibile aliquem hominem scire per principia scientiarum speculativarum, per quas movemur ad continuationum intellectus agentis, ut ipsi dicunt; quum ex his quæ nostris sensibus subsunt, ex quibus sumuntur principia scientiarum speculativarum, non possit perveniri ad omnia prædicta cognoscenda. Est igitur impossibile quod aliquis homo ad illam continuationem perveniat per modum ab eis assignatum. Non est igitur possibile quod in tali continuatione sit hominis felicitas.

CAPUT XLV

Quod non possumus in hac vita intelligere substantias separatas. (I, q. LXXXVIII, a. 1).

Quia igitur, secundum modos prædictos, substantiæ separatæ non possunt cognosci a nobis in vita ista, inquirendum restat utrum aliquo modo in vita ista substantias ipsas separatas intelligere possimus.

Quod autem hoc sit possibile, nititur ostendere Themistius (l. III, c. L), per locum a minori. Substantiæ enim separatæ sunt magis intelligibiles quam materialia ; hæc enim sunt intelligibilia inquantum sunt facta intellecta in actu per intellectum agentem ; illa vero sunt secundum seipsa intelligibilia. Si ergo intellectus noster comprehendit hæc materialia, multo magis natus est intelligere illas substantias separatas.

Hæc autem ratio, secundum diversas opiniones de intellectu possibili, diversimode judicanda est.

Si enim intellectus possibilis non sit virtus a materia dependens et sit iterum secundum esse a corpore separatus, ut Averrhoes ponit, sequetur quod nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat ; unde quæ sunt magis intelligibilia in seipsis erunt ei magis intelligibilia. Sed tunc sequi videtur quod, quum nos a principio per intellectum possibilem intelligamus, a principio intelligamus substantias separatas ; quod patet esse falsum. Sed hoc inconveniens evitare Averrhoes nititur secundum ea quæ de ejus opinione dicta sunt (c. XLIII), quæ patet esse falsa ex præmissis.

Si autem intellectus possibilis non est a corpore separatus secundum esse, ex hoc ipso quod est tali corpori unitus secundum esse, habet quemdam necessarium ordinem ad materialia, ut nonnisi per ista ad aliorum cognitionem pervenire possit ; unde non sequitur, si substantiæ separatæ in seipsis sint magis intelligibiles quod propter hoc sint magis intelligibiles intellectui nostro. Et hoc demonstrant verba Aristotelis ; dicit enim, *Metaphys.*, II, c. I, quod « difficultas « intelligendi res alias accidit ex nobis, non ex illis ; nam intellectus « noster se habet ad manifestissima rerum sicut se habet oculus ves« pertilionis ad lucem solis. » Unde cum per materialia intellecta non possunt intelligi substantiæ separatæ, ut supra (c. XLIV) ostensum est, sequitur quod intellectus possibilis noster nullo modo possit intelligere substantias separatas.

Interest tamen qualiter de substantia ipsius sentiatur. Si enim ponatur esse quædam virtus materialis generabilis et corruptibilis, ut quidam posuerunt, sequitur quod ex sua substantia determinatur ad intelligendum materialia : unde necesse est quod nullo modo possit intelligere substantias separatas, quia impossibile erit ipsum esse separatum. Si autem intellectus possibilis, quamvis sit corpori unitus, est tamen incorruptibilis et a materia non dependens secundum suum esse, sicut supra (l. II, c. LIX et LX) ostendimus, sequitur quod obligatio ad intelligendas res materiales accidat ei ex unione ad corpus unde, quum anima a corpore tali fuerit separata, intellectus possibili intelligere poterit ea quæ secundum se sunt intelligibilia, scilicet substantias separatas, per lumen intellectus agentis, quod est simili

tudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis.

Et hæc est sententia nostræ fidei de intelligendo substantias separatas a nobis post mortem, et non in hac vita.

CAPUT XLVI

Quod anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsam.

Videtur autem difficultas quædam contra prædicta afferri ex quibusdam Augustini verbis, quæ diligenter pertractanda sunt. Dicit enim quod « mens, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. Ergo et seipsam per seipsam novit, quoniam ipsa est incorporea, *De Trinit.*, l. IX, c. III. »

Ex his enim verbis videtur quod mens nostra se per seipsam intelligat, et, intelligendo se, intelligat substantias separatas ; quod est contra prædicta.

Inquirere ergo oportet quomodo anima nostra per seipsam intelligat se. Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se quid est.

1. Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et, si quidem sit ea in potentia, cognoscit in potentia ; si autem in actu, cognoscit in actu ; si autem medio modo, cognoscit in habitu. Ipsa autem anima semper adest sibi actu et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est ; quod patet esse falsum.

2. Adhuc. Si anima per seipsam cognoscit de se quid est, omnis autem homo animam habet, omnis igitur homo cognoscit de anima quid est ; quod patet esse falsum.

3. Amplius. Cognitio quæ fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia, quæ cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem quæ naturaliter nota sunt, nullus potest errare ; in cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat. Nullus igitur erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret ; quod patet esse falsum, quum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus, et aliqui numerum vel harmoniam. Non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est.

Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per se-

ipsam novit seipsam, in quantum de se cognoscit quod est ; ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse ; agit autem per seipsam ; unde per seipsam de se cognoscit quod est [1]. Sic ergo et de substantiis separatis anima, cognoscendo seipsam, cognoscit quia sunt, non autem quid sunt, quod est earum substantias intelligere. Quum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quædam substantiæ cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus nisi hoc ipsum quod est intellectuale anima nostra ex seipsa cognosceret ; unde et scientia de intellectu animæ oportet uti ut principio ad omnia quæ de substantiis separatis cognoscimus.

Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, inquantum ejus actus percipimus, quid autem sit inquirimus ex actibus et objectis per principia scientiarum speculativarum, ita etiam de his quæ sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, inquantum actus percipimus ; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.

CAPUT XLVII

Quod non possumus in hac vita videre Deum per essentiam.

(I, q. XII, a. I.)

Si autem alias substantias separatas in hac vita intelligere non possumus propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, multo minus in hac vita divinam essentiam videre possumus, quæ transcendit omnes substantias separatas.

Hujus autem signum hinc etiam accipi potest quia, quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia elevatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. Ultimus autem terminus quo contemplatio pertingere potest est divina substantia. Unde oportet mentem quæ divinam substantiam videt totaliter a corporeis sensibus esse absolutam, vel per mortem vel per aliquem raptum. Hinc est quod dicitur ex persona Dei : *Non videbit me homo, et vivet*. Exod., XXXIII, 20.

Quod autem in sacra Scriptura aliqui Deum vidisse dicuntur, oportet intelligi hoc fuisse per aliquam imaginariam visionem seu etiam corporalem, prout scilicet per aliquas corporeas species, vel exterius apparentes vel interius formatas in imaginatione, divinæ virtutis præsentia demonstrabatur, vel etiam secundum quod aliquæ spirituales substantiæ aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt.

[1]. Scilicet ipsam esse, non autem id quod ipsa est.

Difficultatem autem afferunt quædam verba Augustini, ex quibus videtur quod in hac vita possimus intelligere ipsum Deum.

Dicit enim quod « in illa æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam tamquam verbum apud nos habemus, *De Trinitate*, IX. c. VII. — XII etiam *Confessionum*, c. XXV, dicit : « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico ; ubi, quæso, id videmus ? Nec ego utique in te, nec tu in me ; sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. — In libro autem *De vera religione* dicit quod secundum veritatem divinam de omnibus judicamus. — In libro autem *Soliloquiorum*, l. I, c. XV, dicit quod prius ipsa veritas cognoscenda est per quam possunt illa cognosci : quod de veritate divina intelligere videtur. Videtur ergo, ex verbis ejus, quod ipsum Deum, qui sua veritas est, videamus, et per ipsum alia cognoscamus [1].

Non est autem credendum quod Augustinus, in verbis præmissis, senserit quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus, quum contrarium dicat in libro *De videndo Deum, ad Paulinam* [2].

Qualiter igitur illam incommutabilem veritatem vel istas rationes æternas in hac vita videamus, et secundum eam de aliis judicemus, inquirendum est.

Veritatem quidem in anima esse ipse Augustinus confitetur ; unde ab æternitate veritatis immortalitatem animæ probat [1], *Soliloq.* II, c. XIX. Non solum autem sic veritas est in anima sicut Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur, neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquæque res intantum dicitur vera

[1]. C'est le système de Malebranche, renouvelé dans notre siècle par Gioberti, et qui compte encore bien des partisans, malgré les condamnations de l'Eglise, qu'ils essayent d'éluder, en disant que les propositions condamnées n'exposent pas leur système.

[2]. « Verum est quia nemo potest faciem Dei videre et vivere, id est, nemo potest eum in hac vita videre vivens sicuti est. » — (Lib. *De videndo Deum*, seu *Littera* CXLVII, cap. VIII, n. 20).

[1]. « R. Nemo ambiget veritatem anima nostra contineri. Quod si quælibet disciplina ita est in animo ut in subjecto inseparabiliter, nec interire potest veritas, quid quæso, de animi perpetua vita, nescio qua mortis familiaritate, dubitamus ?... An disciplina non est in animo ? — A. Quis hoc dixerit ? — R. Sed forte potest intereunte subjecto id quod in subjecto est permanere ? — A. Quando hoc mihi persuadetur ? — *R.* Restat ut occidat veritas. — A. Unde fieri potest ? — R. Immortalis est igitur anima. Jamjam crede rationibus tuis, crede veritati : clamat et in te sese habitare et immortalem esse. » (*Soliloq.*, II, c. XIX).

inquantum ad Dei similitudinem accedit ; non enim in hoc anima rebus aliis præfertur. Est ergo speciali modo in anima, inquantum veritatem cognoscit.

Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quædam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinæ veritatis quasi quædam imago resultat. Inquantum ergo quælibet mens quidquid per certitudinem cognoscit in his principiis intuetur, secundum quæ de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus æternis videre et secundum eas de omnibus judicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini qui dicit, *Soliloq.*, I, c. VIII, quod scientiarum spectamina videntur in divina veritate, sicut visibilia in lumine solis ; quæ constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis, in aere et similibus corporibus relicta.

Ex his ergo verbis Augustini non habetur quod Deus videatur secundum suam substantiam in hac vita, sed solum sicut in speculo ; quod et Apostolus de cognitione hujus vitæ confitetur, dicens : *Videmus nunc per speculum,* I Cor. XIII, 12. Quamvis autem mens humana de propinquiori Dei similitudinem repræsentet quam inferiores creaturæ, tamen cognitio Dei quæ ex mente humana accipi potest non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, quum et ipsa de seipsa cognoscat quid est per hoc quod naturas sensibilium intelligit, ut dictum est (c. XLVI) ; unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut cognoscatur causa per effectum.

CAPUT XLVIII

Quod ultima felicitas hominis non sit in hac vita. (I-II, q. v, a. v.)

1. Si ergo humana felicitas ultima non consistat in cognitione Dei qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quamdam æstimationem confusam ; neque iterum in cognitione Dei qua cognoscitur per viam demonstrationis in scientiis speculativis ; neque in cognitione Dei qua cognoscitur per fidem, ut in superioribus (c. XXXVIII-XL) est ostensum : — non autem est possibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem pervenire ut per essentiam cognoscatur, vel saltem ita ut aliæ substantiæ separatæ intelligantur ut ex his possit Deus quasi de propinquiori cognosci, ut ostensum est (c. XLI-XLVI) ; — oportet autem in aliqua Dei cognitione felicitatem ultimam poni, ut supra (c. XXXVII) ostensum est, impossibile est quod in hac vita sit ultima hominis felicitas.

2. Item. Ultimus finis hominis terminat ejus naturalem appetitum ita ut, eo habito, nihil aliud quæratur; si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac vita accidere non potest; quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur, quod est omnibus naturale, nisi forte aliquis sit qui omnia intelligat, quod in hac vita nulli unquam accidit qui esset solum homo, nec est possibile accidere, quum in hac vita substantias separatas, quæ sunt maxime intelligibilia, cognoscere non possimus, ut ostensum est (c. XLI-XLVI). Non est igitur possibile ultimam hominis felicitatem in hac vita esse.

3. Adhuc. Omne quod movetur in finem desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo; unde a loco quo corpus naturaliter movetur non recedit nisi per motum violentum, qui contrariatur appetitui. Felicitas autem est ultimus finis quem homo naturaliter desiderat. Est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quod in felicitate stabiliatur. Nisi igitur cum felicitate pariter immobiliterque stabilitatem consequatur, nondum est felix, ejus desiderio naturali nondum quiescente. Quum igitur aliquis felicitatem consequitur, pariter stabilitatem et quietem consequitur; unde et omnium hæc est de felicitate conceptio quod de sui ratione stabilitatem requirat; propter quod Philosophus dicit, *Ethic.* I, c. XI, quod non æstimamus felicem chamæleonta quemdam. In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas; cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, possibile est infirmitates et infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quæcumque sit illa, in qua ponitur felicitas. Non igitur est possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem.

4. Amplius. Inconveniens videtur et irrationabile quod tempus generationis alicujus rei sit magnum, tempus autem durationis ipsius sit parvum; sequeretur enim quod natura, in majori tempore, suo fine privaretur; unde videmus quod animalia quæ parvo tempore vivunt parvum etiam tempus ad hoc quod perficiantur habent. Si autem felicitas consistat in perfecta operatione secundum virtutem perfectam, vel intellectualem vel moralem, impossibile est eam advenire homini nisi post tempus diuturnum; et hoc maxime in speculativis apparet, in quibus ultima felicitas hominis ponitur, ut ex prædictis (c. XXXVII) patet; nam vix in ultima ætate homo ad perfectam speculationem scientiarum pervenire potest; tunc autem, ut plurimum, modicum restat humanæ vitæ. Non est igitur possibile in hac vita ultimam hominis felicitatem esse perfectam.

5. Amplius. Felicitas ultima non consistit in habitu, sed in operatione; habitus enim propter actus sunt. Sed impossibile est in hac vita continue agere quamcumque actionem. Impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem.

Potest autem aliquis dicere quod, quum felicitas sit bonum intellectualis naturæ, perfecta et vera felicitas est illorum in quibus natura intellectualis perfecta invenitur, id est in substantiis separatis. In hominibus autem invenitur imperfecta per modum participationis cujusdam; ad veritatem enim intelligendam plene, nonnisi per quemdam inquisitionis motum pertingere possunt; et ad ea quæ sunt secundum naturam maxime intelligibilia, omnino deficiunt, sicut ex dictis (c. XLV) patet. Unde nec felicitas, secundum suam perfectam rationem, potest omnibus hominibus adesse; sed aliquid ipsius participant etiam in hac vita.

Et hæc videtur fuisse sententia Aristotelis de felicitate; unde, in primo *Ethicorum*, c. XI, ubi inquirit utrum infortunia tollant felicitatem, ostenso quod felicitas sit in operationibus virtutis quæ maxime permanentes in hac vita esse videntur, concludit illos quibus talis perfectio in hac vita quidem adest esse beatos ut homines, quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes, sed modo humano.

Quod autem prædicta responsio rationes præmissas non evacuet, ostendendum est.

1. Homo enim, etsi naturæ ordine substantiis separatis sit inferior, creaturis tamen irrationalibus superior est. Perfectiori igitur modo suum finem ultimum consequitur quam illa. Illa vero sic perfecte suum finem ultimum consequuntur quod nihil aliud quærunt; grave enim, quum fuerit in suo « ubi », quiescit; animalia etiam quum fruuntur delectationibus secundum sensum, eorum naturale desiderium quietatur. Oportet igitur multo fortius quod, quum homo pervenerit ad suum finem ultimum, naturale ejus desiderium quietetur. Sed hoc non potest fieri in vita ista. Ergo homo non consequitur felicitatem, prout est finis proprius ejus, in hac vita, ut ostensum est. Oportet ergo quod consequatur post hanc vitam.

2. Adhuc. Impossibile est naturale desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane naturæ desiderium, si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. Est igitur felicitas ultima hominis pos hanc vitam.

Propter has autem et hujusmodi rationes, Alexander et Averrhoe posuerunt ultimam felicitatem hominis non esse in cognitione huma na quæ est per scientias speculativas, sed per continuationem cun substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in ha vita. Quia vero Aristoteles vidit, *Ethic.* X, c. VIII, quod non est ali cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posu hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo.

In quo satis apparet quantam augustiam patiebantur hinc in

eorum præclara ingenia; a quibus angustiis liberabimur, si ponamus, secundum probationes præmissas, homines ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali exsistente; in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiæ separatæ, sicut in secundo hujus operis ostensum est (l. II, c. XCVI et seqq.). Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam per modum quo ipsum cognoscunt substantiæ separatæ. — Propter quod Dominus *mercedem in cœlis* nobis promittit, Matth., V, 12, et Matthæus dicit quod sancti *erunt sicut Angeli*, XXII, 30, qui *vident Deum semper in cœlis*, ut dicitur, Matth., XVII, 10.

CAPUT XLIX

Quod substantiæ separatæ non vident Deum per essentiam, ex hoc quod cognoscunt eum per suas essentias.

(I, q. XII, a. IV, q. LXIV, a. I. ad 2um.)

Oportet autem inquirere utrum hæc ipsa cognitio, qua substantiæ separatæ et animæ post mortem cognoscunt Deum per suas essentias, sufficiat ad ipsarum ultimam felicitatem.

Ad cujus veritatis indagationem primo ostendendum est, quod per talem modum cognitionis non cognoscitur divina essentia.

1. Contingit enim ex effectu causam cognoscere multipliciter: — Uno modo, secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa quod sit et quod talis sit, sicut accidit in scientiis, quæ causam demonstrant per effectum. — Alio modo, ita ut in ipso effectu videatur causa, inquantum similitudo causæ resultat in effectu, sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem. Et differt hic modus a primo; nam in primo sunt duæ cognitiones, effectus et causæ, quarum una est alterius causa; nam cognitio effectus est causa quod cognoscatur causa ejus; in modo autem secundo una est visio utriusque; simul enim dum videtur effectus, videtur et causa in ipso. — Tertio modo, ita ut similitudo causæ in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus; sicut si arca haberet intellectum, et per formam suam cognosceret artem a qua talis forma ejus similitudo processit. — Nullo autem istorum modorum per effectum potest cognosci causa quid est, nisi sit effectus causæ adæquatus, in quo tota virtus causæ exprimatur. Substantiæ autem separatæ cognoscunt Deum per suas substantias, sicut causa cognoscitur per effectum; non autem primo modo, quia sic eorum cognitio esset discursiva, sed secundo modo, inquantum una videt Deum in alia, et tertio modo, inquantum quælibet earum videt Deum in seipsa. Nulla autem earum est effectus

adæquans virtutem Dei, ut in secundo libro ostensum est (l. II, c. XXVI et XXVII). Non est igitur possibile quod, per hunc modum cognitionis, ipsam divinam essentiam videant.

2. Item. Omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminatur. Divina autem essentia est infinita, comprehendens in se omnem perfectionem totius esse, ut in primo libro ostensum est (l. I, c. XLIII et XX). Impossibile est igitur quod per aliquod creatum divina substantia videatur.

Cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo quia est, et quod est omnium causa et eminens omnibus et remotus ab omnibus, non solum quæ sunt, sed etiam quæ mente creata concipi possunt. Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus; per effectus enim de Deo cognoscimus quia est, et quod causa aliorum est et aliis supereminens et ab omnibus remotus; et hoc est ultimum et perfectissimum nostræ cognitionis in hac vita.

Quia vero natura inferior in sui summo nonnisi ad infimum superioris naturæ attingit, oportet quod hæc cognitio ipsa sit eminentior in substantiis separatis quam in nobis; quod per singula patet.

1. Nam substantiæ separatæ sunt propinquiores effectus Dei. Certius ergo sciunt et clarius quam nos quod Deus est.

2. Rursus. Substantiæ separatæ plura cognoscunt quam nos, et quæ sunt Deo magis propinquæ, et per consequens suo intellectu plura et magis propinqua a Deo removent quam nos. Magis igitur accedunt ad propriam ipsius cognitionem quam nos, licet nec ipsæ, per hoc quod seipsas intelligunt, divinam essentiam videant.

3. Item. Tanto aliquis alicujus altitudinem magis novit quanto altioribus scit eum esse prælatum. Nos autem non scimus nisi quædam infima entium. Licet ergo sciamus Deum omnibus entibus eminere, non tamen ita cognoscimus eminentiam divinam ut substantiæ separatæ, quibus altissimi rerum ordines noti sunt, et eis omnibus superiorem Deum esse cognoscunt.

CAPUT L.

Quod, in naturali cognitione quam habent substantiæ separatæ de Deo, non quiescit earum naturale desiderium.

Non potest autem esse quod in tali Dei cognitione quiescat naturale desiderium substantiæ separatæ.

1. Qui enim habet opinionem de re aliqua, quæ imperfecta illius rei est notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Prædicta autem cognitio quam substantiæ separatæ habent de

Deo, non cognoscentes ipsius substantiam plene, est imperfecta cognitionis species. Ex hac igitur cognitione quam habent substantiæ separatæ de Deo non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam.

2. Item. Ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam; unde et homines philosophari inceperunt, causas rerum inquirentes. Non quiescit igitur sciendi desiderium, naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi, cognitis substantiis effectuum, etiam substantiam causæ cognoscant. Per hoc igitur quod substantiæ separatæ cognoscunt omnium rerum substantias quarum vident esse Deum causam, non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant.

3. Præterea. Sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum, ita inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi. Substantiæ autem separatæ, sicut jam dictum est (c. XLIX), cognoscunt, prædicto cognitionis modo, substantiam Dei esse supra se et supra omne id quod ab eis intelligitur; et per consequens, sciunt divinam substantiam sibi esse ignotam. Tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendam divinam substantiam.

4. Item. Quanto aliquid est fini propinquius, ex majori desiderio tendit ad finem; unde videmus quod motus naturalis corporum in fine intenditur. Intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt divinæ cognitioni quam noster intellectus. Intentius igitur desiderant Dei cognitionem quam nos. Non autem, quantumcumque sciamus Deum esse et alia quæ supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere. Multo igitur magis substantiæ separatæ hoc naturaliter desiderant. Non igitur in cognitione Dei prædicta eorum desiderium quietatur.

Ex quibus concluditur quod ultima felicitas substantiæ separatæ non est in illa cognitione Dei qua Deum cognoscunt per suas substantias, quum adhuc earum desiderium ducat eas usque ad Dei substantiam. In quo etiam satis apparet quod in nullo alio quærenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus, quum nullum desiderium tam in sublime ferat sicut desiderium intelligendæ veritatis; omnia namque desideria nostra, vel delectationis vel cujuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt; desiderium autem prædictum non quiescit, nisi ad summum rerum cardinem et factorem pervenerit.

Propter quod convenienter Sapientia dicit : *Ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis*, Eccli. XXIV, 7, et dicitur quod *Sapientia ancillas suas vocat ad arcem*, Proverb. IV, 3.

Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quærunt.

CAPUT LI

Quomodo Deus per essentiam videatur (I, q. xii, a. iv.)

Quum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane (quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant), necesse est dicere quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et animabus nostris. Modus autem hujus visionis satis jam ex dictis qualis esse debeat apparet. Ostensum enim est supra (c. xlix) quod divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata; unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sic, in tali visione, divina essentia sit et quod videtur et quo videtur. Quum autem intellectus substantiam aliquam intelligere non possit, nisi fiat actu secundum aliquam speciem uniformantem ipsum, quæ sit similitudo rei intellectæ, impossibile potest alicui videri quod per essentiam divinam intellectus creatus possit videre ipsam divinam substantiam, quasi per quamdam speciem intelligibilem, quum divina essentia sit quoddam per seipsum subsistens et ostensum sit (l, I. c. xxvii) quod Deus nullius potest esse forma.

Ad hujusmodi igitur intelligentiam veritatis, considerandum est quod substantia quæ est per seipsam subsistens, est vel forma tantum vel compositum ex materia et forma. Illud igitur quod est ex materia et forma compositum non potest alteri esse forma, quia forma in eo jam est contracta ad illam materiam ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens ut solum tamen sit forma potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale quod ab aliquo alio participari possit, sicut ostendimus (l. II, c. lxviii) de anima humana. Si vero esse suum ab altero participari non possit, nullius rei forma esse potest; sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quæ sunt materialia per materiam. Hoc autem, sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est; quum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium quod est veritas ipsa, quod convenit soli Deo; nam, quum verum sequatur ad esse illud tantum sua veritas est quod est suum esse; quod est proprium soli Deo, ut ostensum est (l. II, c. xv). Alia igitur intelligibilia sub

sistentia non sunt ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subjecto aliquo habentes; est enim unumquodque eorum verum, non veritas, sicut et est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit; quod non contingit de essentia alicujus alterius substantiæ separatæ.

Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale; sequeretur enim quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam; quod esse non potest, quum essentia divina in se perfecta sit in sua natura; species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum; quod perfectioni divinæ essentiæ non repugnat.

Hæc igitur visio immediata Dei repromittitur nobis in Scriptura: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*, I Cor., XIII, 12, quod corporali modo nefas est intelligere, ut in ipsa Divinitate corporalem faciem imaginemur, quum ostensum sit (l. I, c. XX) Deum incorporeum esse, neque etiam sit possibile ut nostra corporali facie Deum videamus, quum visus corporalis, qui in facie nostra residet, nonnisi rerum corporalium esse possit. Sic igitur facie Deum videbimus quia immediate eum videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus. Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur et ejus beatitudinis participes sumus; nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et hæc est felicitas; unde dicitur: *Quum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*, I Joan. III. 2; et Dominus dicit: *Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo*, S. Luc. XXII, 29 et 30. Quod quidem de corporali cibo vel potu non potest intelligi, sed de eo qui in mensa sapientiæ sumitur, de quo a Sapientia dicitur: *Comedite panes* [1] *meos, et bibite vinum quod miscui vobis*, Prov. IX, 5. Super mensam ergo Dei manducant et bibunt, quia eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse seipsum.

CAPUT LII

Quod nulla creata substantia potest sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam (I. q. XII, a. IV.)

Non est autem possibile quod ad istum visionis divinæ modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere.

1. Panem meum.

1. Quod enim est superioris naturæ proprium non potest consequi natura inferior, nisi per actionem superioris naturæ cujus est proprium, sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. Videre autem Deum per ipsam divinam essentiam est proprium naturæ divinæ; operari enim secundum propriam formam est proprium cujuslibet operantis. Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam, nisi Deo hoc faciente.

2. Adhuc. Si aliqua duo debeant ad invicem copulari, quorum unum sit formale et aliud materiale, oportet quod copulatio eorum copuletur per actionem quæ est ex parte ejus quod est formale, non autem per actionem ejus quod est materiale; forma enim est principium agendi, materia vero principium patiendi. Ad hoc autem quod intellectus creatus videat Dei substantiam, oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis, sicut probatum est (c. LI). Non est igitur possibile ad hanc visionem perveniri ab aliquo intellectu creato, nisi per actionem divinam.

3. Præterea. Quidquid excedit limites alicujus naturæ non potest sibi advenire nisi per actionem alterius; sicut aqua non tendit sursum nisi ab aliquo alio mota. Videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturæ creatæ; nam cuilibet naturæ intellectuali creatæ proprium est ut intelligat secundum modum suæ substantiæ; substantia autem divina non potest sic intelligi, ut supra ostensum est (c. XLIX). Impossibile est igitur perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinæ substantiæ, nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit.

Hinc est quod dicitur : *Gratia Dei vita æterna*, Rom. VI, 23. In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem (c. XXXVII), quæ vita æterna dicitur; ad quam sola Dei gratia ducimur et dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturæ facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere; quæ autem sic adveniunt creaturæ Dei gratiæ deputantur. Et dicitur : *Ego manifestabo ei meipsum*, Joan. XIV, 21.

CAPUT LIII

Quod intellectus creatus aliqua influentia luminis indiget ad hoc u[t] Deum per essentiam videat. (I, q. XII, a. V).

Oportet autem quod ad tam nobilem visionem intellectus creatu[s] per aliquam divinæ bonitatis influentiam elevetur.

1. Impossibile enim est quod id quod est forma alicujus rei propr[ia] fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudine[m] illius cujus est forma propria, sicut lux non fit actus alicujus corpor[is]

nisi aliquid participet de diaphano. Impossibile est igitur quod ipsa essentia Dei fiat intelligibilis forma alicujus intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participet. Hæc igitur divinæ similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur.

2. Amplius. Si aliqua duo prius fuerint non unita et postmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriusque vel alterius tantum. — Si autem ponatur quod intellectus aliquis creatus de novo incipiat Dei substantiam videre, oportet, secundum præmissa, quod divina essentia copuletur ei de novo ut intelligibilis species. Impossibile est autem quod divina essentia moveatur, sicut supra ostensum est (l. I, c. XIII). Oportet igitur quod talis unio incipiat esse per mutationem intellectus creati; quæ quidem mutatio aliter esse non potest, nisi per hoc quod intellectus creatus aliquam dispositionem de novo acquirat. — Idem autem sequitur, si detur quod, a principio suæ creationis, tali visione aliquis intellectus potiatur. Nam si talis visio facultatem naturæ creatæ excedit, ut probatum est (c. LII), potest intelligi aliquis intellectus creatus in specie suæ naturæ consistere absque hoc quod Dei substantiam videat; unde, sive a principio, sive postmodum Deum videre incipiat, oportet ejus naturæ aliquid superaddi.

Quia vero in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transsumimus, et præcipue quæ pertinent ad visum, qui inter cæteros sensus nobilior est et spiritualior ac per hoc intellectui affinior, et inde est quod ipsa intellectualis cognitio nominatur visio; et, quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea a quibus intellectualis visio perficitur lucis nomen assumunt; unde et Aristoteles, *De anima*, III, c. v, intellectum agentem luci assimilat, ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux quodammodo facit visibilia in actu. Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinæ substantiæ visionem extollitur congrue lux gloriæ dicitur, non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis, sed per hoc quod facit intellectum patientum actu intelligere.

Hoc (*a*) autem est lumen de quo dicitur : *In lumine tuo videbimus lumen*, Psal. XXXV, 10, scilicet divinæ substantiæ; et dicitur; *Civitas*, scilicet beatorum, *non eget sole neque luna; nam claritas Dei illuminavit illam*, Apoc. XXI, 23; et dicitur : *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, neque splendor lunæ illuminavit te; sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam*, Isai. LX, 19. Inde est etiam, quia Deo est idem esse quod intelligere et est omnibus causa intelligendi, quod dicitur esse lux : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, Joan. I, 9; et :

Deus lux est, I Joan. I, 5; et : *Amictus lumine sicut vestimento*, Psal. CIII, 2; et propter hoc etiam tam Deus quam Angeli, in sacra Scriptura, in figuris ignis describuntur, propter ignis claritatem.

CAPUT LIV

Rationes contra prædictam determinationem, et earum solutiones.

Objiciet autem aliquis contra prædicta.

1. Nullum enim lumen adveniens visui potest visum elevare ad videndum ea quæ naturalem facultatem visus corporalis excedunt; non enim potest visus videre nisi colorata. Divina autem substantia excedit omnem intellectus creati capacitatem magis quam intellectus excedat capacitatem sensus. Nullo igitur lumine superveniente, intellectus creatus elevari poterit ad divinam substantiam videndam.

2. Præterea. Lumen illud quod in intellectu creato recipitur creatum aliquid est. Ipsum ergo in infinitum a Deo distat. Non sic igitur per hujusmodi lumen intellectus creatus ad divinæ essentiæ visionem elevari potest.

3. Adhuc. Si lumen illud creatum est, nihil autem prohibet quod est creatum alicui rei creatæ connaturale esse, poterit aliquis intellectus creatus esse qui suo connaturali lumine divinam substantiam videbit; cujus contrarium ostensum est (c. LII).

Ex hujusmodi autem rationibus aliqui moti sunt ad ponendum quod divina substantia nunquam ab aliquo intellectu creato videtur.

Quæ quidem positio et veram creaturæ rationalis beatitudinem tollit, quæ non potest esse nisi in visione divinæ substantiæ, ut ostensum est (c. XXXVII), et auctoritati sacræ Scripturæ contradicit, ut ex superioribus (c. LI) patet; unde tamquam falsa et hæretica abjicienda est.

Rationes autem prædictas non difficile est solvere.

1. Divina enim substantia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu; nam divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium; sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem ejus, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensuum; unde et Philosophus, *Metaphys.*, II, c. I, dicit quod intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuæ ad lucem solis. Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc quod divinam essentiam videre possit; per quod prima ratio solvitur.

2. Hujusmodi autem lumen intellectum creatum ad Dei visionem exaltat, non propter ejus indistantiam a divina substantia, sed propter virtutem quam a Deo sortitur ad talem effectum, licet secundum suum esse a Deo in infinitum distet, ut secunda ratio proponebat; non enim hoc lumen creatum intellectum Deo conjungit secundum esse, sed secundum intelligere solum.

3. Tertia vero solvitur per hoc quod visio divinæ substantiæ omnem naturalem virtutem excedit, ut ostensum est (c. LII); unde et lumen quo intellectus creatus perficitur ad divinæ substantiæ visionem oportet esse supernaturale.

CAPUT LV

Quod intellectus creatus non comprehendit divinam substantiam.
(I, q. XII, a. VII; I-II, q. IV, a II).

1. Quia vero cujuslibet actionis modus sequitur efficaciam activi principii, magis enim calefacit cujus calor virtuosior est, oportet quod etiam modus cognitionis sequatur efficaciam principii cognoscendi. Lumen autem prædictum est quoddam divinæ cognitionis principium, quum per ipsum elevetur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam. Oportet igitur quod modus divinæ visionis commensure-ur virtuti prædicti luminis. Lumen autem prædictum multum deficit n virtute a claritate divini intellectus, quum claritas divini intellectus it infinita, lumen autem istud finitum, quia recipitur in substantia nita. Impossibile est igitur quod, per hujusmodi lumen, ita perfecte ivina substantia videatur sicut eam videt intellectus divinus. Intellectus item divinus substantiam illam videt ita perfecte sicut perfecte visibi-s est; veritas enim divinæ substantiæ et claritas intellectus divini sunt qualia; imo magis sunt unum. Impossibile est igitur quod intellectus eatus per lumen prædictum videat divinam substantiam ita perfecte cut perfecte est visibilis. Omne autem quod comprehenditur ab aliquo gnoscente cognoscitur ab eo ita perfecte sicut cognoscibile est; qui im novit quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, asi opinabile quoddam probabili ratione, quia sic a sapientibus dici-, nondum hoc comprehendit, sed solum ille qui novit hoc quasi oddam scibile per medium quod est causa. Impossibile est igitur od intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.
Non autem sic dicitur quod divina substantia ab intellectu creato etur, non tamen comprehenditur, quasi aliquid ejus videatur et uid non videatur, quum divina substantia sit simplex omnino, sed a non ita perfecte ab intellectu creato videtur sicut visibilis est per

quem modum dicitur opinans conclusionem demonstrativam cognoscere, sed non comprehendere, quia non perfecte ipsam cognoscit, scilicet per modum scientiæ, licet nulla pars ejus sit quam non cognoscat.

CAPUT LVI

Quod nullus intellectus creatus, videndo Deum, videt omnia quæ per divinam essentiam videri possunt.

Ex hoc autem apparet quod intellectus creatus, etsi divinam substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quæ per divinam substantiam cognosci possunt.

1. Tunc enim solum necesse est quod, cognito aliquo principio, omnes ejus effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur intellectu ; sic enim principium aliquod secundum suam totam virtutem cognoscitur, quoniam omnes ejus effectus cognoscuntur qui causantur ex ipso. Per divinam autem essentiam alia cognoscuntur sicut cognoscitur effectus ex causa. Quum igitur intellectus creatus non possit divinam sic substantiam cognoscere ut ipsam comprehendat, non est necessarium quod, videndo ipsam, omnia videat quæ per ipsam cognosci possunt.

2. Item. Quanto aliquis intellectus est altior, tanto plura cognoscit, vel secundum rerum multitudinem, vel secundum earumdem plures rationes. Intellectus autem divinus excedit omnem intellectum creatum. Plura igitur cognoscit quam intellectus aliquis creatus. Non autem cognoscit aliquid, nisi per hoc quod suam essentiam videt, ut ostensum est (l. I, c. XLVI). Plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam divinam quam aliquis intellectus creatus per ipsam videre possit.

Potest autem aliquis contra prædicta objicere quod Dei substantia est aliquid majus quam omnia quæ ipse facere vel intelligere vel velle potest præter seipsum ; unde, si intellectus creatus Dei substantiam videre potest, multo magis possibile est quod omniat cognoscat quæ Deus per seipsum vel intelligit, vel vult, vel facere potest.

Sed, si diligenter consideretur, non est ejusdem rationis aliquid cognosci in seipso et in sua causa ; quædam enim in seipsis de facili cognoscibilia sunt, quæ tamen in suis causis non de facili cognoscuntur. Verum est igitur quod majus est intelligere divinam substantiam quam quidquid aliud præter ipsam quod in seipso cognosci potest. Perfectioris autem cognitionis est cognoscere divinam substantiam, et in ea ejus effectus videre, quam cognoscere divinam substantiam sine hoc quod videantur effectus in ipsa. Et hoc quidem quod divina substan-

tia videatur, absque comprehensione ipsius fieri potest; quod autem omnia per ipsam intelligi possint et cognoscantur, hoc absque comprehensione non potest accidere, ut ex prædictis apparet.

CAPUT LVII

Quod omnis intellectus cujuscumque gradus particeps esse potest divinæ visionis.

Quum autem ad visionem divinæ substantiæ intellectus creatus quodam supernaturali lumine sublimetur, ut patet ex dictis (c. LIII), non est aliquis intellectus creatus ita secundum naturam infimus qui non ad hanc visionem possit elevari.

1. Ostensum est enim (c. LIV) quod lumen illud non potest esse alicui creaturæ connaturale, sed omnem creatam naturam excedit secundum virtutem. Quod autem fit virtute supernaturali non impeditur propter naturæ diversitatem, quum divina virtus sit infinita; unde, in sanatione infirmi quæ fit miraculose, non differt utrum aliquis parum vel multum infirmetur. Diversus igitur gradus naturæ intellectualis non impedit quin infimum in tali natura ad illam visionem perduci possit prædicto lumine.

2. Adhuc. Distantia intellectus secundum ordinem naturæ supremæ ad Deum est infinita in perfectione et bonitate; ejus autem distantia ad intellectum infimum est finita. Finiti autem ad finitum non potest esse infinita distantia. Igitur distantia quæ est inter infimum intellectum creatum et supremum est quasi nihil in comparatione ad illam distantiam quæ est inter supremum intellectum creatum et Deum.

Nihil ergo differt, quicumque intellectus sit qui ad Dei visionem per lumen prædictum elevetur, utrum summus vel infimus vel medius.

3. Item. Supra probatum est (c XXV et L) quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinæ substantiæ visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinæ substantiæ visionem, non impediente inferioritate naturæ.

Per hoc autem excluditur error quorumdam qui dicebant quod anima humana, quantumcumque elevetur, non potest ad æqualitatem superiorum intellectuum pervenire.

CAPUT LVIII

Quod unus alio perfectius Deum videre potest. (I, q. XII, a. VI.)

1. Quia vero modus operationis consequitur formam, quæ est operationis principium, visionis autem qua intellectus creatus substantiam divinam videt principium quoddam est lumen prædictum, ut ex dictis (c. LV) patet, necesse est quod secundum modum hujus luminis sit modus divinæ visionis. Possibile est autem hujus luminis diversos esse participationis gradus, ita ut unus eo perfectius illustretur quam alius. Possibile est igitur quod unus Deum videntium perfectius alio videat, quamvis uterque videat ejus substantiam.

2. Adhuc. In quocumque genere est aliquod summum quod excedit alia, est etiam invenire magis et minus secundum majorem propinquitatem vel distantiam ab ipso; sicut aliqua sunt magis et minus calida secundum quod magis et minus appropinquant ad ignem, qui est summe calidus. Deus autem suam substantiam perfectissime videt, utpote qui solus eam comprehendit, ut supra (c. LV) ostensum est. Igitur et eum videntium unus alio magis vel minus ejus substantiam videt, secundum quod magis vel minus ei appropinquat.

Hinc est quod, ad hanc felicitatis differentiam designandam, Dominus dicit : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, Joan. XIV, 2.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium omnia præmia esse æqualia. Sicut autem, ex modo visionis, apparet diversus gradus gloriæ in beatis; ita, ex eo quod videtur, apparet gloria eadem; nam cujuslibet felicitas ex hoc est quod Dei substantiam videt, ut probatum est (c. XXV). Idem ergo est quod omnes beatos facit, non tamen ab eo omnes æqualiter beatitudinem capiunt.

Unde prædictis non obviat quod Dominus omnibus laborantibus in vinea, licet non æqualiter laboraverint, idem tamen præmium reddendum docet, scilicet denarium, Matth. XX; quia idem est quod omnibus datur in præmium ad videndum et ad fruendum, scilicet Deus.

CAPUT LIX

Quomodo videntes divinam substantiam omnia videant.
(I, q, XII, a. VIII.)

1. Quia vero visio divinæ substantiæ est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiæ, ut patet ex dictis (c. XXV et L), omnis autem res quum pervenerit ad ultimum finem, quiescit appetitus ejus natu-

ralis, oportet quod naturalis appetitus substantiæ intellectualis, divinam substantiam videntis, omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus ut cognoscat omnium rerum genera et species et virtutes et totum ordinem universi; quod demontrat humanum studium erga singula prædictorum. Quilibet igitur divinam substantiam videntium cognoscit omnia supradicta.

2. Amplius. Si in hoc sensus et intellectus differunt, ut patet in tertio *De anima*, c. IV, quod sensus a sensibilibus excellentibus corrumpitur vel debilitatur, ut postmodum minora sensibilia percipere non possit, — intellectus autem, quia non corrumpitur nec impeditur a suo objecto, sed solum perficitur, postquam intellexit majus intelligibile, non minus poterit alia intelligibilia intelligere, sed magis; summum autem in genere intelligibilium est divina substantia; intellectus igitur, qui per lumen divinum elevatur ad videndum Dei substantiam, multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quæ sunt in rerum natura.

3. Item. Quamvis videntium Deum unus alio perfectius eum videat, ut ostensum est (c. LVIII), quilibet tamen ita perfecte eum videt ut impletur tota capacitas naturalis; quinimo ipsa visio omnem capacitatem naturalem excedit, ut ostensum est (c. LII). Oportet igitur quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa divina substantia cognoscat omnia ad quæ se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cujuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum. Hæc igitur quilibet Deum videntium in divina substantia cognoscet.

Hinc est quod Dominus Moysi petenti divinæ substantiæ visionem respondit : *Ego ostendam omne bonum tibi*, Exod. XXXIII 19; et Gregorius : « Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? *Dialogorum* lib. IV, cap. XXXIII, circa fin. »

Si autem præmissa diligenter considerentur, patet quod, quodam modo, videntes divinam substantiam, omnia vident; quodam vero modo, non.

Si enim per « omnia » illa intelligantur quæ ad universi perfectionem pertinent, manifestum est ex dictis quod videntes divinam substantiam omnia vident, ut rationes modo inductæ ostendunt.

Si vero per « omnia » intelligantur omnia quæ Deus, suam essentiam videndo, cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt, ut superius (c. LVI) ostensum est.

Hoc autem considerari potest quantum ad plura : — Primo quidem, quantum ad ea quæ Deus facere potest, sed nec facit nec facturus est unquam; omnia enim hujusmodi cognosci non possunt nisi ejus virtus comprehenderetur; quod non est possibile alicui intellectui creato, ut supra (c. LV ostensum est). — Secundo, quantum ad rationem

rerum factarum, quas omnes cognoscere non potest intellectus nisi divinam bonitatem comprehendat. — Tertio, quantum ad ea quæ ex sola Dei voluntate dependent, sicut prædestinatio, electio et justificatio et hujusmodi quæ ad sanctificationem pertinent creaturæ.

CAPUT LX

Quod videntes Deum omnia simul vident in ipso (I, q. xii, a. xi.)

1. Quum autem ostensum sit (c. lix) quod intellectus creatus, divinam substantiam videns, in ipsa Dei substantia omnes species rerum intelligat, quæcumque autem una specie videntur oportet simul et una visione videri, quum visio principio visionis respondeat, necesse est quod intellectus qui divinam substantiam videt non successive, sed simul, omnia contempletur.

2. Item. Summa et perfecta felicitas intellectualis naturæ in Dei visione consistit, ut supra (c. xxv) ostensum est. Felicitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum, quum sit ultima perfectio et ultimus finis. Ea igitur quæ videntur per visionem divinæ substantiæ, qua beati sumus, omnia secundum actum videntur; non ergo unum prius et aliud posterius.

3. Amplius. In divina substantia intellectus omnes rerum species cognoscit, ut ex prædictis (c. lix) patet. Quorumdam autem generum sunt species infinitæ, sicut numerorum et figurarum et proportionum. Intellectus igitur in divina substantia videt infinita. Non autem omnia ea videre posset nisi simul videret, quia infinita non est transire. Oportet igitur quod omnia quæ intellectus in divina substantia videt simul videat.

Hinc est quod Augustinus in libro decimo quinto *De Trinitate*, c. xvi, dicit : « Non erunt tunc volubiles nostræ cogitationes, ab aliis in alia euntes et redeuntes ; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus. »

CAPUT LXI.

Quod per visionem Dei aliquis sit particeps vitæ æternæ.

Ex hoc autem apparet quod, per visionem prædictam, intellectus creatus vitæ æternæ sit particeps.

1. In hoc enim æternitas a tempore differt quod tempus in quadam successione habet esse, æternitatis vero esse est totum simul. Jam autem ostensum est (c. lx) quod in prædicta visione non est aliqua suc-

cessio, sed omnia quæ per illam videntur simul et uno intuitu videntur. Illa ergo visio in quadam æternitatis participatione perficitur. Est autem illa visio quædam vita ; actio enim intellectus est vita quædam. Fit ergo, per illam visionem, intellectus creatus vitæ æternæ particeps.

2. Adhuc. Si aliqua actio sit in tempore, hoc erit vel propter principium actionis, quod est in tempore, sicut actiones rerum naturalium sunt temporales, vel propter operationis terminum, sicut substantiarum spiritualium, quæ sunt supra tempus, quas exercent in res tempori subditas. Visio autem prædicta non est in tempore, ex parte ejus quod videtur, quum hoc sit substantia æterna; neque etiam ex parte ejus quo videtur, quod etiam est substantia æterna ; neque etiam ex parte videntis, quod est intellectus, cujus esse non subjacet tempori, quum sit incorruptibilis, ut supra (l. II, c. LXXIX) probatum est. Est igitur visio illa secundum æternitatis participationem, utpote omnino transcendens tempus.

Hinc est quod Dominus dicit : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum,* Joan. XVII, 3.

CAPUT LXII

Quod videntes Deum in perpetuum eum videbunt.

Ex hoc autem apparet quod illi qui ultimam felicitatem consequuntur ex visione divina nunquam ab illa decident.

1. Omne enim quod quandoque est et quandoque non est tempore mensuratur, ut patet in quarto *Physicorum*, c. XI. Visio autem prædicta, quæ intellectuales creaturas facit beatas, non est in tempore, sed in æternitate. Impossibile est ergo quod, ex quo illius particeps aliquis fit, ipsam amittat.

2. Adhuc. Creatura intellectualis non pervenit ad ultimum finem, nisi quando ejus desiderium naturale quietatur. Sicut autem naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem ; quum enim in sua substantia sit perpetua, illud quod propter se desiderat, et non propter aliud, desiderat ut semper habendum. Non igitur esset felicitas ultimus finis, nisi perpetuo permaneret.

3. Adhuc. Si aliquis videre desinat quod primo videbat, aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi, sicut quum aliquis moritur vel cæcatur vel aliqualiter aliter impeditur ; aut erit quia non vult amplius videre, sicut quum aliquis avertit visum a re quam prius videbat ; aut quia objectum subtrahitur, et hoc est communiter verum, sive de visione sensus, sive de intellectuali visione loquamur. Substan-

tiæ autem intellectuali videnti Deum, non potest deesse facultas videndi Deum neque per hoc quod esse desinat, quum sit perpetua, ut supra (l. II, c. LV) ostensum est; neque per defectum luminis quo Deum videt, quum lumen illud incorruptibiliter recipiatur secundum conditionem et recipientis et dantis; neque potest ei deesse voluntas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione esse suam ultimam felicitatem, sicut non potest velle non esse felix; neque etiam videre desinet per subtractionem objecti, quia objectum illud, quod est Deus, semper eodem modo se habet nec elongatur a nobis, nisi inquantum nos elongamur ab ipso. Impossibile est igitur quod visio illa Dei quæ beatos facit unquam deficiat.

4. Adhuc. Si aliqua duo fuerunt prius unita et postmodum separentur, oportet quod hoc accidat per mutationem alicujus eorum; relatio enim, sicut non incipit esse de novo absque mutatione alterius relatorum, ita nec absque mutatione alterius de novo esse desinit. Intellectus autem creatus videt Deum per hoc quod ei quodammodo unitur, ut ex dictis (c. LI) patet. Si ergo visio illa desinat, unione hujusmodi desinente, oportet quod hoc fiat per mutationem divinæ substantiæ vel intellectus ipsam videntis; quorum utrumque est impossibile; nam divina substantia est immutabilis, ut ostensum est (l. I, c. XIII); substantia etiam intellectualis elevatur supra omnem mutationem, quum Dei substantiam videt. Impossibile est igitur quod aliquis decidat ab illa felicitate qua Dei substantiam videt.

Hinc est quod in Psalmis dicitur : *Beati qui habitant in domo tua, Domine; in sæcula sæculorum laudabunt te* Psalm. LXXXIII, 5; et alibi : *Non commovebitur in æternum qui habitat in Jerusalem*, Psalm. CXXIV, 1.

Per hoc autem excluditur error Platonicorum, qui dicebant animas separatas, postquam felicitatem ultimam adeptæ fuissent, iterum ad corpora incipere velle redire, et, finita felicitate illius vitæ, iterum miseriis vitæ hujus involvi; et etiam error Origenis, qui dixit animas et Angelos post beatitudinem iterum posse ad miseriam devenire.

CAPUT LXIII

Qualiter in illa ultima felicitate omne desiderium hominis completur.

Ex præmissis autem apparet quod, in illa felicitate quæ provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, secundum illud : *Qui replet in bonis desiderium tuum*, Psalm. CII, 5; et omne humanum studium ibi suam consummationem accipit. Quod quidem patet discurrenti per singula.

1. Est enim quoddam desiderium hominis, inquantum intellectualis est, de cognitione veritatis; quod quidem homines consequentur per studium contemplativæ vitæ. Et hoc quidem manifeste in illa visione consummabitur, quando per visionem primæ veritatis omnia quæ intellectus naturaliter scire desiderat ei innotescent, ut ex supra dictis (c. LIX) apparet.

2. Est etiam quoddam hominis desiderium, secundum quod habet rationem qua inferiora disponere potest; quod quidem consequuntur homines per studium activæ et civilis vitæ; quod desiderium principaliter ad hoc est ut tota hominis vita secundum rationem disponatur, quod est vivere secundum virtutem; cujuslibet enim virtuosi finis in operando est propriæ virtutis bonum, sicut fortis ut fortiter agat. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur quando ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit. — Consequuntur etiam civilem vitam quædam bona quibus homo indiget ad civiles operationes; sicut honoris sublimitas, quam homines inordinate appetentes superbi et ambitiosi fiunt. Ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem Dei homines sublimantur, inquantum Deo quodammodo uniuntur, ut supra (c. LI) ostensum est; et propter hoc, sicut ipse Deus *Rex seculorum* est, I Tim. I, 17, ita et beati ei conjuncti « reges » dicuntur : *Regnabunt cum Christo*, Apoc. XX, 6. — Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile, quod est famæ celebritas, per cujus inordinatum appetitum homines inanis gloriæ cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum, qui decipere possunt, opinionem, sed secundum verissimam cognitionem, et Dei et omnium beatorum; et ideo illa beatitudo in Scriptura sacra frequentissime « gloria » nominatur, sicut dicitur : *Exsultabunt Sancti in gloria*, Psalm. CXLIX, 5. — Est etiam et aliud in civili vita appetibile, scilicet divitiæ, per cujus inordinatum appetitum et amorem homines illiberales et injusti fiunt. In illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia, inquantum beati perfruuntur illo quod comprehendit bonorum omnium perfectionem; propter quod dicitur : *Venerunt mihi omnia bonia pariter cum illa*, Sap. VII, 11; et dicitur : *Gloria et divitiæ in domo ejus*, Psalm. CXI, 3.

3. Est etiam tertium hominis desiderium, quod est sibi et aliis animalibus commune, ut delectationibus perfruatur; quod homines maxime prosequuntur secundum vitam voluptuosam; et per ejus immoderantiam intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima, tanto quidem perfectior ea quæ secundum sensus est, qua et bruta animalia perfruuntur, quanto intellectus est altior sensu. Tanto etiam illud bonum in quo delectabimur majus est omni sensibili bono et magis intimum et magis continue delectans,

quanto etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis aut sollicitudinis alicujus molestantis, de qua dicitur : *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ, et torrente voluptatis tuæ potabis eos*, Psalm. xxxv, 9.

4. Est etiam naturale desiderium omnibus rebus commune, per quod conservationem sui desiderant, secundum quod possibile est; per cujus immoderantiam homines timidi redduntur et nimis a laboribus sibi parcentes; quod quidem desiderium tunc omnino complebitur quando beati perfectam sempiternitatem consequentur, ab omni nocumento securi, secundum illud : *Non esurient neque sitient, et non percutiet eos æstus et sol*, Isa., xlix, 10; Apoc. vii, 16.

Sic igitur patet quod per divinam visionem consequuntur substantiæ intellectuales veram felicitatem, in quo omnino desiderium quietatur in quo est plena sufficientia omnium bonorum.

CAPUT LXIV

Quod Deus sua Providentia gubernat res (I, q. xxii, a ii.)

Ex his autem quæ præmissa sunt sufficienter habetur quod Deus rerum omnium est finis; ex quo haberi potest ulterius quod ipse sua Providentia gubernat vel regit universa.

1. Quandocumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subjacent ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet; omnes enim partes exercitus et earum opera ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem, et propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare; similiter ars quæ est de fine imperat et dat leges arti quæ est de his quæ sunt ad finem, ut civilis militari, militaris equestri, et ars gubernatoria navifactivæ. Quum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem, ut ostensum est (c. xvii et xviii), oportet quod Deus, ad quem principaliter illa bonitas pertinet sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum.

2. Adhuc. Quicumque facit aliquid propter finem utitur illo ad finem. Ostensum est autem supra (l. II, c. xv) quod omnia quæ habent esse quocumque modo sunt effectus Dei, et (l. III, c. xvii) quod Deus omnia facit propter finem, qui est ipse. Ipse igitur utitur omnibus dirigendo ea in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam Providentiam omnium gubernator.

3. Item. Probatum est (c. ii et iii) quod corpora naturalia moventur et operantur propter finem, licet finem non cognoscant, ex hoc quod semper vel frequentius accidit in eis quod melius est et non aliter fi

rent per artem. Impossibile est autem quod aliqua non cognoscentia finem operentur propter finem et ordinate perveniant in ipsum, nisi sint mota ab aliquo habente cognitionem finis, sicut sagitta dirigitur ad signum a sagittante. Oportet ergo quod tota operatio naturæ ab aliqua cognitione ordinetur; et hoc quidem mediate vel immediate oportet reducere in Deum; oportet enim quod omnis inferior ars et cognitio a superiori principia accipiat, sicut in scientiis speculativis et operativis apparet. Deus igitur sua Providentia mundum gubernat.

4. Adhuc. Ea quæ sunt secundum suam naturam distincta in unum ordinem non conveniunt nisi ab uno ordinante colligantur in unum. In universitate autem rerum sunt res distinctæ et contrarias naturas habentes, quæ tamen omnes in unum ordinem conveniunt, quum quædam operationes quorumdam excipiunt, quædam autem a quibusdam juvantur vel etiam operantur. Oportet igitur quod sit universorum unus ordinator et gubernator.

5. Item. Quælibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam; nam oportet quod ultimus finis et perfectio rei sit vel ipsa operatio vel operationis terminus aut effectus. Forma vero, secundum quam res est, est perfectio prima, ut patet in secundo *De anima*, c. I. Ordo autem rerum creatarum, secundum distinctionem naturarum et graduum ipsarum, procedit ex divina sapientia, sicut ostensum est (l. II, c. XXXIV). Ergo et ordo operationis, per quam res creatæ magis appropinquant ad ultimum finem. Ordinare autem actiones aliquarum rerum ad finem est gubernare ipsas. Deus igitur per suæ sapientiæ Providentiam rebus gubernationem et regimen præstat.

Hinc est quod Scriptura Deum Dominum et Regem profitetur, secundum illud : *Dominus ipse est Deus*, Psalm. XCIX, 3. Et item : *Rex omnis terræ Deus*, Psalm. XLVI, 8. Regis enim est et Domini suo imperio regere et gubernare subjectos ; unde et rerum cursum sacra Scriptura divino præcepto adscribit : *Qui præcipit soli, et non oritur ; et stellas claudit quasi sub signaculo*, Job, IX, 7 ; et : *Præceptum posuit, et non præteribit*, Psalm. CXLVIII, 6.

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, qui dicebant omnia ex necessitate materiæ provenire ; ex quo sequebatur omnia a casu accidere, et non ex aliquo Providentiæ ordine.

CAPUT LXV

Quod Deus conservat res in esse. (I, q. CIV, a. I.)

Ex hoc autem quod Deus res sua Providentia regit, sequitur quod in esse conservet.

1. Ad gubernationem enim aliquorum pertinet omne illud per quod suum finem consequuntur; secundum hoc etiam aliqua regi vel gubernari dicuntur quod ordinantur in finem. In finem autem ultimum quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res, non solum per hoc quod operantur, sed per hoc quod sunt; quia, inquantum sunt, divinæ bonitatis similitudinem gerunt quod est finis rerum, ut supra ostensum est (c. XIX, XX). Ad divinam igitur Providentiam pertinet quod res conserventur in esse.

2. Item. Oportet quod idem sit causa rei et conservationis ipsius; nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. Ostensum est autem supra (l. II, c. XXIII et XXIV) quod Deus, per suum intellectum et voluntatem, est causa essendi omnibus rebus. Igitur, per suum intellectum et voluntatem, conservat res omnes in esse.

3. Amplius. Sicut opus artis præsupponit opus naturæ, ita opus naturæ præsupponit opus Dei creantis; nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo. Artificialia autem conservantur in esse virtute naturalium, sicut domus per soliditatem lapidum. Omnia igitur naturalia non conservantur in esse nisi virtute Dei.

4. Item. Impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus; formæ enim generatorum et proprietates ipsorum remanent in eis post generationem, quia efficiuntur eis naturales; et similiter habitus sunt difficile mobiles, quia vertuntur in naturam; dispositiones autem et passiones, sive corporales sive animales, manent aliquantulum post actionem agentis, sed non semper, quia insunt ut in via ad naturam. Quod autem pertinet ad naturam superioris generis nullo modo post actionem agentis manet, sicut lumen non manet in diaphano recedente illuminante. Esse autem non est natura vel essentia alicujus rei creatæ, sed solius Dei, ut ostensum est (l. I, c. XXI et XXII). Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina.

5. Adhuc. Circa rerum originem duplex est positio: una fidei, quod res de novo fuerunt a Deo productæ in esse; et positio quorumdam philosophorum, quod res ab æterno a Deo fluxerunt. Secundum autem utramque positionem, oportet dicere quod res conserventur a Deo in esse. Nam, si res a Deo productæ sunt in esse postquam non fuerunt, oportet quod esse rerum divinam voluntatem consequatur, et similiter non esse; quia permisit res non esse quando voluit, et fecit res esse quum voluit; tamdiu igitur sunt quamdiu Deus eas esse vult; sua igitur voluntas conservatrix est rerum. Si autem res ab æterno a Deo fluxerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluxerunt; aut igitur nunquam a Deo productæ sunt, aut semper a Deo earum esse procedit quamdiu sunt; sua igitur operatione res in esse conservat.

Hinc est quod dicitur : *Portans omnia verbo virtutis suæ*, Heb. 1, 3.

Per hoc autem excluditur quorumdam loquentium in lege Maurorum positio, qui, ad hoc quod sustinere possent mundum Dei conservatione indigere, posuerunt omnes formas esse accidentia, et quod nullum accidens durat per duo instantia, ut sic semper rerum formatio esset in fieri, quasi res non indigeret causa agente, nisi dum est in fieri. Unde et aliqui eorum dicuntur ponere quod corpora indivisibilia, ex quibus omnes substantias dicunt esse compositas, quæ sola secundum eos firmitatem habent, possunt, ad horam aliquam remanere, si Deus suam gubernationem rebus subtraxerit. Quorum etiam quidam dicunt quod res esse non desineret, nisi Deus in ipsa accidens decisionis causaret. Quæ omnia patet esse absurda.

CAPUT LXVI

Quod nihil dat esse, nisi inquantum agit in virtute divina.

Ex hoc autem manifestum est quod omnia inferiora agentia non dant esse, nisi inquantum agunt in virtute divina.

1. Nihil enim dat esse, nisi inquantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam Providentiam, ut ostensum est (c. LXV). Ex virtute igitur divina est quod aliquid det esse.

2. Item. Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse ; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, inquantum agunt in virtute primi agentis ; secunda autem agentia, quæ sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus, alias perfectiones quæ determinant esse.

3. Præterea. Quod est per essentiam tale est propria causa ejus quod est per participationem tale, sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem ; nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cujuslibet exsistentis est proprius effectus ejus, ita ut omne quod producit aliquid in esse hoc faciat inquantum agit in virtute Dei.

CAPUT LXVII

Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus.

Ex hoc autem apparet quod Deus est causa omnibus operantibus ut operentur.

1. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secun-

dum esse substantiale vel accidentale. Nihil autem est causa essendi, nisi inquantum agit in virtute divina, ut ostensum est (c. LXVI). Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.

3. Amplius. Manifestum est quod omnis actio quæ non potest permanere, cessante impressione alicujus agentis, est ab illo agente; sicut manifestatio colorum non posset esse, cessante actione solis quæ aerem illustrat; unde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum; et similiter patet de motu violento, qui cessat, cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus quum primo esse inceperunt, sed quamdiu sunt esse in eis causat, es in esse conservans, ut ostensum est (c. LXV); ita, non solum quum res primo conditæ sunt, eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat; unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur, sicut in causam.

Hinc est quod dicitur : *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine*, Isai. XXVI, 12; et : *Sine me nihil potestis facere*, Joan., XV, 5; et : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere, pro bona voluntate*, Philipp. II, 13. Et hac ratione frequenter in Scriptura naturæ effectus operationi divinæ attribuuntur, quia Ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem.

CAPUT LXVIII

Quod Deus est ubique et in omnibus rebus
(I, q. VIII, a. 1; I, D. XVII, q. I. a. I.)

Ex hoc autem apparet quod Deum necesse est esse ubique et in omnibus rebus.

1. Movens enim et motum oportet simul esse, ut probat Philosophus, *Physic.* VII, c. II. Deus autem omnia movet ad suas operationes, ut ostensum est (c. LXVII). Est igitur in omnibus rebus.

2. Item. Omne quod est in loco vel in re quacumque, aliquo modo contingit ipsam. Res enim corporea est in aliquo sicut in loco secundum contactum quantitatis dimensivæ; res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis, quum careat dimensiva quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensivam. Si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensivam infinitam, oporteret illud esse ubique. Ergo, si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quod sit ubique. Ostensum est autem (l. I, c. XLIII), Deum esse infinitæ virtutis. Est igitur ubique.

3. Præterea. Necesse est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei; ostensum est enim (l. II, c. XXI) quod solus Deus creare potest; in qualibet autem re est aliquid quod per creationem causatur: in rebus quidem corporalibus, prima materia; in rebus autem incorporeis, simplices earum essentiæ, ut ex his apparet quæ sunt determinata (l. II, c. XLIX-LV). Oportet igitur simul Deum adesse in omnibus rebus, præsertim quum ea quæ de non esse ad esse produxit continuo et semper in esse conservet, ut ostensum est (c. LXV).

Hinc est quod dicitur: *Cœlum et terram ego impleo*, Jerem., XXIII, 24; et: *Si ascendero in cœlum, tu illic es; si descendero ad* [1] *infernum, ades*, Psalm, CXXXVIII, 8.

Non est autem æstimandum Deum sic esse ubique quod per locorum spatia dividatur, quasi una pars ejus sit hic et alia alibi; sed totus ubique est; Deus enim, quum sit omnino simplex, partibus caret.

Neque sic simplex est sicut punctum quod est terminus continui, et, propter hoc, determinatum situm in continuo habet; unde non potest unum punctum nisi in uno loco indivisibili esse. Deus autem indivisibilis est, quasi omnino extra genus continui exsistens; unde non determinatur ad locum, vel magnum vel parvum, ex necessitate suæ essentiæ, quasi oporteat eum esse in aliquo loco, quum ipse fuerit ab æterno ante omnem locum; sed immensitate suæ virtutis attingit omnia quæ sunt in loco, quum sit universalis causa essendi, ut dictum est (l. II, c. VI). Sic igitur Ipse totus est ubicumque est, quia per simplicem suam virtutem universa attingit.

Non est tamen æstimandum quod sic sit in rebus quasi in rebus mixtus; ostensum est enim (l. I, XXVI et XXVII) quod neque materia neque forma est alicujus; sed est in operibus per modum causæ agentis.

CAPUT LXIX.

De opinione eorum qui a rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones (II D. XI, q. I, a. III; II q. LIII, a. I.)

Ex præmissis autem quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium, ita scilicet ut ignis non calefaciat, sed Deus

[1] In.

causat calorem, præsente igne; et similiter dicunt in aliis omnibus effectibus naturalibus.

Hunc autem errorem rationibus confirmare conati sunt, ostendentes nullam formam, neque substantialem neque accidentalem, nisi per viam creationis produci in esse; non enim possunt formæ et accidentia fieri ex materia, quum non habeant materiam partem sui; unde, si fiant, oportet quod fiant ex nihilo, quod est creari; et, quia creatio solius Dei actio est, ut ostensum est (l. II, c. xxi), sequi videtur quod solus Deus tam formas substantiales quam accidentales in natura producat.

Quidam vero, ad hoc, argumentum assumunt ex naturalium corporum imbecillitate ad agendum; nam omnis corporis forma est adjuncta quantitati; quantitas autem impedit et actionem et motum; cujus signum ponunt quia, quantum additur in quantitate alicui corpori, tanto fit ponderosius et tardatur motus ejus; unde ex hoc concludunt quod nullum corpus sit activum, sed passivum tantum.

Hoc etiam nituntur ostendere per hoc quod omne patiens est subjectum agenti et omne agens, præter primum, quod causat, requirit subjectum inferius se; nulla autem substantia est inferior corporali; unde videtur quod nullum corpus sit activum.

Propter has igitur rationes ponit Avicebron in libro *Fontis vitæ* quod nullum corpus est activum, sed virtus substantiæ spiritualis, pertransiens per corpora, agit actiones quæ per corpora fieri videntur.

Quidam etiam loquentes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subjecto in subjectum; unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum; sed dicunt omnia hujusmodi accidentia creari a Deo.

Ad præmissas autem positiones multa inconvenientia sequuntur.

1. Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus, Deus autem non variatur per hoc quod operatur in rebus diversis, non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum; non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum, neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis. Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinæ virtuti ut subtrahatur causalitas inferiorum agentium.

2. Item. Contra rationem sapientiæ est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatæ nullo modo operentur ad effectus producendos, sed solus Deus operetur omnia immediate, frustra essent adhibitæ ab ipso aliæ res ad producendos effectus. Repugnat igitur prædicta positio divinæ sapientiæ.

3. Adhuc. Quod dat alicui aliquod principale dat eidem omnia quæ

consequuntur ad illud ; sicut causa quæ dat corpori elementari gravitatem dat ei motum deorsum. Facere autem aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu, ut patet in Deo ; ipse enim est actus purus et est prima causa essendi omnibus, ut supra (l. I, c. XIII ; l. II, c. XV) dictum est. Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum esse, inquantum res in esse produxit, consequens est quod communicavit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatæ habeant proprias actiones.

4. Adhuc. Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent ; nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi ; semper enim totum melius est partibus et finis ipsarum. Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem ; rerum enim quæ sunt diversæ secundum suas naturas non est colligatio in ordinis unitatem, nisi per hoc quod quædam agunt et quædam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere quod res non habent proprias actiones.

5. Amplius. Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectus manifestetur virtus alicujus causæ creatæ ; non enim effectus ostendit virtutem causæ, nisi ratione actionis, quæ, a virtute procedens, ad effectum terminatur. Natura autem causæ non cognoscitur per effectum, nisi inquantum per ipsum cognoscitur, ejus virtus, quæ naturam consequitur. Si igitur res creatæ non habeant actiones ad producendum effectus, sequitur quod nunquam natura alicujus rei creatæ poterit cognosci per effectum ; et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiæ naturalis, in qua præcipue demonstrationes per effectum sequuntur.

6. Item. Apparet per inductionem in omnibus quod simile agat suum simile. Id autem quod generatur in rebus inferioribus non est forma tantum, sed compositum ex materia et forma ; nam omnis generatio ex aliquo est, scilicet ex materia, et ad aliquid, scilicet ad formam. Oportet igitur quod generans non sit forma tantum, sed compositum ex materia et forma. Non igitur species rerum separatarum, ut Platonici posuerunt, neque intelligentia agens, ut posuit Avicenna, est causa formarum quæ sunt in materiis, sed magis hoc compositum ex materia et forma.

Rationes autem quas inducunt facile est solvere.

1. Quum enim ad hoc aliquid fiat ut sit, sicut forma non dicitur ens quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositum est, ita nec forma proprie fit, sed incipit esse per hoc quod compositum sit reductum de potentia in actum, qui est forma.

2. Non est autem verum quod quantitas impediat actionem formæ, nisi per accidens, inquantum scilicet omnis quantitas continua est in materia ; forma autem in materia existens, quum sit minoris actuali-

tatis, est, per consequens, minoris virtutis in agendo; unde corpus quod habet minus de materia et plus de forma, sicut ignis, est magis activum.

3. Non oportet etiam quod corpus omne careat actione propter hoc quod, in ordine rerum, substantia corporalis est infima secundum suum genus; quia etiam inter corpora unum est superius altero et formalius et magis activum, sicut ignis est respectu inferiorum corporum, nec tamen etiam infimum corpus excluditur ab agendo. Manifestum est enim quod corpus non potest agere se toto, quum sit compositum ex materia, quæ est ens in potentia, et forma, quæ est actus; agit enim unumquodque secundum quod est actu; et propter hoc, omne corpus agit secundum suam formam, ad quam comparatur aliud corpus, scilicet patiens, secundum materiam, ut subjectum, inquantum materia ejus est in potentia ad formam agentis. Si autem e converso ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia et patientia ad invicem, sicut accidit in duobus corporibus elementaribus; sin autem, erit unum tantum agens et alterum tantum patiens respectu illius, sicut est comparatio corporis cœlestis ad corpus elementare. Sic igitur corpus agit in subjectum, non ratione totius corporis, sed formæ per quam agit.

4. Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat quia accidens non transit de subjecto in subjectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore transeat ad corpus calefactum, sed quia, virtute caloris qui est in calefaciente corpore, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia; agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subjectum, sed reducens subjectum quod patitur de potentia in actum. Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus, quasi in omnibus operanti.

CAPUT LXX

Quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali agente

Quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum quod effectus naturales attribuantur Deo et naturali agenti.

1. Nam una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse. Si igitur actio per quam naturalis effectus producitur procedit a corpore naturali, non procedit a Deo.

2. Item. Quod potest fieri sufficienter per unum, superfluum est quod fiat per multa; videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta quod potest facere per unum.

Quum igitur virtus divina sufficiens sit ad producendos effectus naturales, superfluum est adhibere, ad eosdem effectus producendos, etiam naturales virtutes ; vel, si virtus naturalis sufficienter proprium effectum producit, superfluum est quod divina virtus ad eumdem effectum agat.

3. Præterea. Si Deus totum effectum naturalem producit, nihil de effectu relinquitur naturali agenti ad producendum. Non videtur igitur esse possibile quod eosdem effectus Deus producere dicatur quos res naturales producunt.

Hæc autem difficultatem non afferunt, si præmissa considerentur.

1. In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quæ agit, et virtutem qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agendum ; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium ; agit enim in virtute omnium ; et, sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum ; nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi, et virtus illius ex virtute superioris, et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata ; sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente et ejus virtute, ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo.

2. Patet etiam quod, si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illam producat, quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per se ipsum potest omnes effectus producere, quod per quasdam alias causas producantur ; non enim hoc est ex insufficientia divinæ virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causæ essent ; his enim duobus modis creaturæ communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra (c. XX et XXI) ostensum est. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.

3. Patet autem quod non sic idem effectus causæ naturali et divinæ virtuti attribuitur quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat,

sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.

CAPUT LXXI

Quod divina Providentia non excludit malum totaliter a rebus.

(I, q. XXII, a. II, ad III^um.)

Ex his etiam apparet quod divina Providentia, quæ res gubernat, non impedit quin corruptio et defectus et malum in rebus inveniantur.

1. Divina enim gubernatio, qua Deus in rebus operatur, non excludit operationem causarum secundarum, sicut jam ostensum est (c. LXX). Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causæ secundæ agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente; sicut quum, in effectu artificis habentis perfecte artem, contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum; et sicut hominem cujus vis motiva est fortis contingit claudicare, non propter defectum virtutis motivæ, sed propter tibiæ curvitatem. Contingit igitur, in his quæ aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri propter defectum secundorum agentium, licet in ipso Deo nullus sit defectus.

2. Amplius. Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur, nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quædam sint aliis meliora; non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis, neque etiam aliqua creatura Deo assimilaretur quantum ad hoc quod alteri emineret; tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur, et, quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inæqualitate bonitatis sublata, quum, per differentias quibus res ab invicem differunt, unum altero melius exsistat, sicut animatum inanimato et rationale irrationali; et sic, si æqualitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum; quod manifeste perfectioni derogat creaturæ. Igitur non pertinet ad divinam Providentiam ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum; quia quod potest deficere, quandoque deficit; et ipse defectus boni malum est ut supra ostensum est (c. VII). Non est igitur ad divinam Providentiam pertinens ut omnino malum a rebus gubernatis prohibeat.

3. Adhuc. Multa bona sunt in rebus, quæ, nisi mala essent, locum non haberent; sicut non esset patientia justorum, si non esset malignitas persequentium nec esset locus justitiæ vindicativæ, si delicta non essent; in rebus etiam naturalibus, non esset unius generatio nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum

per divinam Providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui; quod esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate quam in malitia malum, sicut ex superioribus (c. XII) patet. Igitur non debet per divinam Providentiam totaliter malum excludi a rebus.

Propter quod dicitur : *Faciens pacem, et creans malum*, Isai. XLV, 7; et : *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit?* Amos, III, 7.

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui, propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse; sicut Boetius introducit quemdam philosophorum quærentem : « Si Deus est, unde mala? » *De consol. philos.* l. I, pros. IV. Esset autem e contrario arguendum : Si malum est, Deus est. Non enim esset malum, sublato ordine boni, cujus privatio est malum; hic autem ordo non esset, si Deus non esset.

Tollitur etiam et erroris occasio, per præmissa, illis qui divinam Providentiam ad hæc corruptibilia extendi negabant, propter hoc quod in eis multa mala advenire conspiciebant; sola autem incorruptibilia divinæ Providentiæ subdi dicebant, in quibus nullus defectus nec malum aliquod inveniuntur.

Per hoc etiam tollitur errandi occasio Manichæis, qui duo prima principia agentia posuerunt, bonum et malum, quasi malum sub Providentia boni Dei locum habere non posset.

Solvitur etiam quorumdam dubitatio, utrum scilicet actiones malæ sint a Deo. Nam, quum ostensum sit omne agens actionem suam producere, inquantum agit virtute divina, et ex hoc Deum esse omnium et effectuum et etiam actionum causam; itemque ostensum sit (c. LXX) quod malum et defectus in his quæ Providentia divina reguntur accidant ex conditione secundarum causarum, in quibus potest esse defectus, manifestum est quod actiones malæ, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus; quantum autem ad id quod de actione et de entitate habent, oportet quod sint a Deo; sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id quod habet de motu, quantum vero ad id quod habet de defectu est ex curvitate cruris.

CAPUT LXXII.

Quod divina Providentia non excludit contingentiam a rebus.

Sicut autem divina Providentia non excludit universaliter malum a rebus, ita etiam non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit.

1. Jam enim ostensum est (c. LXX) quod operatio Providentiæ, qua

Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, inquantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex remotis causis; nam fructificatio plantæ est effectus contingens propter causam proximam, quæ est vis germinativa, quæ potest impediri et deficere, quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens. Quum igitur inter causas proximas multa sint quæ deficere possunt, non omnes effectus qui Providentiæ subduntur erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes.

2. Adhuc. Ad divinam Providentiam pertinet ut gradus entium qui possibiles sunt adimpleantur, ut ex supradictis (c. LXXI) patet. Ens autem dividitur per contingens et necessarium; et est per se divisio entis. Si igitur divina Providentia excluderet omnem contingentiam, non omnes gradus entium conservarentur.

3. Præterea. Quod necessarium est esse semper est. Nullum autem corruptibile semper est. Si igitur divina Providentia hoc requirit quod omnia sint necessaria, sequitur quod nihil sit in rebus corruptibile, et, per consequens, nec generabile. Subtrahetur ergo a rebus tota pars generabilium et corruptibilium; quod perfectioni derogat universi.

4. Item. Debilitatio virtutis alicujus substantiæ, et ejus impedimentum ex aliquo contrario agente, est ex aliqua ejus immutatione. Si ergo divina Providentia non impedit motum a rebus, neque etiam impedietur debilitatio virtutis ipsarum aut impedimentum ex resistentia alterius. Ex virtutis autem debilitate et ejus impedimento contingit quod res naturalis non semper eodem modo operatur, sed quandoque deficit ab eo quod competit sibi secundum suam naturam, ut sic naturales effectus non ex necessitate proveniant. Non igitur pertinet ad Providentiam divinam quod rebus provisis necessitatem imponat.

CAPUT LXXIII

Quod divina Providentia non excludit arbitrii libertatem.
(I, q. XXII, a. II, ad 4 .)

Ex quo etiam patet quod Providentia divina voluntatis libertati non repugnat.

1. Cujuslibet enim gubernantis prudentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur vel adipiscendam vel augendam vel conservandam. Quod igitur perfectionis est magis conservandum est per Providentiam quam quod est imperfectionis et defectus. In rebus autem inanimatis, causarum contingentia ex imperfectione et defectu est; secundum enim suam naturam, sunt determinatæ ad unum

effectum, quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum, vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiæ indispositione; et propter hoc causæ naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producunt, deficiunt autem raro. Quod autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit, quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum; propter quod est contingens ad utrumlibet. Magis igitur pertinet ad Providentiam divinam conservare libertatem voluntatis quam contingentiam in naturalibus causis.

2. Adhuc. Providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus non pertinet ad Providentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur; tolleretur enim laus virtutis humanæ, quæ nulla est si homo libere non agat; tolleretur etiam justitia præmiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum vel malum; cessaret etiam circumspectio in consilis, quæ de his quæ ex necessitate aguntur frustra tractarentur. Esset igitur contra Providentiæ rationem si subtraheretur voluntatis libertas.

Hinc est quod dicitur : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consili sui*, Eccli., xv, 14; et iterum : *Ante hominem vita et mors, bonum et malum quod placuerit ei, dabitur illi*, Ibid. xv, 18.

Per hoc autem excluditur error et opinio Stoicorum, qui secundum ordinem quemdam causarum intransgressibilem, quem Græci ymarmenen [1] vocabant, omnia ex necessitate dicebant provenire.

CAPUT LXXIV

Quod divina Providentia non excludit casum et fortunam.

Ex præmissis etiam apparet quod divina Providentia non subtrahit a rebus casum et fortunam.

1. In his enim quæ in minori parte accidunt dicuntur esse fortuna et casus. Si autem non provenirent aliqua ut in minori parte, omnia ex necessitate acciderent; nam ea quæ sunt contingentia ut in pluribus in hoc solo a necessariis differunt, quod possunt in minori parte deficere. Esset autem contra rationem divinæ Providentiæ si omnia ex necessi-

[1] Εἱμαρμένην, id est *continuatam nexionem*, ut explicat Aristoteles (*de Mundo*, cap. VII, ubi diversa Dei nomina enumerat et interpretatur) : « εἱμαρμένην δὲ (οἶμαι λέγεσθαι θεόν) διὰ τὸ εἴρειν τε καὶ χωρεῖν ἀκωλύτως. »

tate contingerent, ut (c. LXXII) ostensum est. Igitur et contra rationem Providentiæ divinæ esset si nihil fieret fortuitum et casuale in rebus.

2. Adhuc. Multitudo et diversitas causarum ex ordine Providentiæ divinæ et dispositionis procedunt. Supposita autem causarum dispositione, oportet unam alteri quandoque concurrere, per quam impediatur vel juvetur ad suum effectum producendum. Ex concursu autem duarum causarum vel plurium contingit aliquid casualiter evenire, dum finis non intentus ex concursu alicujus causæ provenit; sicut inventio debitoris ab eo qui ibat ad forum, causa emendi aliquid, provenit ex hoc quod debitor etiam ad forum venit. Non est igitur divinæ Providentiæ contrarium quod sint aliqua fortuita et causalia in rebus.

Hinc est quod dicitur : *Vidi nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam; sed tempus casumque in omnibus*, Eccle., IX, 11, scilicet inferioribus.

CAPUT LXXV

Quod Providentia sit singularium contingentium (I, q. XXII, a. I.)

Ex his autem quæ ostensa sunt manifestum fit quod divina Providentia provenit usque ad singularia generabilium et corruptibilium.

1. Non enim videtur horum non esse Providentiam, nisi propter eorum contingentiam, et quia in eis multa casualiter et fortuito eveniunt; in hoc enim solum differunt ab incorruptibilibus et universalibus corruptibilium, quorum dicunt Providentiam esse. Providentiæ autem non repugnant contingentia et casus et fortuna, et neque voluntarium, ut ostensum est (c. LXXII, LXXIII et LXXIV). Nihil igitur prohibet horum Providentiam esse, sicut incorruptibilium et universalium.

2. Adhuc. Si Deus horum singularium providentiam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea, aut quia non potest, aut quia non vult horum curam habere. — Non autem potest dici quod Deus singularia non cognoscat; ostensum enim est supra (l. I, c. LXV quod Deus eorum notitiam habet. — Nec etiam potest dici quod Deus eorum curam habere non possit, quum ejus potentia sit infinita, ut supra probatum est (l. I, c. XXVIII), neque etiam hæc singularia gubernationis non capacia sunt, quum videamus ea gubernari rationis industria, sicut patet in hominibus, et per naturalem instinctum, sicut patet in apibus et multis animalibus brutis, quæ quodam naturali instinctu gubernantur. — Neque etiam potest dici quod Deus non velit ea gubernare, quum voluntas ipsius sit universaliter omnis boni ; bonum autem eorum quæ gubernantur in ordine gubernationis maxime consistit.

Non igitur potest dici quod Deus horum singularium curam non habet.

3. Præterea. Stulta est providentia alicujus qui non curat ea sine quibus ea quæ curat non possunt esse. Constat autem quod, si omnia deficerent particularia, universalia eorum remanere non possent. Si igitur Deus universalia tantum curat, singularia vero ista omnino derelinquit, stulta et imperfecta erit ejus Providentia. — Si autem dicat aliquis quod horum singularium Deus curam habet usque ad hoc quod conserventur in esse, non autem quantum ad alia, hoc omnino esse non potest. Nam omnia alia quæ circa singularia accidunt ad eorum conservationem vel corruptionem ordinantur. Si ergo Deus habet curam singularium quantum ad eorum conservationem, habet etiam curam omnium circa ea contigentium. — Potest autem aliquis dicere quod sola cura universalium sufficit ad particularium conservationem in esse; provisa sunt enim cuilibet speciei ea per quæ quodlibet individuum illius speciei potest conservari in esse; sicut data sunt animalibus organa ad cibum sumendum et digerendum, et cornua ad protegendum se; utilitates autem horum non deficiunt nisi in minori parte, quum ea quæ sunt a natura producant effectus suos vel semper vel frequenter; et sic non possunt omnia individua deficere, etsi aliquod deficiat. — Sed, secundum hanc rationem, omnia quæ circa individua contingunt Providentiæ subjacebunt, sicut et conservatio eorum in esse; quia singulari alicujus speciei nihil potest accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei. Sic igitur singularia non magis subjacent divinæ Providentiæ, quantum ad conservationem in esse, quam quantum ad alia.

4. Adhuc. Hæc est differentia inter speculativam cognitionem et practicam quod cognitio speculativa et ea quæ ad ipsam pertinent perficiuntur in universali; ea vero quæ pertinent ad cognitionem practicam perficiuntur in particulari; nam finis speculativæ est veritas, quæ primo et per se et in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicæ est operatio, quæ est circa singularia; unde medicus non curat hominem in universali, sed hunc hominem, et ad hoc est tota scientia medicinæ ordinata. Constat autem quod Providentia ad practicam cognitionem pertinet, quum sit ordinativa rerum in finem. Esset igitur imperfecta Dei Providentia, si in universalibus consisteret et usque ad singularia non perveniret.

5. Item. Cognitio speculativa magis perficitur in universali quam in particulari, quia magis sciuntur universalia quam particularia; et propter hoc universalissimorum principiorum cognitio est communis. Ille vero est perfectior in scientia speculativa qui, non solum universalem, sed propriam cognitionem de rebus habet; nam qui cognoscit in universali tantum, cognoscit rem solum in potentia; propter quod

discipulus de universali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem conclusionum per magistrum, qui utramque cognitionem habet, sicut aliquid reducitur de potentia in actum per ens actu. Multo igitur magis in scientia practica perfectior est qui, non solum in universali, sed etiam in particulari, res disponit ad actum. Divina igitur Providentia, quæ est perfectissima, usque ad singularia se extendit.

6. Amplius. Quum Deus sit causa entis, inquantum est ens, ut supra (l. II, c. vv) ostensum est, oportet quod ipse sit provisor entis, inquantum est ens; providet enim rebus, inquantum est causa earum. Quidquid ergo quocumque modo est, sub ejus Providentia cadit. Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina Providentia etiam singularium.

Hinc est quod dicitur : *Nonne duo passeres asse veneunt ? et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro*, Matth., x, 27; et : *Attingit a fine usque ad finem fortiter*, Sap., vii, 1, id est a primis creatis usque ad infima eorum. — Arguitur etiam opinio quorumdam qui dicebant : *Dereliquit Dominus terram, et Dominus non videt*, Ezech. ix, 9; et : *Nec nostra considerat, et circa cardines cœli perambulat*, Job, xxii, 14.

Per hoc autem excluditur opinio quorumdam qui dixerunt quod divina Providentia non se extendit usque ad hæc singularia ; quam quidem opinionem quidam Aristoteli imponunt, licet ex verbis ejus haberi non possit[1].

CAPUT LXXVI.

Quod Providentia Dei sit singularium immediate. (I, q, xxii, a. iii.)

Quidam autem concesserunt Providentiam divinam usque ad hæc singularia procedere, sed quibusdam mediantibus causis. Posuit enim Plato, ut Gregorius Nyssenus dicit, *De philos.* l. VIII, c. iii, triplicem Providentiam. Quarum prima est summi Dei, quæ primo et principaliter providet propriis, id est omnibus spiritualibus et intellectualibus,

[1] En Aristotelis locus quem annuit D. Thomas (*De Mundo*, cap. vii) : « Præstat itaque opinari, quod et Deo est tum decens, tum maxime consentaneum, quia in cœlo sedens potestas et proximis, et remotis, et, uno verbo, omnibus causa est salutis, potius quam veniens et frequentans, indecora res et inhonesta, ipsa collaboret ea quæ sunt super terram. » Deinde Deum assimilat regi magno, qui per ministros regit provincias, vel potius artifici perito qui variis funiculis plures in uno instrumento motus excitat.

consequenter vero toti mundo quantum ad genera et species et universales causas, quæ sunt corpora cœlestia. Secunda vero est, qua providetur singularibus animalium et plantarum et eorum generabilium et corruptibilium, quantum ad eorum generationem et corruptionem et mutationes alias; quam quidem providentiam Plato attribuit diis qui cœlum circumeunt; Aristoteles vero, *De gener. et corrupt.* II, c. XI, horum qualitatem attribuit obliquo circulo. Tertiam vero providentiam ponit rerum quæ ad humanam vitam pertinent; quam quidem attribuit quibusdam dæmonibus circa terram exsistentibus, qui, secundum ipsum, humanarum actionum sunt custodes. — Sed tamen, secundum Platonem, secunda et tertia providentia a prima dependent; nam Deus summus secundos et tertios statuit provisores.

Hæc autem positio catholicæ fidei consonat, quantum ad hoc quod omnium providentiam reducit in Deum sicut in primum auctorem. Videtur autem sententiæ fidei repugnare, quantum ad hoc quod non omnia particularia divinæ Providentiæ dicit esse subjecta. Quod ex prædictis ostendi potest.

1. Habet enim Deus immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantum, sed etiam in seipsis, sicut in primo hujus operis libro (c. LXV) est ostensum. Inconveniens autem videtur quod, singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum præcipuum rerum constat, quum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet igitur quod, sicut immediate singularia cognoscit, ita immediate eorum ordinem statuat.

2. Amplius. Ordo qui per Providentiam in rebus gubernatis statuitur ex ordine illo provenit quem provisor in sua mente disposuit, sicut et forma artis quæ fit in materia ab ea procedit quæ est in mente artificis. Oportet autem, ubi sunt multi provisores, unus sub alio, quod ordinem contentum superior inferiori tradat, sicut ars inferior accipit principia a superiori. Si igitur secundi et tertii provisores ponuntur esse sub primo provisore, qui est Deus summus, oportet quod ordinem statuendum in rebus a summo Deo accipiant. Non est autem possibile quod iste ordo sit in eis perfectior quam in summo Deo: quinimo omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proveniunt, ut ex superioribus (LXIX) patet. Oportet autem quod ordo rerum sit in secundis provisoribus, non solum in universali, sed etiam quantum ad singularia; alias, non possent sua providentia in singularibus ordinem statuere. Multo igitur magis ordo singularium est in divinæ Providentiæ dispositione.

3. Adhuc. In his quæ humana providentia reguntur, invenitur quod aliquis superior provisor circa quædam magna universalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda, minorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit; et hoc quidem

contingit propter ejus defectum inquantum vel singularium minorum conditiones ignorat vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quæ requireretur. Hujusmodi autem defectus longe sunt a Deo ; nam ipse omnia singularia cognoscit, nec intelligendo laborat aut tempus requirit, quum intelligendo seipsum omnia alia cognoscat, sicut supra (l. I, c. L et XLVI) ostensum est. Ipse igitur omnium singularium ordinem excogitat ; ejus igitur Providentia est omnium singularium immediate.

4. Item. In rebus humanis, inferiores provisores per suam industriam ordinem excogitant in his quorum gubernatio eis a præsidente committitur, quam quidem industriam a præsidente homine non habent, sed usum ipsius ; si vero a superiore eam haberent, jam ordinatio per superiorem fieret, ipsi autem essent illius ordinationis non provisores, sed exsecutores. Constat autem per supradicta (l. I, c. LI ; l. III, c. LXVII) quod omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intellectibus causantur ; nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute divina, sicut nec aliquod agens operatur nisi inquantum agit virtute Ipsius. Est igitur ipse Deus immediate sua Providentia omnia dispensans ; quicumque vero sub ipso provisores dicuntur sunt Providentiæ ipsius exsecutores.

5. Adhuc. Si Deus per seipsum immediate inferiora singularia non curat, ideo est vel quia ea despicit, vel ne ejus dignitas inquinetur, ut quidam dicunt, Averrh., *Metaphys.* Hoc autem irrationabile est; nam dignius est provide aliquorum ordinationem excogitare quam in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut supra (c. LXVII) ostensum est, nec in hoc aliquid ejus dignitati derogatur, quin imo pertinet ad ejus universalem et summam virtutem, nullo modo despiciendum est ei, vel ejus dignitatem commaculat, si circa hæc singularia immediate providentiam habeat.

Hinc est quod dicitur : *Quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt*, Rom. XIII, 1 ; et : *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti ; et hoc factum est quod ipse voluisti*, Judith., IX, 4.

CAPUT LXXVII

Quod exsecutio divinæ Providentiæ fit mediantibus causis secundis.

1. Attendendum est autem quod ad Providentiam duo requiruntur, ordinatio scilicet et ordinis exsecutio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam ; unde qui perfectioris cognitionis sive cogitationis sunt, ordinatores aliorum dicuntur ; sapientis enim est ordinare. Secundum vero fit per virtutem operativam. E contrario autem se

habet in his duobus; nam tanto perfectior est ordinatio quanto magis descendit ad minima; minimorum autem exsecutio condecet inferiorem virtutem effectui proportionatam. In Deo autem, quantum ad utrumque, summa perfectio invenitur; est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum et virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo quod Ipse per sapientiam suam omnium ordines disponat, etiam minimorum; exsequatur vero minima sive infima per alias inferiores virtutes, per quas Ipse operatur, sicut virtus universalis et altior per inferiorem et particularem virtutem. Conveniens est igitur quod sint inferiores virtutes agentes, divinæ Providentiæ exsecutrices.

2. Item. Ostensum est supra (c. LXIX) quod divina operatio non excludit operationes causarum secundarum. Ea vero quæ ex operationibus secundarum causarum proveniunt divinæ Providentiæ subjacent, quum Deus omnia singularia ordinet per seipsum, ut supra (c. LXXVI) ostensum est. Sunt igitur secundæ causæ divinæ Providentiæ exsecutrices.

3. Amplius. Ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros et diversos sui regiminis exsecutores; quia tanto altius et magis suum dominium ostendetur quanto plures in diversis gradibus ei subduntur. Nulla autem dignitas alicujus regentis est comparabilis dignitati divini regiminis. Conveniens igitur est quod per diversos gradus agentium fiat divinæ Providentiæ exsecutio.

4. Adhuc. Nobilior est ordo causarum quam effectuum, sicut causa potior est effectu. Magis igitur in eo perfectio Providentiæ demonstratur. Si autem non essent aliquæ causæ mediæ exsequentes divinam Providentiam, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantum. Exigit igitur divinæ Providentiæ perfectio quod sint causæ mediæ exsequentes ipsum.

Hinc est quod dicitur: *Benedicite Domino, omnes virtutes ejus, ministri ejus*, Psalm., CII, 21; et alibi: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus*, Psalm. CXLVIII, 8.

CAPUT LXXVIII

Quod mediantibus creaturis intellectualibus aliæ creaturæ reguntur a Deo.

1. Quia vero ad Providentiam divinam pertinet ut ordo servetur in rebus, congruus autem ordo est ut a supremis ad infima descendatur proportionaliter, oportet quod divina Providentia secundum quamdam proportionem usque ad res ultimas perveniat. Hæc autem proportio est ut, sicut supremæ creaturæ sunt sub Deo et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturæ sint sub superioribus et regantur ab ipsis. Inter

omnes autem creaturas sunt supremæ intellectuales, ut ex superioribus (l. II, c. XLIX) patet. Exigit igitur providentiæ ratio ut cæteræ creaturæ per creaturas rationales regantur.

2. Adhuc. Cuicumque a Deo datur aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis; sic enim optime omnia disponuntur, dum unumquodque ordinatur ad omnia bona quæ ex ipso nata sunt provenire. Virtus autem intellectiva de se est ordinativa et regitiva, unde videmus quod, quando conjunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen virtutis intellectivæ; sicut in homine videmus quod ad imperium voluntatis movetur membrum. Item etiam apparet, si in diversis exsistant; nam illi homines qui excedunt in virtute operativa oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt. Exigit igitur divinæ Providentiæ ratio quod creaturæ aliæ per creaturas intellectuales regantur.

3. Præterea. In omnibus potentiis ordinatis, una est directiva alterius, quæ magis rationem cognoscit; unde videmus, in artibus, quod ars illa ad quam pertinet finis, ex quo sumitur ratio totius artificii, dirigit illam et imperat ei quæ artificium operatur, sicut ars gubernatoria navifactivæ, et illa quæ formam inducit imperat ei quæ materiam disponit; instrumenta autem quæ non cognoscunt aliquam rationem reguntur tantum. Quum ergo solæ intellectuales creaturæ rationes ordinis rerum creatarum cognoscere possint, earum erit regere et gubernare omnes alias creaturas.

4. Adhuc. Quod est per se est causa ejus quod est per aliud. Solæ autem creaturæ intellectuales operantur per seipsas, utpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominæ exsistentes; aliæ vero creaturæ ex necessitate naturæ operantur, tanquam ab alio motæ. Creaturæ igitur intellectuales per suam operationem sunt motivæ et regitivæ aliarum creaturarum.

CAPUT LXXIX

Quod substantiæ intellectuales inferiores reguntur per superiores.

1. Quum autem inter creaturas intellectuales quædam sint aliis altiores, ut ex superioribus patet (l. II, c. XCII-XCV), oportet quod inferiores intellectualium naturarum per superiores gubernentur.

2. Adhuc. Virtutes magis universales sunt motivæ virtutum particularium. Superiores autem inter intellectuales naturas habent formas magis universales, ut supra (l. II, c. XCVIII) ostensum est. Sunt igitur regitivæ inferiorum intellectualium naturarum.

3. Adhuc. Superiores intellectuales substantiæ perfectius divinæ

sapientiæ influentiam in seipsis recipiunt, quum unumquodque recipiat aliquid secundum modum suum. Per sapientiam autem divinam omnia gubernantur; et sic oportet quod ea quæ magis participant divinam sapientiam sint gubernativa eorum quæ minus participant. Substantiæ igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores.

Dicuntur igitur superiores spiritus et Angeli, inquantum inferiores spiritus dirigunt, quasi eis annuntiando, nam Angeli quasi nuntii dicuntur; et ministri, inquantum per suam operationem exsequuntur, etiam in rebus corporalibus, divinæ Providentiæ ordinem, nam minister est quasi instrumentum animatum, secundum Philosophum, *Ethic.* VIII, c. VI; et *Polit.* I, c. IV.

Et hoc est quod dicitur : *Qui facis Angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem*, Psalm. CIII, 5.

CAPUT LXXX

De ordinatione Angelorum ad invicem.

Quum autem corporalia per spiritualia regantur, ut ostensum est (c. LXXVIII), corporalium autem sit quidam ordo, oportet quod superiora per superiores intellectuales substantias regantur, inferiora vero per inferiores. Quia vero, quanto aliqua substantia est superior, tanto virtus ejus est universalior, virtus vero intellectualis substantiæ est universalior virtute corporis, superiores quidem inter intellectuales substantias habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, et ideo non sunt corporibus unitæ; inferiores vero habent virtutes particulatas explicabiles per aliqua corporea instrumenta, et ideo oportet quod corporibus uniantur. Sicut autem superiores inter substantias intellectuales sunt universalioris virtutis, ita etiam et perfectius divinam dispositionem ab Ipso recipiunt in hoc quod, usque ad singularia, ordinis rationem cognoscunt per hoc quod a Deo accipiunt. Hæc autem divinæ ordinationis manifestatio, divinitus facta, usque ad ultimas intellectualium substantiarum pertingit, sicut dicitur : *Numquid est numerus militum ejus? Et super quem non surget lumen illius?* Job, XXV, 3. Sed inferiores intellectus non in ea perfectione ipsam recipiunt quod per eam singula quæ ad ordinem divinæ Providentiæ spectant, ab ipsis exsequenda, cognoscere possint, sed solum in quadam communitate; quantoque sunt inferiores, tanto per primam illuminationem divinitus acceptam minus in speciali divini ordinis cognitionem accipiunt, in tantum quod intellectus humanus, qui est infimus secundum naturalem cognitionem, solum quorumdam universalissimorum notitiam habet. Sic igitur substantiæ intellectua-

les superiores perfectiorem cognitionem prædicti ordinis immediate consequuntur a Deo; quam quidem perfectionem oportet quod aliæ inferiores per eas consequantur, sicut supra diximus quod universalis discipuli cognitio per cognitionem magistri, qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum. — Hinc est quod Dionysius de supremis intellectualibus substantiis, quas primæ hierarchiæ, id est sacri principatus, nominat, dicit quod, non per alias substantias sanctificatæ, sed ab ipsa Divinitate in ipsam immediate extenduntur, etiam ad immaterialem et invisibilem pulchritudinem, quantum fas est, in contemplationem adducuntur et ad divinorum operum scibiles rationes; et per has dicit suppositas cœlestium essentiarum dispositiones erudiri, *Cœlest hier.* c. VII.

Reliqua hujus capituli, ubi D. Thomas exponit ordines angelorum, omittimus.

CAPUT LXXXI

De ordinatione hominum ad invicem et ad alia.

Inter alias vero intellectuales substantias, humanæ animæ infimum gradum habent; quia sicut supra (c. LXXX) dictum est, in sui institutione, cognitionem ordinis Providentiæ divinæ in sola quadam universali cognitione suscipiunt; ad perfectam vero ordinis singularium cognitionem oportet quod ex ipsis rebus, in quibus ordo divinæ Providentiæ jam particulariter institutus est, perducantur; unde oportuit quod haberent organa corporea, per quæ a rebus corporalibus cognitionem haurirent, ex quibus tamen, propter debilitatem intellectualis luminis, perfectam notitiam eorum quæ ad hominem spectant adipisci non valent, nisi per lumen superioris spiritus adjuventur, hoc exigente divina dispositione, ut inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant, ut supra (c. LXXIX) ostensum est. Quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat, ei secundum Providentiæ divinæ ordinem, subduntur animalia bruta, quæ de intellectu nullo modo participant; unde dicitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, scilicet secundum quod intellectum habet, *et præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis, universæque terræ*, Gen. I, 26.

Animalia vero bruta, etsi intellectu careant, quia tamen cognitionem aliquam habent, plantis et aliis quæ cognitione carent, secundum divinæ Providentiæ ordinem, præferuntur; unde dicitur : *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quæ habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus terræ*, Gen. I, 29-30.

Inter ea vero quæ penitus cognitione carent, unum subjacet alteri, secundum quod unum est altero potentius in agendo; non enim participant aliquid de dispositione Providentiæ, sed solum de exsecutione. Quia vero homo habet intellectum et sensum et corporalem virtutem, hæc in ipso ad invicem ordinantur, secundum divinæ Providentiæ dispositionem, ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur; nam virtus corporea subditur sensitivæ et intellectivæ virtuti, velut exsequens earum imperium; ipsa vero sensitiva potentia intellectivæ subditur, et sub ejus imperio continetur.

Ex eadem ratione, et inter ipsos homines ordo invenitur; nam illi qui intellectu præeminent naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum, sicut Aristoteles dicit in sua *Politica*, I, c. v; cui etiam concordat sententia Salomonis, qui dicit : *Qui stultus est serviet sapienti*, Proverb. xi, 29; et dicitur : *Provide de omni plebe viros sapientes*[1] *et timentes Deum..., qui judicent populum omni tempore*, Exod. xviii, 21-22. Sicut autem, in operibus unius hominis, ex hoc inordinatio provenit quod intellectus sensualem virtutem sequitur, sensualis vero virtus, propter corporis indispositionem, trahitur ad corporis motum, ut in claudicantibus apparet; ita, et in regimine humano, inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus præeminentiam aliquis præest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum præficitur; quam quidem inordinationem nec Salomon tacet, qui dicit : *Est malum quod vidi sub sole quasi per errorem egrediens a facie principis, positum stultum in dignitate sublimi*, Eccl. x, 5-6. Hujusmodi autem inordinatio divinam Providentiam non excludit; provenit enim ex permissione divina, propter defectum inferiorum agentium, sicut et de aliis malis superius dictum est. Sed neque per hujusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur; nam stultorum dominium infirmum est, nisi sapientium consilio roboretur. Unde dicitur : *Cogitationes consiliis roborantur, et gubernaculis tractanda sunt bella*, Prov. xx, 18; et : *Vir sapiens fortis est, et vir doctus robustus et validus, quia cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi multa consilia sunt*, ibid., xxiv, 5-6. Et, quia consilians regit eum qui consilium accipit et quodammodo ei dominatur, dicitur quod *servus sapiens dominabitur filiis stultis*, ibid., xvii, 2.

Patet ergo quod divina Providentia omnibus rebus ordinem imponit, ut sic verum sit quod dicit Apostolus : *Quæ autem sunt, a Deo ordinata* (2) *sunt*, Rom., xiii.

[1] Potentes.

[2] *Ordinatæ*. — Hoc enim dicit S. Paulus de potestatibus.

CAPUT L XXII

Quod corpora inferiora reguntur a Deo per corpora cœlestia superiora.

1. Sicut autem in substantiis intellectualibus est superius et inferius, ita etiam in substantiis corporalibus. Substantiæ autem intellectuales reguntur a superioribus, ut dispositio divinæ Providentiæ proportionaliter descendat usque ad infima, sicut jam dictum est (c. LXXVII et seq.). Ergo, pari ratione, inferiora corpora per superiora disponuntur.

2. Amplius. Quanto aliquod corpus est superius loco, tanto invenitur esse formalius; et propter hoc rationabiliter locus superior est locus inferioris; nam formæ est continere, sicut loci; aqua enim est formalior terra, aer aqua, et ignis aere. Sed corpora cœlestia sunt omnibus loco superiora. Ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis; ergo magis activa. Agunt ergo in inferiora corpora, et sic per ea inferiora disponuntur.

3. Adhuc. Ostensum est supra (c. LXXVIII) quod per substantias intellectuales omnia alia reguntur. Corpora autem cœlestia sunt similiora substantiis intellectualibus quam alia corpora, inquantum sunt incorruptibilia; sunt etiam eis propinquiora, inquantum ab eis immediate moventur, ut supra ostensum est (l. II, c. LXX; l. III, c. LXXX). Per ipsa igitur reguntur inferiora corpora.

4. Præterea. Oportet primum principium motus esse aliquid immobile. Quæ ergo magis accedunt ad immobilitatem debent esse aliorum motiva. Corpora autem cœlestia magis accedunt ad immobilitatem primi principii quam inferiora, quia non moventur nisi una specie motus, scilicet motu locali; alia vero corpora moventur omnibus speciebus motus. Corpora igitur cœlestia sunt motiva et regitiva omnium inferiorum corporum.

Sequitur argumentum aliud, quod desumitur ex ordine motuum cœli; hunc ordinem vide in VIII *Physicorum*, c. VIII et IX.

Sic ergo patet quod corpora inferiora a Deo per corpora superiora reguntur.

CAPUT LXXXIII

Epilogus prædictorum.

Ex omnibus autem his quæ ostensa sunt colligere possumus quod, quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendi, Deus omnia

per seipsum disponit. Sed, quantum ad exsecutionem, inferiora per superiora dispensat: corporalia alia quidem, per spiritualia; inferiores vero spiritus, per superiores; inferiora etiam corpora, per superiora. De his autem omnibus simul dicit Augustinus; « Quemadmodum « corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam « ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem, « et spiritus rationalis peccator per spiritum rationalem justum » *De Trinitate*, l. III, c. VI.

CAPUT LXXXIV

Quod corpora cœlestia non imprimant in intellectus nostros.
(I, q. c. XV, a. 4.)

Ex his autem quæ præmissa sunt in promptu apparet quod eorum quæ sunt circa intellectum corpora cœlestia causæ esse non possunt.

1. Jam enim ostensum est (c. LXXXI et LXXXII) quod divinæ Providentiæ ordo est ut per superiora regantur inferiora et moveantur. Intellectus autem ordine naturæ omnia corpora excedit, ut ex prædictis (c. XLIX et LXXVIII) patet. Impossibile est igitur quod corpora cœlestia agant in intellectum directe. Non igitur possunt esse causa per se eorum quæ sunt circa intellectum.

2. Adhuc, nullum corpus agit nisi per motum, ut probatur in octavo *Physicorum*, passim. Quæ autem sunt immobilia non causantur ex motu; nihil enim causatur ex motu alicujus agentis, nisi inquantum movet; passum autem movetur. Quæ igitur sunt omnino extra motum non possunt esse causata a corporibus cœlestibus. Sed ea quæ sunt circa intellectum sunt omnino extra motum per se loquendo, sicut patet per Philosophum in septimo *Physicorum*, c. III; quinimo per quietem a motibus fit anima prudens et sciens, ut ibidem dicitur. Impossibile est ergo quod corpora cœlestia sint per se causa eorum quæ sunt circa intellectum.

3. Amplius. Ea quæ causantur ex motibus cœlestibus tempori subduntur, quod est numerus primi motus cœlestis. Quæ igitur omnino abstrahunt a tempore non sunt cœlestibus motibus subjecta. Intellectus autem in sua operatione abstrahit a tempore, sicut et a loco; considerat enim universale, quod est abstractum ab hic et nunc. Non igitur operatio intellectualis subditur cœlestibus motibus.

4. Adhuc. Nihil agit ultra suam speciem. Ipsum autem intelligere transcendit speciem et formam cujuslibet corporis agentis, quia omnis forma corporea est materialis et individuata, ipsum autem intelligere habet speciem a suo objecto, quod est universale et immateriale; unde

nullum corpus per formam suam corpoream intelligere potest. Multo igitur minus potest quodcumque corpus causare ipsum intelligere in alio.

Ex his omnibus est accipere quod ponere corpora cœlestia esse causam nobis intelligendi est consequens opinionem eorum qui ponebant intellectum a sensu non differre, ut patet etiam per Aristotelem, *De anima,* III, c. III. Hanc opinionem manifestum est esse falsam. Igitur manifestum est eam esse falsam quæ ponit corpora cœlestia esse nobis causam intelligendi directe.

Sciendum est tamen quod, licet corpora cœlestia directe intelligentiæ nostræ causæ esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis intellectus operatio compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quæ sunt imaginatio, et vis memorativa, et cogitativa, ut ex superioribus (l. II, c. LXXIII) patet; et inde est quod, impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam indispositionem corporis, impeditur operatio intellectus, sicut patet in phreneticis et lethargicis et aliis hujusmodi; et propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, inquantum ex hoc prædictæ vires fortiores existunt; unde dicitur in secundo *De anima,* c. IX, quod « molles carne aptos mente videmus. » Dispositio autem corporis humani subjacet cœlestibus motibus. Ideo indirecte corpora cœlestia ad bonitatem intelligentiæ operantur; et sic, sicut medici possunt judicare de bonitate intellectus ex corporis complexione, sicut ex dispositione proxima, ita astrologus ex motibus cœlestibus sicut ex causa remota talis dispositionis.

CAPUT LXXXV

Quod corpora cœlestia non sunt causæ voluntatum et electionum nostrarum. (I, q. CXV, a. 4.)

Ex hoc autem ulterius apparet quod corpora cœlestia non sunt voluntatum nostrarum neque electionum causa.

1. Voluntas enim in parte intellectiva animæ est, ut patet per Philosophum, *De anima*, III, c. IX. Si igitur corpora cœlestia non possunt imprimere directe in intellectum nostrum, ut ostensum est (c. LXXIV), neque etiam in voluntatem nostram directe imprimere poterunt.

2. Amplius. Omnis electio et actualis voluntas in nobis immediate ex apprehensione intellectuali causatur; bonum enim intellectum est objectum voluntatis, ut patet in tertio *De anima*, c. X, et propter hoc non potest sequi perversitas in eligendo, nisi intellectus judicium defi-

ciat in particulari eligibili, ut patet per Philosophum, *Ethic.* VII, c. IV. Corpora autem cœlestia non sunt causæ intelligentiæ nostræ. Ergo non electionis nostræ possunt esse causæ.

3. Adhuc. Corpora cœlestia non imprimunt directe nisi in corpora, ut ostensum est (c. LXXXII). Si igitur sint causa electionum nostrarum, aut hoc erit inquantum imprimunt in corpora nostra, aut inquantum imprimunt in exteriora. Neutro autem modo sufficienter possunt esse causa electionis nostræ. Non enim est sufficiens causa nostræ electionis quod aliqua corporalia nobis exterius præsententur; patet enim quod ad occursum alicujus delectabilis, puta cibi vel mulieris, temperatus non movetur ad eligendum ipsum, intemperatus autem movetur. Similiter etiam non sufficit ad nostram electionem quæcumque immutatio possit esse in nostro corpore ab impressione corporis cœlestis, quum per hoc non sequantur in nobis nisi quædam passiones, vel magis vel minus vehementes; passiones autem, quantumcumque vehementes, non sunt causa sufficiens electionis, quia, per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur. Non potest igitur dici quod corpora cœlestia sint causæ nostrarum electionum.

4. Præterea. Homo naturaliter est animal politicum vel sociale; quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi, si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter, dans ei rationem per quam possit sibi necessaria ad vitam præparare, sicut cibum, indumenta et alia hujusmodi, ad quæ omnia operanda non sufficit unus homo; unde naturaliter inditum est homini ut in societate vivat. Sed ordo Providentiæ non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed magis unicuique providetur secundum suam naturam, ut ex dictis (c. LXXIII) patet. Non igitur per ordinem Providentiæ sic est homo ordinatus ut vita socialis tollatur. Tolleretur autem, si electiones nostræ ex impressionibus corporum cœlestium provenirent sicut naturalis instinctus aliorum animalium; frustra etiam darentur leges et præcepta vivendi, si homo electionum suarum dominus non esset; frustra etiam adhiberentur præmia et pœnæ bonis et malis, ex quo non esset in nobis hæc vel illa eligere; his autem desinentibus, statim socialis vita corrumpitur. Non ergo homo est sic, secundum ordinem divinæ Providentiæ, institutus ut electiones ejus ex motibus cœlestium corporum proveniant.

11. Adhuc. Electiones hominum ad bona et mala se habent. Si igitur electiones nostræ ex motibus stellarum provenirent, sequeretur quod stellæ per se essent causa malarum electionum. Quod autem est malum non habet causam in natura; nam malum incidit ex defectu alicujus causæ et non habet causam per se, ut supra (c. XIII) ostensum est. Non est igitur possibile quod electiones nostræ directe et per se a corporibus cœlestibus proveniant sicut ex causis.

Hinc est quod dicitur : *A signis cœli nolite metuere, quæ timent gentes, quia leges populorum vanæ sunt*, Jerem., x, 2 et 3.

Per hoc autem excluditur positio Stoicorum, qui ponebant omnes actus nostros, et etiam electiones nostras, secundum corpora cœlestia, disponi. Quæ etiam dicitur fuisse positio antiqua Phariseorum apud Judæos. Priscillianistæ hujusmodi erroris etiam rei fuerunt, ut dicitur in libro *De hæresibus*, c. LXX. Hæc etiam fuit opinio antiquorum naturalium, qui ponebant sensum et intellectum non differre; unde Empedocles dixit quod voluntas augetur in hominibus sicut in aliis animalibus, ad præsens, id est secundum præsens momentum, ex motu cœli causante tempus, ut Aristoteles introducit. *De anima*, III, c. III.

Sciendum tamen est quod, licet corpora cœlestia non sint directe causa electionum nostrarum, quasi directe in voluntates nostras imprimentia, indirecte tamen ex his aliqua occasio nostris electionibus præstatur, secundum quod habent impressionem super corpora. Et hoc dupliciter : uno quidem modo, secundum quod impressiones corporum cœlestium in exteriora corpora sunt nobis causa alicujus electionis, sicut, quum per corpora cœlestia disponitur aer ad frigus intensum, eligimus calefieri ad ignem vel aliqua hujusmodi facere quæ congruunt tempori : alio modo, secundum quod imprimunt in corpora nostra, ad quorum immutationem insurgunt nobis aliqui motus passionum, vel per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passiones, sicut cholerici sunt proni ad iram; vel secundum quod ex eorum impressione causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quæ est occasio alicujus electionis, sicut quum, nobis infirmantibus, eligimus accipere medicinam; interdum etiam ex corporibus cœlestibus actus humani causantur, inquantum ex indispositione corporis aliqui amentes efficiuntur, usu rationis privati, in quibus proprie electio non est, sed moventur aliquo naturali instinctu, sicut et bruta.

Manifestum est autem et experimento cognitum quod tales occasiones, sive sint exteriores, sive interiores, non sunt causa necessaria electionis, quum homo per rationem possit eis resistere vel obedire ; sed plures sunt qui impetus tales naturales sequuntur, pauciores autem, idest soli sapientes, qui occasiones male agendi et naturales impetus non sequuntur. Et propter hoc dicit Ptolomæus in *Centiloquio* quod « anima sapiens adjuvat opus stellarum : et quod non poterit astrologus dare judicia secundum stellas, nisi vim animæ et complexionem bene cognoverit; et quod astrologus non debet dicere rem specialiter, sed universaliter, » quia scilicet impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi quæ est ex corpore, non autem semper in hoc vel illo qui forte per rationem naturali inclinationi resistit.

CAPUT LXXXVI

Quod corporales effectus, in istis inferioribus, non sequuntur ex necessitate a corporibus cœlestibus

Non solum autem corpora cœlestia humanæ electioni necessitatem inferre non possunt, sed nec etiam corporales effectus, in istis inferioribus, ex necessitate ab eis procedunt.

1. Impressiones enim causarum naturalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum. Hæc autem inferiora sunt fluxibilia et non semper eodem modo se habentia, propter materiam, quæ est in potentia ad plures formas, et propter contrarietatem formarum et virtutum. Non igitur impressiones corporum cœlestium recipiuntur in istis inferioribus per modum necessitatis.

2. Item. A causa remota non sequitur effectus de necessitate, nisi etiam sit causa media necessaria, sicut et in syllogismis ex majori de necessitate et minori de contingenti non sequitur conclusio de necessitate. Corpora autem cœlestia sunt causæ remotæ; proximæ autem inferiorum effectuum sunt virtutes activæ et passivæ in istis inferioribus, quæ non sunt necessariæ, sed contingentes; possunt enim deficere ut in paucioribus. Non ergo ex corporibus cœlestibus sequuntur in istis inferioribus corporibus effectus de necessitate.

Sciendum est autem quod, ad probandum effectus cœlestium corporum ex necessitate provenire, Avicenna, *Metaphys.* C, c. I, utitur tali ratione : Si enim effectus aliquis cœlestium corporum impeditur, oportet quod hoc sit per aliquam causam voluntariam vel naturalem. Omnis autem causa voluntaria vel naturalis reducitur ad aliquod cœleste principium. Ergo impedimentum effectuum cœlestium corporum procedit ex aliquibus cœlestibus principiis. Impossibile est ergo, si totus ordo cœlestium corporum simul accipiatur, quod effectus ejus unquam cassetur; unde concludit quod corpora cœlestia faciunt necessario esse debere effectus, in istis inferioribus, tam voluntarios quam naturales.

Hæc autem ratio, ut Aristoteles dicit, *Physic.* II, c. IV, V et VI, fuit quorumdam antiquorum, qui negabant casum et fortunam per hoc quod cujuslibet effectus est aliqua causa determinata ; posita autem causa, ponitur effectus de necessitate ; et sic, quum omnia de necessitate proveniant, non est aliquid fortuitum neque casuale.

Hanc autem rationem ipse Aristoteles solvit, *Metaphys.* VI, negando duas propositiones quibus hæc ratio utitur. — Quarum una est quod, posita causa quacumque, necesse sit ejus effectum poni ; hoc enim non oportet in omnibus causis, quia, aliqua causa licet sit per se et proprie

causa sufficiens alicujus effectus, potest tamen impediri, ex concursu alterius causæ, ut non sequatur effectus. — Alia propositio est quam negat, (dicens) quod non omne quod est quocumque modo habet causam per se, sed solum ea quæ sunt per se; quæ autem sunt per accidens non habent aliquam causam. Sic ergo, proposito aliquo effectu, dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur, quia poterat impediri ex alia causa concurrente per accidens; et, licet illam causam concurrentem habeat reducere in aliquam causam altiorem, tamen ipsum concursum qui impedit non est reducere in aliquam causam; et sic non potest dici quod impedimentum hujus effectus vel illius procedit ex aliquo cœlesti principio. Unde non oportet dicere quod effectus corporum cœlestium ex necessitate proveniant in istis inferioribus.

Hinc est quod Damascenus dicit quod corpora cœlestia non sunt causa generationis alicujus eorum quæ fiunt neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur, *De orthod. fide,* II, c. VII, quia scilicet non ex necessitate ex eis effectus proveniunt. Aristoteles etiam dicit, *De divinatione per somnum*, c. II, quod « eorum quæ in corporibus sunt signorum, etiam cœlestium, velut aquarum et ventorum, multa non eveniunt; si enim aliquis alius vehementior isto accidit motus a quo futuro signum factum est, non fit, sicut et multa consulta bene, quæ fieri expediebat, dissoluta sunt propter alias digniores inchoationes. » Ptolomæus etiam in *Quadripartito* dicit: « Rursus nec æstimare debemus quod superiora procedunt inevitabiliter, ut ea quæ divina dispositione contingunt et quæ nullatenus sunt vitanda, nec non quæ veraciter et ex necessitate proveniunt. » In *Centiloquio* etiam dicit: Hæc indicia quæ tibi trado sunt media inter necessarium et possibile. »

CAPUT LXXXVII

Quod motus cœlestis corporis non sunt causa electionum nostrarum ex virtute animæ moventis, ut quidam dicunt. (I, q. CXV, a. 4.)

Est tamen attendendum quod Avicenna, *Metaphys.* X, c. I, vult quod motus cœlestium corporum sint nostrarum electionum causæ, non quidem per occasionem tantum, sicut supra dictum est (c. LXXXV), sed per se. Ponit enim corpora cœlestia esse animata; unde oportet, quum motus cœlestis sit ab anima et sit motus corporis, quod, sicut inquantum est motus corporis habet virtutem transmutandi corpora, ita inquantum est ab anima habeat virtutem imprimendi in animas nostras; et sic motus cœlestis sit causa electionum nostrarum et voluntatum; ad quod etiam redire videtur positio Albumazar, in primo sui *Introductorii.* Hæc autem positio irrationalis est.

1. Omnem enim effectum qui est per instrumentum aliquod ab efficiente procedens, oportet esse proportionatum instrumento, sicut et agenti; non enim quolibet instrumento utimur ad quemlibet effectum ; unde illud non potest fieri per aliquod instrumentum ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti. Actio autem corporis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus et voluntatis, ut supra (c. LXXXIV et LXXXV) ostensum est, nisi forte per accidens, inquantum ex his immutatur corpus, sicut prædictum est (c. LXXXV). Impossibile est ergo quod anima cœlestis corporis, si sit animatum, in intellectum et voluntatem imprimat, mediante motu cœlestis corporis.

2. Præterea. Secundum positionem Avicennæ, *Compend. de anima*, c. x, et quorumdam philosophorum aliorum, Averrh., *De anima*, l. III, intellectus agens est quædam substantia separata, quæ quidem agit in animas nostras inquantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu. Hoc autem fit per abstractionem ab omnibus materialibus dispositionibus, ut patet ex his quæ dicta sunt (l. II, c. LXXVI et LXXIX). Quod igitur agit directe in animam non agit in eam per motum corporeum, sed magis per abstractionem ab omni corporeo. Anima igitur cœli, si sit animatum, non potest esse causa electionum nostrarum vel intelligentiarum per motum cœli.

Per easdem etiam rationes potest probari quod motus cœli non sit causa electionum nostrarum per virtutem substantiæ separatæ, si quis ponat cœlum non esse animatum, sed a substantia separata moveri.

CAPUT LXXXVIII

Quod substantiæ separatæ creatæ non possunt esse causa directe electionum et voluntatum nostrarum (I, q. CXV, a. IV; I-II, q. IX, a. IX.)

Non est autem æstimandum quod animæ cœlorum, si quæ sint, vel uæcumque aliæ substantiæ intellectuales separatæ creatæ possint directe voluntatem nobis immittere aut electionis nostræ causa esse.

1. Omnium enim creatorum actiones sub ordine divinæ Providentiæ continentur ; unde præter leges ipsius agere non possunt. Est utem Providentiæ lex ut unumquodque immediate a proxima sibi ausa moveatur. Causa igitur superior creata, tali ordine prætermisso, nec movere nec agere potest. Proximum autem motivum voluntatis est bonum intellectum, quod est suum objectum, et movetur ab ipso sicut visus a colore. Nulla igitur substantia creata potest overe voluntatem nisi mediante bono intellecto. Hoc autem est quantum manifestat ei aliquid esse bonum ad agendum; quod est rsuadere. Nulla igitur substantia creata potest agere in voluntatem esse causa electionis nostræ nisi per modum suadentis.

2. Adhuc. Sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quæ appetitus dicitur naturalis, ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quæ dicitur appetitus intellectualis. Inclinationes autem naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit. Ergo et voluntatem inclinare in aliquid non est nisi ejus qui est naturæ intellectualis causa. Hoc autem solius Dei est, sicut ex superioribus (l. II, c. xxi) patet. Ipse igitur solus voluntatem nostram in aliquid inclinare potest.

3. Amplius. « Violentum, ut dicitur in tertio *Ethicorum*, c. i, est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. » Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus; dico autem moveri ab extrinseco principio quod moveat per modum agentis et non per modum finis. Violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est igitur quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat. Nulla autem substantia creata conjungitur animæ intellectuali quantum ad sua interiora, nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari.

Hinc est quod dicitur : *Cor regis in manu Domini ; quocumque voluerit inclinabit illud*, Proverb. xxi, i ; et : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate*, Philipp., ii, 13.

CAPUT LXXXIX

Quod motus voluntatis causatur a Deo, et non solum a potentia voluntatis.

Quidam vero, non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præjudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud, sicut Origines exponit (Περὶ Ἀρχῶν, liv. III, c. i), liberum arbitrium defendens contra auctoritates prædictas. Et ex hoc processisse videtur opinio quorumdam, qui dicebant quod Providentia non est de his quæ subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus, sed Providentia refertur ad exteriores eventus ; non enim qui elegit aliquod consequi vel perficere, puta ædificare vel ditari, semper poterit ad hoc pervenire ; et sic eventus actionum nostrarum non subjacent libero arbitrio, sed Providentia disponuntur.

Quibus quidem auctoritatibus sacræ Scripturæ resistitur evidenter 1. Dicitur enim : *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine*

Isa., XXVI, 12; unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.

2. Præterea. Hoc ipsum quod Salomon dicit : *Quocumque voluerit, inclinabit illud*, Proverb., XXI, 1, ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.

3. Item. Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius, ut supra (c. LXVII et LXX) ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi inquantum agit in virtute Dei. Illud autem in cujus virtute agens agit est causa, non solum virtutis, sed etiam actus : quod in artifice apparet, in cujus virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis, non solum voluntatis, sed etiam volendi.

4. Amplius. Perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur, quæ est voluntas Dei.

5. Adhuc. Superius (c. LXVII et LXX) ostensum est quod Deus est causa omnis actionis et operatur in omni agente. Est igitur causa motuum voluntatis.

6. Item. Arguit Aristoteles in septimo *Ethicorum Eudemiorum*, c. XIV, per hunc modum : Hujus quod aliquis intelligat, consilietur, et eligat, et velit, oportet aliquid esse causam, quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam ; si autem est causa ejus aliud consilium et alia voluntas præcedens, quum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum ; hujusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione ; nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus ; est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum.

CAPUT XC

Quod electiones et voluntates humanæ subduntur divinæ Providentiæ. (I, q. XXII, a. II ad. 4um.)

Ex quo patet quod oportet etiam voluntates humanas et electiones divinæ Providentiæ subditas esse.

1. Omnia enim quæ Deus agit, ex ordine Providentiæ suæ agit. Quum igitur Ipse sit causa electionis et voluntatis nostræ, et electiones et voluntates nostræ divinæ Providentiæ subduntur.

2. Amplius. Omnia corporalia per spiritualia administrantur, sicut

superius (c. LXXVII) est ostensum. Spiritualia autemagunt in corporalia per voluntatem. Si igitur electiones et motus voluntatum intellectualium substantiarum ad Dei Providentiam non pertinent, sequitur quod etiam corporalia ipsius Providentiæ subtrahantur; et sic totaliter nulla erit Providentia.

3. Adhuc. Gubernatio Providentiæ ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat; in hoc enim præcipue consistit amor quod amans amato bonum velit. Quanto ergo Deus aliqua magis amat, tanto magis sub ejus Providentia cadunt. — Hoc autem et sacra Scriptura docet, dicens : *Custodit Dominus omnes diligentes se*, Psalm. CXLIV, 20, — et etiam Philosophus in decimo *Ethicorum*, c. IX, tradit, dicens quod Deus maxime curat de his qui diligunt intellectum, tanquam de suis amicis; ex quo etiam habetur quod maxime substantias intellectuales amat; sub ejus igitur Providentia cadunt earum voluntates et electiones.

Videntur autem quædam in doctrina sacra secundum prædictam sententiam sonare. Dicitur enim : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui*, Eccli., XV, 14; et infra: *Apposuit tibi aquam et ignem; ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei dabitur illi*, Ibid. XV, 17 et 18; et : *Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et, e converso, mortem et malum*, Deuter. XXX, 15.

Hæc autem verba ad hoc inducuntur ut homines esse liberi arbitrii ostendantur, non ut eorum electiones a divina Providentia subtrahantur. Et similiter, quod Gregorius Nyssenus dicit in libro quem de homine fecit : « Providentia est eorum quæ non sunt in nobis; non autem eorum quæ sunt in nobis; » et Damascenus, eum sequens, dicit, *De orthod. fide*, l. II, c. XXX, quod « ea quæ sunt in nobis Deus præcognoscit, sed non prædeterminat, » exponenda sunt ut intelligatur ea quæ sunt in nobis divinæ determinationi non esse subjecta quasi ab ea necessitatem accipientia.

CAPUT XCI

Quomodo res humanæ ad superiores causas reducantur.

Ex his ergo quæ supra ostensa sunt colligere possumus quomodo humana ad superiores reducuntur causas et non aguntur fortuito. Nam electiones et voluntates immediate a Deo disponuntur; cognitio vero humana, ad intellectum pertinens, a Deo, mediantibus Angelis, ordinatur; ea vero quæ ad corporalia pertinent, sive sint interiora, sive

exteriora in usum hominis venientia, a Deo, mediantibus Angelis et cœlestibus corporibus, dispensantur.

Hujus autem ratio generaliter una est. Nam oportet omne multiforme et mutabile et deficere potens reduci, sicut in principium, in aliquod uniforme et immutabile et deficere non valens.

Omnia autem quæ in nobis sunt inveniuntur esse multiplicia, variabilia et defectibilia.

Patet enim quod electiones nostræ multiplicitatem habent, quum in diversis et a diversis diversa eligantur; mutabiles etiam sunt, tum propter animi levitatem qui non est firmatus in fine ultimo, tum etiam propter mutationem rerum quæ nos extra circumstant; quod autem defectibiles sint, hominum peccata testantur. Divina autem voluntas uniformis est, quia unum volendo omnia alia vult; et immutabilis et indeficiens est, ut ostensum est (l. I, c. XXIII, LXXV et LXXVI). Oportet ergo omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam, quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est.

1. Similiter autem intelligentia nostra multiplicationem habet, quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus; est etiam mutabilis, quia ex uno in aliud discurrendo procedit, ex notis ad ignota proveniens; est etiam defectibilis, propter permixtionem phantasiæ et sensus, ut errores hominum ostendunt. Angelorum autem cognitio est uniformis quia ab ipso uno veritatis fonte, scilicet Deo, accipiunt veritatis cognitionem; est etiam immobilis, quia non discurrendo ab effectibus in causas, aut e converso, sed simplici intuitu, puram veritatem de rebus intuentur; est etiam indefectibilis, quum ipsas rerum naturas seu quidditates intueantur per seipsas, circa quas non potest intellectus errare, sicut nec sensus circa propria sensibilia; nos autem quidditates rerum ex accidentibus et effectibus cognoscimus. Oportet ergo quod nostra intellectualis cognitio reguletur per Angelorum cognitionem.

2. Rursus. De corporibus humanis et exterioribus quibus homines utuntur, manifestum est quod est in eis multiplicitas commixtionis et contrarietatis; et quod non semper eodem modo moventur, quia motus eorum non possunt esse continui; et quod defectibilia sunt per alterationem et corruptionem. Corpora autem cœlestia sunt uniformia, utpote simplicia, absque omni contrarietate exsistentia; motus etiam eorum sunt uniformes, continui et semper eodem modo se habentes; nec in eis potest esse corruptio vel alteratio. Unde necessarium est quod corpora nostra et alia quæ in usum nostrum veniunt, per motum cœlestium corporum regulentur.

CAPUT XCII

Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, et quomodo adjuvatur homo ex superioribus causis.

Ex his autem apparere potest quomodo aliquis possit dici bene fortunatus. Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere quando aliquod bonum accidit sibi præter intentionem; sicut quum aliquis fodiens in agro invenit thesaurum quem non quærebat. Contingit autem aliquem operantem præter intentionem operari propriam, non tamen præter intentionem alicujus superioris cui ipse subest; sicut, si dominus aliquis præcipiat alicui servo quod vadat ad aliquem locum quo ipse alium servum jam miserat, illo ignorante, inventio conservi est præter intentionem servi missi, non autem præter intentionem domini mittentis; et ideo, licet per comparationem ad hunc servum sit fortuitum et casuale, non tamen per comparationem ad dominum, sed est aliquid ordinatum. Quum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus cœlestibus, secundum intellectum vero sub Angelis, secundum voluntatem autem sub Deo, potest contingere aliquid præter intentionem hominis quod tamen est secundum ordinem cœlestium corporum vel dispositionem Angelorum vel etiam Dei. Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis, actio vero corporis cœlestis per modum disponentis, inquantum corporales cœlestium impressiones in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis, ex impressione cœlestium corporum et superiorum causarum, secundum prædictum modum, inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit, et quum ex hoc lumine intellectualium substantiarum illuminatur intellectus ejus ad eadem agenda, et ex divina operatione inclinante inclinatur ejus voluntas ad aliquid eligendum sibi utile, cujus rationem ignorat, dicitur esse bene fortunatus; et, e contrario, male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria ejus electio inclinatur, sicut de quodam dicitur: *Scribe virum istum sterilem, virum qui in diebus suis non prosperabitur*, Jerem., XXII, 30.

Sed in hoc est attendenda differentia. Nam impressiones corporum cœlestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones et ideo ex dispositione relicta ex corpore cœlesti in corpore nostro, dicitur aliquis non solum bene fortunatus aut male, sed etiam bene natus aut male; secundum quem modum Philosophus dicit *Magn. moral.* II, c. VIII, quod bene fortunatum esse est esse bene natum.

Rursus attendenda est circa hæc alia differentia. Nam operatio Angeli et corporis cœlestis est solum sicut disponens ad electiones, operatio autem Dei est sicut perficiens. Quum autem dispositio, quæ est ex corporis qualitate vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit id quod Angelus custodiens intendit neque illud ad quod corpus cœleste inclinat; semper tamen hoc homo eligit quod Deus operatur in ejus voluntate. Unde custodia Angelorum interdum cassatur, secundum illud : *Curavimus Babylonem, et non est sanata*, Jerem., LI, 9; et multo magis inclinatio cœlestium corporum ; divina vero Providentia semper est firma.

Est etiam et alia differentia consideranda. Nam, quum corpus cœleste non disponat ad electionem nisi inquantum imprimit in corpora nostra dispositiones ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem, omnis dispositio ad electionem quæ est ex corporibus cœlestibus est per modum alicujus passionis, sicut quum quis inducitur ad aliquid eligendum per odium vel amorem, vel iram, vel aliquid hujusmodi. Ab Angelo vero disponitur aliquis ad eligendum per modum intelligibilis considerationis, absque passione; quod quidem contingit dupliciter : — Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab Angelo ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri, non autem instruitur de ratione propter quam est bonum, quæ sumitur ex fine; et ideo homo quandoque æstimat quod aliquid sit bonum fieri; si tamen quæreretur quare, responderet se nescire; unde, quando perveniet in finem utilem, quem non præconsideravit, erit sibi fortuitum. — Quandoque vero per illuminationem Angeli instruitur etiam quod hoc sit bonum et de ratione quare est bonum, quæ dependet ex fine : et sic, quando pervenerit ad finem quem præconsideravit, non erit fortuitum.

Sciendum est etiam quod vis activa spiritualis naturæ, sicut est altior quam corporalis, ita est universalior; unde non ad omnia ad quæ se extendit humana electio se extendit dispositio cœlestis corporis. Rursus, virtus humanæ animæ vel etiam Angeli est particularis in comparatione ad virtutem divinam, quæ est universalis respectu omnium entium. Sic ergo aliquod bonum accidere potest homini, et præter propriam intentionem, et præter inclinationem cœlestium corporum, et præter Angelorum illuminationem, non autem præter divinam Providentiam, quæ est gubernativa sicut et factiva entis inquantum est ens; unde oportet quod omnia sub se contineat. Sic ergo aliquid fortuitum bonum vel malum potest contingere homini, et per comparationem ad ipsum, et per comparationem ad cœlestia corpora, et per comparationem ad Angelos, non autem per comparationem ad Deum.

Consequitur autem ex superioribus causis et aliud auxilium quan-

tum ad exitus suarum actionum. Quum enim homo et eligere habeat et prosequi quod eligit, in utroque a causis superioribus adjuvatur interdum et impeditur : secundum electionem quidem, ut dictum est, inquantum homo vel disponitur ad aliquid eligendum per cœlestia corpora, vel quasi illustratur per Angelorum custodiam, vel etiam inclinatur per operationem divinam; secundum exsecutionem vero, inquantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur et efficaciam ad implendum quod eligit; quæ quidem non solum a Deo et ab Angelis esse potest, sed etiam a corporibus cœlestibus, inquantum talis efficacia in corpore sita est.

Sed inter hæc duo auxilia est differentia duplex :

Prima quidem, quia ex auxilio primo adjuvatur homo, tam in his quæ virtuti hominis subduntur quam etiam in aliis; sed secundum auxilium ad illa tantum se extendit ad quæ virtus hominis valet. Unde primum auxilium est universalius.

Secunda differentia est quia secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quæ intendit; unde, quum fortuita sint præter intentionem, ex tali auxilio non potest dici homo, proprie loquendo, bene fortunatus, sicut potest dici ex primo.

Hoc autem commodum vel incommodum relatum quidem ad electionem hominis est fortuitum, relatum vero ad Deum rationem amittit fortuiti, non relatum ad corpus cœleste.

Per eamdem etiam rationem apparet quod homo non potest esse bene fortunatus universaliter ex virtute corporis cœlestis, sed solum quantum ad hoc vel illud. Dico autem universaliter, ut aliquis homo habeat in natura sua impressionem cœlestis corporis ut eligat semper et in pluribus aliqua quibus sint conjuncta per accidens aliqua commoda vel incommoda. Natura enim non ordinatur nisi ad unum; ea autem secundum quæ homini accidit bene vel male secundum fortunam non sunt reducibilia in aliquod unum, sed sunt indeterminata et infinita, ut Philosophus, *Physic.* II, c. v, dicit et ad sensum patet.

CAPUT XCIII

De fato; an sit, et quid sit? (I, q. CXVI, d. I.)

Ex his autem quæ præmissa sunt apparet quid sit de fato sentiendum.

Videntes enim homines multa in hoc mundo per accidens contingere, si causæ particulares considerentur, posuerunt :

Quidam quod nec etiam ab aliquibus superioribus causis ordinentur; et his videbatur fatum esse nihil omnino.

Quidam vero in aliquas ea altiores causas reducere sunt conati, ex

quibus tamen cum quadam dispositione ordinate procedant; et hi fatum posuerunt quasi ea quæ videntur a casu contingere sint ab aliqua causa effata sive prælocuta et præordinata ut essent.

Quidam vero in dispositionem divinæ Providentiæ omnia reducere voluerunt quæcumque in his inferioribus casu contingere videntur; unde omnia fato agi dixerunt, ordinationem quæ est in rebus ex divina Providentia fatum nominantes. Secundum hanc ergo acceptionem, negare fatum est Providentiam divinam negare.

Sed, quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio, nomine fati non est a fidelibus libere utendum, ne videamur illis assentire qui male de fato senserunt, omnia necessitati siderum subjicientes.

CAPUT XCIV

De certitudine divinæ Providentiæ.

Difficultas autem quædam ex præmissis suboritur.

Si enim omnia quæ hic inferius aguntur, etiam contingentia, Providentiæ divinæ subduntur, oportet, ut videtur, vel Providentiam non esse certam, vel omnia ex necessitate contingere.

1. Ostendit enim Philosophus, *Metaphys.*, VI, c. III, quod, si omnem effectum ponimus habere aliquam causam per se, et iterum quod, qualibet causa per se posita, nessarium sit effectum poni, sequeretur quod omnia futura ex necessitate eveniant. Vel ergo oportet dicere quod non omnes effectus divinæ Providentiæ subdantur, et sic divina Providentia non est de omnibus, quod prius (c. LXXV et LXXVI) fuit ostensum; vel quod non est necessarium quod, Providentia posita, effectus ejus ponatur, et sic Providentia non est certa; aut est necessarium quod omnia ex necessitate contingant.

2. Adhuc. Si divina Providentia est certa, oportet hanc conditionalem esse veram: Si Deus providit hoc, hoc erit. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium, quia est æternum. Ergo consequens est necessarium. Sequitur igitur, si divina Providentia est certa, quod omnia ex necessitate proveniant.

3. Item. Argumentatur sic Tullius, *De divinat.* l. II, c. VIII: Si omnia a Deo provisa sunt, certus est ordo causarum; si autem hoc verum est, omnia fato aguntur; quod si omnia fato aguntur, nihil est in nostra potestate; nullum est ergo voluntatis arbitrium. Sequitur ergo quod tollatur liberium arbitrium, si divina Providentia sit certa, et eodem modo sequitur quod omnes causæ contingentes tollantur.

Oportet autem, ad horum solutionem, aliqua repetere ex his quæ

supra posita sunt, ut manifestum fiat quod nihil divinam Providentiam effugit et quod ordo divinæ Providentiæ omnino immutari non potest, nec tamen oportet quod ea quæ ex Providentia divina proveniunt ex necessitate cuncta proveniant.

Primo namque considerandum est quod, quum Deus sit omnium existentium causa, rebus omnibus conferens esse, oportet quod suæ Providentiæ ordo omnes res complectatur; quibus enim esse largitus est oportet quod conservationem largiatur et perfectionem in ultimo fine conferat. In providendo igitur, suæ sapientiæ præmeditatione sempiterna omnia ordinat, quantumcumque minima videantur; quæcumque vero rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota, et ei obtemperando ministrant ad ordinem Providentiæ ab æterno, ut ita dicam, excogitatum explicandum in rebus. Si autem omnia quæ agere possunt necesse est ut in agendo ei ministrent, impossibile est quod aliquod agens divinæ Providentiæ exsecutionem impediat, sibi contrarium agendo. Neque etiam possibile est divinam Providentiam impediri per defectum alicujus agentis vel patientis, quum omnis virtus activa et passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata. Impossibile est etiam quod impediatur divinæ Providentiæ executio per providentis immutationem, quum Deus sit omnino immutabilis, ut supra ostensum est (l. I, c. xv). Relinquitur ergo quod divina provisio omnino cassari non potest.

Deinceps autem considerandum est quod omne agens intendit ad bonum et melius quod potest, ut supra (c. iii) ostensum est. Bonum autem et melius non eodem modo considerantur in toto et in partibus. Quodlibet igitur agens quod est pars universi intendit, inquantum potest, in suo esse et naturali dispositione persistere et suum stabilire effectum. Deus autem, qui est universi gubernator, intendit quod effectuum ejus hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter et secundum hoc diversas causas eis adaptat, his quidem necessarias, his autem contingentes. Cadit igitur sub ordine divinæ Providentiæ, non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario; et secundum hoc quædam eorum quæ divinæ Providentiæ subduntur sunt necessaria, quædam vero contingentia; non autem omnia necessaria.

1. Patet ergo quod, etsi divina Providentia sit per se causa hujus effectus futuri, est etiam præsentis et præteriti, magis autem ab æterno. Non tamen sequitur, ut prima ratio procedebat, quod effectus sit de necessitate futurus; est enim divina Providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat, et hoc cassari non potest.

2. Ex quo etiam patet quod hæc conditionalis est vera : Si Deus providit hoc futurum, hoc erit, sicut secunda ratio procedebat. Sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum; providit autem illud esse

futurum contingenter; sequitur ergo infaillibiliter quod erit contingenter, non necessario.

3. Illud autem quod Tullius objicit, secundum præmissa frivolum apparet. Quum enim divinæ Providentiæ non solum subdantur effectus sed etiam causæ et modi essendi, ut ex præmissis (c. LXXVII et seq.) patet, non sequitur quod, si omnia Dei Providentia aguntur, nihil sit in nobis; sic enim sunt a Deo provisa ut per nos libere fiant.

Ea vero quæ ad necessitatem provisorum a Deo possent assumi ex certitudine scientiæ supra (l. I, c. LXVII) soluta sunt, quum de Dei scientia ageretur.

CAPUT XCV

Quod immobilitas divinæ Providentiæ utilitatem orationis non excludit.

Considerare etiam oportet quod, sicut divinæ Providentiæ immobilitas necessitatem rebus provisis non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deum funditur ut æterna, Providentiæ dispositio immutetur; hoc enim impossibile est, sed ut aliquis illud quod desiderat assequatur a Deo.

1. Piis enim desideriis rationalis creaturæ conveniens est quod Deus assentiat, non tamquam desideria nostra moveant immobilem Deum, sed ex sua bonitate procedit ut convenienter desiderata perficiat.

2. Amplius. De ratione amicitiæ est quod amans velit impleri desiderium amati, inquantum vult ejus bonum et perfectionem; propter quod dicitur quod amicorum est idem velle. Ostensum est autem supra (l. I, c. LXXIV et LXXV) quod Deus suam creaturam amet, et tanto magis unamquamque quanto plus de bonitate participat, quæ est primum et principale amatum ab ipso. Vult igitur impleri desideria rationalis creaturæ, quæ perfectissime divinam bonitatem participat inter cæteras creaturas. Sua autem voluntas est perfectissima causa rerum; est enim causa rerum per suam voluntatem, ut supra (l. II, c. XXIII) ostensum est. Ad bonitatem igitur divinam pertinet ut impleat desideria rationalis creaturæ sibi per orationem proposita.

Hinc est quod dicitur : *Voluntatem timentium se faciet, et deprecationem eorum exaudiet, et salvos faciet eos*, Psalm. CXLIV, 19; et Dominus dicit : *Omnis qui petit accipit, et qui quærit invenit, et pulsanti aperietur*, Matth., VII, 8.

CAPUT XCVI

Quod petitiones orantium non semper admittuntur a Deo.

Non est autem inconveniens si quandoque petitiones orantium non admittantur a Deo.

1. Ea enim ratione ostensum est (c. xcv) quod Deus desideria rationalis creaturæ adimplet inquantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit quod id quod petitur non est verum bonum, sed apparens, simpliciter autem malum. Non est igitur talis oratio a Deo exaudibilis. Hinc est quod dicitur : *Petitis et non accipitis eo quod male petatis*, Jac., IV, 3.

2. Similiter autem, ex hoc quod Deus, ad desiderandum movet, ostensum est (c. xcv) conveniens esse quod desideria impleat. Mobile autem ad finem motus non perducitur a movente, nisi motus continuetur. Si igitur motus desiderii per orationis instantiam non continuetur, non est inconveniens si oratio effectum debitum non sortiatur. Hinc est quod Dominus dicit : *Quoniam oporteat semper orare, et non deficere*, Luc, XVIII, 1; et dicit Apostolus : *Sine intermissione orate*, I Thessal., V, 17.

4. Item. Ostensum est (c. xcv) quod, ratione amicitiæ, Deus vota piorum exaudit. Qui igitur a Dei amicitia declinat non est dignus ut ejus oratio exaudiatur. Hinc est quod dicitur : *Qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio ejus erit exsecrabilis*, Proverb., XXVIII, 9; et : *Quum multiplicaveritis orationem, non exaudiam ; manus enim vestræ sanguine plenæ sunt*, Isai., I, 15.

Ex hac autem radice procedit quod quandoque aliquis Dei amicus non exauditur, quando pro his rogat qui non sunt Dei amici, secundum illud : *Tu ergo noli orare pro populo hoc, nec assumas pro eis laudem et orationem, et non obsistas mihi ; quia non exaudiam te*, Jerem., VII, 16.

Contingit autem quandoque quod aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nocivum, vel contrarium ei magis expedire, ut medicus infirmanti quandoque denegat quod petit, considerans quod non expedit ei ad salutem corporis consequendam. Unde, quum ostensum sit (c. xcv) quod Deus, ex amore quem in creaturam rationalem habet, ejus desideria impleat per orationem sibi proposita, non est mirandum si quandoque eorum etiam quos præcipue diligit petitionem non implet, ut impleat quod petenti magis expedit ad salutem.

Patet igitur ex præmissis quod eorum quæ fiunt a Deo causa sunt orationes et pia desideria. Ostensum est autem supra (c. LXXVII) quod

divina Providentia causas alias non excludit, quin potius ordinat eas ad hoc quod ordo quem apud se statuit rebus imponatur; et sic causæ secundæ Providentiæ non repugnant, sed magis Providentiæ exsequuntur effectum. Sic ergo orationes apud Deum efficaces sunt, non tamen ordinem immutabilem divinæ Providentiæ solvunt, quia et hoc ipsum, quod tali petenti hoc concedatur, sub ordine divinæ Providentiæ cadit. Simile est ergo dicere non esse orandum ut aliquid consequamur a Deo, quia ordo suæ Providentiæ est immutabilis, ac si diceretur quod non esset ambulandum ut perveniamus ad locum, nec comedendum ut nutriamur; quæ omnia patet esse absurda.

Excluditur ergo ex præmissis duplex error circa orationem :

Quidam enim dixerunt nullum esse orationis fructum; quod quidem dicebant tam illi qui negabant divinam Providentiam omnino, sicut Epicurei, quam illi qui res humanas divinæ Providentiæ subtrahebant, sicut aliqui Peripateticorum, necnon et illi qui omnia quæ Providentiæ subsunt ex necessitate contingere arbitrabantur, sicut Stoici; ex his enim omnibus sequitur quod nullus sit orationis fructus, et per consequens quod omnis Deitatis cultus fiat in vanum; qui quidem error tangitur : *Dixistis : Vanus est qui servit Deo; et quod emolumentum, quia custodivimus præcepta ejus et quia ambulavimus tristes coram Domino exercituum ?* Malach., III, 14.

Quidam vero e contrario divinam dispositionem vertibilem orationibus esse dicebant, sicut Ægyptii dicebant quod fatum orationibus quibusdam et imaginibus, et subfumigationibus, et incantationibus vertebatur.

Hæc autem, si secundum superficiem intelligantur, ad inconveniens ducunt. Sequitur enim primo quod voluntas Dei sit mutabilis; item, quod aliquid ex tempore Deo adveniat; et ulterius, quod aliqua quæ temporaliter in creaturis sunt sint causa alicujus exsistentis in Deo; quæ sunt manifeste impossibilia, sicut ex superioribus patet.

Si quis autem diligenter consideret circa prædicta, inveniet quod omnis error qui in his accidit ex hoc provenit quod non consideratur differentia inter universalem ordinem et particularem. Quum enim omnes effectus ordinem ad invicem habeant, secundum quod in una causa conveniunt, oportet tanto communiorem ordinem esse quanto est universalior causa; unde ab universali causa, quæ Deus est, ordo proveniens necesse est quod omnia complectatur. Nihil igitur prohibet aliquem particularem ordinem vel per orationem vel per aliquem alium modum immutari; est enim extra illum ordinem aliquid quod possit ipsum immutare; propter quod non est mirum si Ægyptii, reducentes rerum humanarum ordinem in corpora cœlestia, posuerunt fatum ex stellis proveniens aliquibus orationibus et ritibus posse immutari; nam extra cœlestia corpora et supra ea est Deus, qui potest

cœlestium corporum impedire effectum qui in istis inferioribus ex illorum impressione secuturus erat. Sed extra ordinem complectentem omnia non potest poni aliquid per quod possit ordo ab universali causa dependens everti; propter quod Stoici, qui in Deum sicut in causam universalem omnium ordinis rerum reductionem considerabant, ponebant quod ordo institutus a Deo nulla ratione possit immutari. Sed in hoc iterum a consideratione universalis ordinis recedebant quod ponebant orationes ad nihil utiles esse, tamquam arbitrentur voluntates hominum et eorum desideria, ex quibus orationes procedunt, sub illo universali ordine non comprehendi; quum enim dicunt quod, sive orationes fiant, sive non, nihilominus idem effectus sequitur in rebus ex universali ordine eorum, manifeste ab illo universali ordine vota orantium sequestrant; si enim hæc sub illo ordine comprehendantur, sicut per alias causas ita et per hæc ex divina ordinatione aliqui effectus sequuntur. Idem ergo erit excludere orationis effectum et communium aliarum causarum. Quod si aliis causis immobilitas divini ordinis effectus non subtrahit, neque orationum efficaciam tollit.

Valent igitur orationes, non quasi ordinem æternæ dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine etiam ipsæ existentes. Nihil autem prohibet per orationum efficaciam aliquem particularem ordinem alicujus inferioris causæ immutari, Deo faciente, qui omnes supergreditur causas; unde sub nulla necessitate ordinis alicujus causæ continetur, sed, e converso, omnis necessitas ordinis inferioris causæ continetur sub ipso quasi ab eo institutus. Inquantum ergo per orationem immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto a Deo propter orationes piorum, dicitur Deus « converti » vel pœnitere, non quod æterna ejus dispositio mutetur, sed quia mutatur aliquis effectus.

CAPUT XCVII

Quomodo divinæ Providentiæ dispositio habeat rationem.

Ex his autem quæ præmissa sunt manifeste videri potest quod ea quæ sunt per divinam Providentiam dispensata sequuntur aliquam rationem.

Ostensum est enim (c. xci) quod Deus per suam Providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem, sicut in finem; non autem hoc modo quod aliquid divinæ bonitati per ea quæ fiunt accrescat, sed ut similitudo suæ bonitatis, inquantum possibile est, imprimatur in rebus. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinæ bonitatis deficere necesse est, ad hoc ut perfectius divinæ bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod

perfecte ab uno aliquo representari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repræsentaretur ; nam et homo quum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suæ mentis conceptionem. Et in hoc etiam divinæ perfectionis eminentia considerari potest quod perfecta bonitas, quæ in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum et per plura. Res autem per hoc diversæ sunt quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis formarum in rebus.

Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis in rebus. Quum enim forma sit secundum quam res habet esse, res autem quælibet, secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex (l. I, c. XXII), necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus ; unde convenienter Aristoteles, *Physic.* I, c. IX, de forma loquens, dicit quod « est divinum quoddam et appetibile. » Similitudo autem, ad unum simplex considerata, diversificari non potest, nisi secundum quod magis et minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est ; unde in formis differentia esse non potest nisi per hoc quod una perfectior exsistit quam alia : propter quod Aristoteles, *Metaphys.* VIII, c. III, diffinitiones, per quas naturæ rerum et formæ signantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis ; ut ex hoc detur intelligi quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. — Et hoc evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri ; nam supra inanimata corpora inveniet plantas, et super has irrationabilia animalia, et super hæc intellectuales substantias ; et in singulis horum inveniet diversitatem, secundum quod quædam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quæ sunt suprema inferioris generis videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis ; unde et Dionysius, *De divin. nomin.* c. VII, ait quod « divina Sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. » Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia æqualia, sed sit ordo in rebus et gradus.

Ex diversitate autem formarum, secundum quas rerum species diversificantur, sequitur et operationum differentia ; quum enim unumquodque agat secundum quod est actu ; quæ enim sunt in potentia, secundum quod hujusmodi, inveniuntur actionis expertia, — est autem unumquodque ens actu per formam, — oportet quod operatio rei sequatur formam ipsius. Oportet ergo quod, si sint diversæ formæ, habeant

diversas operationes. Quia vero per propriam actionem res quælibet ad proprium finem pertingit, necesse est et proprios fines diversificari in rebus, quamvis sit finis ultimus omnibus communis.

Sequitur etiam ex diversitate formarum diversa habitudo materiæ ad res. Quum enim formæ diversæ sint secundum quod quædam sunt aliis perfectiores, sunt inter eas aliquæ in tantum perfectæ quod sunt per se subsistentes et perfectæ, ad nihil indigentes materiæ fulcimento; quædam vero per se perfecte subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt, ut sic illud quod subsistit non sit forma tantum nec materia tantum, quæ per se non est ens actu, sed compositum ex utroque. Non autem possent materia et forma ad aliquid unum constituendum convenire, nisi esset aliqua proportio inter ea. Si autem proportionata oportet ea esse, necesse est quod diversis formis diversæ materiæ respondeant. Unde fit ut quædam formæ requirant materiam simplicem, quædam vero materiam compositam; et, secundum diversas formas, diversam partium compositionem oportet esse congruentem ad speciem formæ et operationem ipsius.

Ex diversa autem habitudine ad materiam sequitur diversitas agentium et patientium. Quum enim agat unumquodque ratione formæ, patiatur vero et moveatur ratione materiæ, oportet quod illa quorum formæ sunt perfectiores et minus materiales agant in illa quæ sunt magis materialia et quorum formæ sunt imperfectiores.

Ex diversitate autem formarum et materiarum et agentium sequitur diversitas proprietatum et accidentium. Quum enim substantia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet quod ex diversis principiis substantialibus diversa accidentia propria consequantur.

Rursus, quum ex diversis agentibus sint diversæ impressiones in patientibus, oportet quod, secundum diversa agentia, diversa sint accidentia quæ ab agentibus imprimuntur.

Patet ergo ex dictis quod, quum per divinam essentiam rebus creatis diversa accidentia et passiones et collocationes distribuantur, non hoc absque ratione accidit.

Hinc est quod sacra Scriptura rerum productionem et gubernationem sapientiæ et prudentiæ divinæ attribuit; dicitur enim : *Dominus sapientia fundavit terram; stabilivit cœlos prudentia. Sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rore concrescunt*, Proverb., III, 19 et 29; et dicitur de Dei sapientia quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, Sap., VIII, 1; et dicitur: *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*, Domine, Ibid., XI, 21; ut, per mensuram, quantitatem sive modum aut gradum perfectionis uniuscujusque rei intelligamus; per numerum vero, diversitatem et pulchritudinem specierum consequentem ex diversis perfectionis gradibus; per pondus vero, inclinationes diversas ad proprios fines et operationes, et

ad propria agentia et patientia et accidentia, quæ sequuntur distinctionem specierum.

In prædicto autem ordine, secundum quem ratio divinæ Providentiæ attenditur, primum esse diximus divinam bonitatem, quasi ultimum finem, qui est primum principium in agendis; dehinc vero, rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis et materiis et agentibus et patientibus et actionibus et accidentibus esse. Sicut ergo prima ratio divinæ Providentiæ simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas, ad cujus conservationem et constitutionem omnia alia ordinari videntur. Et secundum hoc videtur esse rationabiliter a Boetio dictum, in principio suæ *Arithmeticæ,* c. II, quod « omnia quæcumque a primæva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione esse formata. »

Est autem considerandum quod operativa ratio et speculativa partim quidem conveniunt et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod, sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio et per media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio operativa incipit ab aliquo principio et per aliqua media devenit ad operationem vel operatum quod intenditur. Principium autem in speculativis est forma et « quod quid est; » in operativis vero, finis, quod quandoque est forma, quandoque aliquid aliud. Principium etiam in speculativis semper oportet esse necessarium; in operativis autem, quandoque quidem est necessarium, quandoque autem non; necessarium enim est hominem velle felicitatem ut finem, non necessarium autem velle domus ædificationem. Similiter, in demonstrativis, semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur; non autem in operativis semper, sed tunc solum quando ad finem nonnisi per hanc viam perveniri potest; sicut necessarium est volenti ædificare domum quod quærat ligna; sed quod quærat abiegna ligna, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus ædificandæ. — Sic igitur quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est; sed ex hoc non necessario sequitur quod per creaturas repræsentetur, quum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturæ in esse producantur, etsi ex ratione divinæ bonitatis originem habeant, tamen ex simplici Dei voluntate dependet. Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit quod sint creaturæ diversæ; non autem ex necessitate sequitur quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram aut secundum hunc vel illum numerum rerum. Supposito autem ex divina voluntate quod hunc numerum in rebus statuere velit et hanc unicuique rei perfectionis mensuram, ex hoc rationem accipit quod habeat formam talem et materiam talem. Et similiter in omnibus patet.

Manifestum igitur fit quod divina Providentia secundum rationem quamdam res dispensat; et tamen hæc ratio sumitur ex suppositione voluntatis divinæ.

Sic igitur per præmissa duplex error excluditur : eorum scilicet qui credunt quod omnia simplicem voluntatem sequantur absque ratione, qui est error loquentium in lege Saracenorum, ut Rabbi Moyses dicit, secundum quos nulla differentia est quod ignis calefaciat et infrigidet, nisi quia Deus ita vult; excluditur etiam error eorum qui dicunt causarum ordinem ex divina Providentia secundum modum necessitatis provenire. Quorum utrumque patet esse falsum ex dictis.

Sunt autem quædam verba sacræ Scripturæ quæ videntur omnia simplici voluntati Dei attribuere; quæ non dicuntur ad hoc ut ratio tollatur a Providentiæ dispensatione, sed ut omnium primum principium Dei voluntas ostendatur, sicut jam dictum est; sicut illud : *Omnia quæcumque voluit, Dominus facit*, Psalm. cxxxiv, 6 ; et : *Quis dicere ei potest : Cur ita facis?* Job, ix, 12, et : *Voluntati enim ejus quis resistit?* Rom., ix, 19. Et Augustinus dicit : « Nonnisi Dei voluntas causa prima sanitatis et ægritudinis, præmiorum atque pœnarum, gratiarum atque retributionum, » *De Trinit.*, l. III, c. 4. Sic ergo, quum quæritur « propter quid » de aliquo effectu naturali, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa, dum tamen sicut in primam causam reducamus omnia in voluntatem divinam; sicut si quæratur quare lignum est calefactum ad præsentiam ignis, dicitur quod calefactio est naturalis actio ignis; hoc autem, quia calor est proprium accidens ejus; hoc autem consequitur propriam formam ejus; et sic inde quousque perveniatur ad divinam voluntatem. Unde, si quis respondet quærenti quare lignum calefactum est : quia Deus voluit, convenienter quidem respondet, si intendit reducere quæstionem in primam causam; inconvenienter vero, si intendit omnes alias excludere causas.

CAPUT XCVIII

Quomodo Deus possit aut non possit facere præter ordinem suæ Providentiæ.

Ex præmissis autem accipi potest duplicis ordinis consideratio: quorum unus quidem dependet ex prima omnium causa, unde et omnia complectitur; alius particularis, qui ex aliqua causa creata dependet et continet illa quæ causæ illi subduntur; et hic quidem multiplex est, secundum diversitatem causarum quæ inter creaturas inveniuntur, unus tamen eorum sub altero continetur, sicut et causarum una sub

altera existit. Unde oportet quod omnes particulares ordines sub illo universali ordine contineantur et ab illo descendant, quæ inveniuntur in rebus, secundum quod a prima causa dependent. Hujusmodi exemplum in politicis considerari potest; nam omnes domestici unius patrisfamilias ordinem quemdam ad invicem habent, secundum quod ei subduntur; rursus autem, tam ipse paterfamilias, quam omnes alii qui sunt suæ civitatis, ordinem quemdam ad invicem habent et ad principem civitatis, qui iterum cum omnibus qui sunt in regno aliquem ordinem habent ad regem.

Ordinem autem universalem, secundum quem omnia ex divina Providentia ordinantur, possumus considerare dupliciter, scilicet quantum ad res quæ subduntur ordini et quantum ad ordinis rationem quæ ex principio ordinis dependet. Ostensum est autem (l. II, c. XXIII) quod res ipsæ quæ a Deo sub ordine ponuntur proveniunt ab ipso, non sicut ab agente per necessitatem naturæ vel cujuscumque alterius, sed ex simplici voluntate, maxime quantum ad primam rerum institutionem. Relinquitur ergo quod, præter ea quæ sub ordine divinæ Providentiæ cadunt, Deus aliqua facere potest; non autem est ejus virtus ad has vel illas res obligata. — Si autem consideremus prædictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, sic præter ordinem illum Deus facere non potest. Ordo enim ille procedit, ut dictum est (c. XCVII), ex scientia et voluntate Dei omnia ordinante in suam bonitatem, sicut in finem. Non est autem possibile quod Deus aliquid faciat quod non sit ab eo volitum, quum creaturæ ab ipso non procedant naturaliter, sed per voluntatem, ut ostensum est (l. II, c. XXIII). Neque etiam est possibile ab eo aliquid fieri quod ejus scientia non comprehendatur, quum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto. Neque iterum est possibile quod in creaturis aliquid faciat quod in suam bonitatem non sit ordinatum, sicut in finem, quum sua bonitas sit proprium objectum voluntatis Ipsius. Similiter autem, quum Deus sit omnino immutabilis, impossibile est quod aliquid velit quod prius noluerit, aut aliquid de novo incipiat scire vel in suam ordinet bonitatem. Nihil igitur Deus facere potest quin sub ordine suæ Providentiæ cadat, sicut non potest aliquid facere quod ejus operationi non subdatur; potest tamen alia facere quam ea quæ subduntur ejus Providentiæ vel operationi, si absolute consideretur ejus potestas, sed nec potest facere aliqua quæ sub ordine Providentiæ ipsius ab æterno non fuerunt, eo quod mutabilis esse non potest.

Hanc autem distinctionem quidam non considerantes in diversos errores inciderunt. Quidam enim immobilitatem divini ordinis ad res ipsas quæ ordini subduntur extendere conati sunt, dicentes quod omnia necesse est esse sicut sunt, in tantum quod quidam dixerunt quod Deus non potest alia facere quam quæ facit; contra quod est

quod habetur : *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum?* Matth.,xxvi, 52. Quidam autem, e converso, mutabilitatem rerum quæ divinæ Providentiæ subjiciuntur in mutabilitatem divinæ Providentiæ transtulerunt, de eo carnaliter sentientes quod Deus ad modum carnalis hominis sit in sua voluntate mutabilis; contra quod dicitur : *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; nec ut filius hominis, ut mutetur*, Num.,xxiii, 19.— Alii vero contingentiam divinæ Providentiæ subtraxerunt, contra quos dicitur : *Quis est iste qui dixit ut fieret* aliquid, *Domino non jubente?* Jerem., Thren., iii, 37.

CAPUT XCIX

Quod Deus potest operari præter ordinem rebus inditum producendo effectus absque causis proximis.

Restat autem ostendere quod præter ordinem ab ipso rebus inditum Deus agere possit.

1. Est enim ordo divinitus institutus ut inferiora per superiora moveantur a Deo ut supra (c. lxxvii-lxxxii) dictum est. Potest autem Deus præter hunc ordinem facere ut scilicet ipse effectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente. In hoc enim differt agens secundum necessitatem naturæ ab agente secundum voluntatem, quia ab agente secundum necessitatem naturæ effectus non potest sequi nisi secundum modum virtutis activæ; unde agens quod est maximæ virtutis non potest immediate producere effectum aliquem parvum, sed producit effectum suæ virtuti proportionatum; in quo tamen invenitur quandoque minor virtus quam in causa; et sic per multa media tendens a causa suprema provenit aliquis parvus effectus. In agente autem per voluntatem non est sic; nam agens per voluntatem statim sine medio potest producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem; artifex enim perfectissimus potest facere opus quale faciat artifex imperfectus. Deus autem operatur per voluntatem, et non per necessitatem naturæ, ut supra (l. II, c. xxiii) ostensum est. Igitur minores effectus, qui fiunt per causas inferiores potest facere immediate absque secundis causis.

2. Amplius. Quum accidentia consequantur principia substantialia rei, oportet quod ille, qui immediate substantiam rei producit, possit immediate circa ipsam rem operari quæcumque ad substantiam ejus consequuntur; generans enim, quod dat formam, dat omnes proprietates et motus consequentes. Ostensum est autem supra (l. II, c. xxi) quod Deus, in prima rerum institutione, omnes res per creationem im-

mediate produxit in esse. Potest igitur immediate unamquamque rem producere sive movere ad aliquem effectum absque mediis causis.

Si autem quis dicat quod, quum ordinem istum rebus Deus indiderit, non potest esse absque mutatione ipsius ut præter ordinem ab ipso institutum operetur in rebus, effectus absque propriis causis producendo, ex ipsa rerum natura refelli potest.

Ordo enim inditus rebus a Deo secundum id est quod in rebus frequenter accidere solet, non autem ubique, vel secundum id quod est semper; multa enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo ut frequenter, non autem ut semper; nam quandoque, licet ut in paucioribus, aliter accidit, vel propter defectum virtutis agentis vel propter materiæ indispositionem vel propter aliquid fortius agens, sicut quum natura in homine generat digitum sextum. Non tamen propter hoc deficit aut mutatur Providentiæ ordo; nam et hoc ipsum quod naturalis ordo institutus secundum ea quæ sunt frequenter quandoque deficiat, Providentiæ subest divinæ. Si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter ad id quod est raro, absque mutatione Providentiæ divinæ, multo magis divina virtus quandoque aliquid facere potest, sine Providentiæ suæ præjudicio, præter ordinem naturalibus inditum rebus a Deo. Hoc enim ipsum ad suæ virtutis manifestationem facit interdum; nullo enim modo melius manifestari potest quod tota natura divinæ subjecta est voluntati quam ex hoc quod quandoque Ipse præter ordinem naturæ aliquid operatur; ex hoc enim apparet quod ordo rerum processit a Deo, non per necessitatem naturæ, sed per liberam voluntatem.

Nec debet hæc ratio frivola reputari, quod Deus aliquid facit in natura ad hoc quod Deus se mentibus hominum manifestet, quum supra (c. XVII) ostensum sit quod omnes creaturæ corporales ad naturam intellectualem ordinantur quodammodo sicut in finem. Ipsius autem intellectualis naturæ finis est divina cognitio, ut in superioribus est ostensum (c. XXV). Non est ergo mirum si, ad cognitionem de Deo intellectuali naturæ præbendam, sit aliqua mutatio in natura corporali.

CAPUT C

Quod ea quæ Deus præter naturæ ordinem facit non sunt contra naturam.

Considerandum tamen videtur quod, licet Deus interdum præter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam.

1. Quum enim Deus sit actus purus, omnia vero alia habeant aliquid de potentia admixtum, oportet quod Deus comparetur ad omnia sicut movens ad motum et activum ad id quod est in potentia. Quod autem est in potentia, secundum ordinem naturalem, respectu alicujus agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo non est contra naturam simpliciter, etsi sit aliquando contrarium particulari formæ quæ corrumpitur per actionem hujusmodi; quum enim generatur ignis et corrumpitur aer igne agente, est generatio et corruptio naturalis. Quidquid igitur a Deo fit in rebus creatis non est contra naturam, etsi videatur esse contra ordinem proprium alicujus naturæ.

2. Item. Prima mensura essentiæ et naturæ cujuslibet rei est Deus, sicut primum ens, quod est omnibus causa essendi. Quum autem per mensuram de unaquaque re sumatur judicium, oportet hoc naturale dici unicuique rei per quod conformatur suæ mensuræ. Hoc igitur erit naturale unicuique rei quod a Deo ei inditum est; ergo etsi adhuc eidem rei a Deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam.

CAPUT CI

De miraculis. (I, q. cv, a. viii.)

Hæc autem quæ præter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus fiunt « miracula » dici solent; admiramur enim aliquid, quum, effectum videntes, causam ignoramus. Et, quia causa una et eadem a quibusdam interdum est cognita et a quibusdam incognita, inde contingit quod videntium simul aliquem effectum aliqui mirantur et aliqui non mirantur; astrologus enim non miratur, videns eclipsim solis, quia cognoscit causam; ignarus autem hujus scientiæ necesse habet admirari, causam ignorans. Sic igitur est aliquid mirum quoad hunc, non autem quantum ad illum. Illud ergo simpliciter mirum est quod habet causam simpliciter occultam; et hoc sonat nomen « miraculi », ut scilicet sit de se admiratione plenum, non quoad hunc vel quoad illum tantum. Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus. Probatum est enim supra (c. xvii) quod ejus essentiam nullus homo in statu hujus vitæ intellectu capere potest. Illa igitur simpliciter miracula dicenda sunt quæ divinitus fiunt præter ordinem communiter servatum in rebus.

Horum autem miraculorum diversi sunt gradus et ordines.

Nam summum gradum inter miracula tenent in quibus aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest, sicut quod duo corpora sint simul, et quod sol retrocedat aut stet, quod mare divisum transe-

untibus iter præbeat. Et inter hæc etiam ordo attenditur; nam quanto majora sunt illa quæ Deus operatur et quanto magis sunt remota a facultate naturæ, tanto miraculum majus est; sicut majus est miraculum quod sol retrocedat quam quod mare dividatur.

Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem Opus enim naturæ est quod aliquod animal vivat, videat et ambulet; sed quod post mortem vivat, post cæcitatem videat, post debilitatem claudus ambulet, hoc natura facere non potest, sed Deus interdum miraculose operatur. Inter hæc etiam miracula gradus attenditur secundum quod id quod fit magis est a facultate naturæ remotum.

Tertius autem gradus miraculorum est quum Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturæ, tamen absque naturæ principiis operantibus; sicut quum aliquis a febre curabili per naturam virtute divina curatur, et quum pluit sine operatione principiorum naturæ.

CAPUT CII

Quod solus Deus potest miracula facere. (I, q. cx, a. iv.)

Ex præmissis autem ostendi potest quod solus Deus potest facere miracula.

1. Quod enim est sub ordine totaliter constitutum non potest præter ordinem illum operari. Omnis autem creatura est constituta sub ordine quem Deus in rebus statuit. Nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari; quod est miracula facere.

2. Item. Quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem determinatur, non est miraculum, licet posset esse mirum alicui qui illam virtutem non comprehendit; sicut mirum videtur ignaris quod magnes trahit ferrum vel quod aliquis parvus piscis sit retinens navem. Omnis autem creaturæ potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum vel ad aliquos. Quidquid ergo virtute cujuscumque creaturæ fiat, non potest dici miraculum proprie, etsi sit mirum creaturæ virtutem illius non comprehendenti; quod autem fit a virtute divina quæ, quum sit infinita, de se incomprehensibilis est, vere miraculum est.

3. Amplius. Omnis creatura in sua actione requirit subjectum aliquod in quod agat; solius autem Dei est ex nihilo aliquid facere, ut supra ostensum est (l. II, c. xxi). Nihil autem quod requirit in sua actione subjectum potest agere nisi illa ad quæ subjectum est in potentia; hoc enim agens in subjectum aliquod operatur ut educat illud de potentia in actum. Nulla igitur creatura, sicut nec creare potest,

ita nec agere potest in aliqua re nisi quod est in potentia illius rei. Fiunt autem multa miracula divinitus, dum in re aliqua fit divina virtute quod non est in potentia illius rei; sicut quod mortuus reviviscat, et quod sol retrocedat, et quod duo corpora sint simul. Hæc igitur miracula nulla virtute creata fieri possunt.

4. Amplius. Ejusdem rationis esse videtur quod aliquid operetur ex subjecto, et quod operetur id ad quod est in potentia subjectum, et quod ordinate operetur per determinata media; nam subjectum non fit in potentia propinqua ad ultimum, nisi quum fuerit actu in medio; sicut cibus non est statim in potentia caro, sed quum fuerit conversus in sanguinem. Omnis autem creatura necesse habet uti subjecto ad hoc quod aliquid faciat; nec potest facere nisi ad quod subjectum est in potentia, ut ostensum est (l. II, c. xxi). Ergo non potest facere aliquid, nisi subjectum reducat in actum per determinata media. Miracula igitur, quæ sunt ex hoc quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest, virtute creaturæ fieri non possunt.

5. Adhuc. Inter species motus ordo quidam naturalis attenditur; nam primus motuum est motus localis, unde et causa aliorum exsistit; primum enim, in quolibet genere, causa invenitur eorum quæ in illo genere consequuntur. Omnis autem effectus qui in his inferioribus producitur, per aliquam generationem vel alterationem necesse est ut producatur. Oportet igitur quod, per aliquid localiter motum, hoc proveniat, si fiat ab aliquo agente incorporali, quod proprie localiter moveri non possit. Effectus autem qui fiunt a substantiis incorporeis, per corporea instrumenta, non sunt miraculosi, corpora enim non operantur nisi naturaliter. Non igitur substantiæ incorporeæ creatæ possunt aliqua miracula facere propria virtute, et multo minus substantiæ corporeæ, quarum omnis actio naturalis est. Solius igitur Dei est miracula facere; ipse enim est superior ordine quo universa continentur, sicut a cujus providentia totus hic ordo fluit; ejus etiam virtus, quum sit omnino infinita, non determinatur ad aliquem specialem effectum, neque ad hoc quod effectus illius producatur aliquo determinato modo vel ordine.

Hinc est quod dicitur de Deo : *Qui facit mirabilia magna solus*, Psalm. cxxxv, 4.

CAPUT CIII

Quod substantiæ spirituales aliqua miracula operantur, quæ tamen non sunt vere miracula. (I, q. cx, a. iv.)

Fuit autem positio Avicennæ, *De anima*, l. VI, c. ii et l. VIII, c. ult., quod substantiis separatis multo magis obedit materia ad produ-

ctionem alicujus effectus quam contrariis agentibus in natura; unde ponit quod ad apprehensionem prædictarum substantiarum sequitur interdum effectus aliquis in istis inferioribus, vel pluviarum, vel sanitatis alicujus infirmi, absque aliquo corporeo agente medio. Cujus quidem signum ab anima nostra accepit, quæ quum fuerit fortis in sua imaginatione, ad solam apprehensionem immutatur corpus; sicut quum quis ambulans super trabem in alto positam cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore; non autem caderet, si esset trabes illa posita super terram, unde casum timere non posset. Manifestum est autem quod ad solam apprehensionem animæ calescit corpus, sicut accidit in concupiscentibus vel iratis; aut etiam infrigidatur, sicut accidit in timentibus. Quandoque etiam immutatur ex forti apprehensione ad aliquam ægritudinem, puta febrem vel etiam lepram. Et per hunc modum dicit quod, si anima sit pura, non subjecta corporalibus passionibus et fortis in sua apprehensione, obedit apprehensioni ejus, non solum corpus proprium, sed corpora etiam exteriora; adeo ut ad ejus apprehensionem sanetur aliquis infirmus, vel aliquid aliud hujusmodi. Unde vult quod multo amplius ad apprehensionem substantiarum separatarum, quas ponit animas vel motores orbium, sequantur aliqui effectus in istis inferioribus absque actione alicujus corporalis agentis.

Hæc autem positio satis consona est aliis suis positionibus. Ponit enim quod omnes formæ substantiales effluant in hæc inferiora a substantia separata, et quod corporalia agentia non sunt nisi disponentia materiam ad suscipiendam impressionem agentis separati; quod quidem non est verum, secundum Aristotelis doctrinam, qui probat, *Metaphys.* VII, c. VIII, quod formæ quæ sunt in materia non sunt a formis separatis, sed a formis quæ sunt in materia; sic enim invenitur similitudo inter faciens et factum. Exemplum etiam quod sumitur de impressione animæ in corpus non multum adjuvat ejus intentionem. Non enim ex apprehensione sequitur aliqua immutatio corporis, nisi apprehensioni adjuncta fuerit affectio aliqua, ut gaudii vel timoris vel concupiscentiæ aut alterius passionis; hujusmodi autem passiones accidunt cum aliquo determinato motu cordis, ex quo sequitur ulterius immutatio totius corporis, vel secundum motum localem, vel secundum alterationem aliquam; unde adhuc remanet quod apprehensio spiritualis non alterat corpus, nisi mediante motu locali.

Substantia igitur spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporalem, quasi materia ad hoc sibi obediente ut exeat in actum alicujus formæ, nisi per motum localem alicujus corporis. Est enim hoc in virtute substantiæ spiritualis creatæ ut corpus obediat sibi ad motum localem; movendo autem localiter aliquod corpus, adhibere potest aliqua natu-

raliter activa ad effectus aliquos producendos, sicut etiam ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. Hoc autem non est miraculosum proprie loquendo. Unde relinquitur quod substantiæ spirituales creatæ non faciunt miracula, propria virtute. Dico autem « propria virtute, » quia nihil prohibet hujusmodi substantias spirituales, inquantum agunt virtute divina, miracula facere; quod etiam ex hoc videtur quod unus ordo Angelorum specialiter deputatur, ut Gregorius dicit, *Homil.*, XXXIV, *in Evang.*, ad miracula facienda, qui etiam dicit, *Dial.* l. II, c. XXXI, quod quidam sancti interdum miracula faciunt ex potestate, non solum ex intercessione.

Considerandum tamen est quod, quum res aliquas naturales vel Angeli vel dæmones adhibent ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam, sicut medicus utitur ut instrumentis aliquibus herbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solum suæ virtuti correspondens effectus, sed etiam aliquid ultra propriam virtutem, inquantum agit in virtute principalis agentis; serra enim et securis non possunt « facere » lectum, nisi inquantum agunt ut motæ ab arte et ad talem effectum; nec calor naturalis posset carnem generare, nisi virtute animæ vegetabilis, quæ utitur ipso quasi quodam instrumento. Conveniens est igitur quod ex ipsis rebus naturalibus proveniant aliqui altiores effectus, ex hoc quod spirituales substantiæ eis utuntur quasi instrumentis quibusdam. Sic ergo, licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proveniunt, mirabiles tamen redduntur nobis dupliciter : uno modo, ex hoc quod per spirituales substantias tales causæ, modo nobis inconsueto, ad proprios effectus apponuntur; unde ingeniosorum artificum opera mira redduntur, quum ab aliis non percipitur qualiter operantur; alio modo, ex hoc quod causæ naturales, appositæ ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum; et hoc magis accedit ad rationem miraculi.

CAPUT CIV

Quod opera magorum non sunt solum ex impressione cœlestium corporum.

Fuerunt autem quidam dicentes quod hujusmodi opera nobis mirabilia quæ per artes magicas fiunt non ab aliquibus spiritualibus fiunt substantiis, sed ex virtute cœlestium corporum; cujus signum videtur quod ab exercentibus hujusmodi opera stellarum certus situs consideratur; adhibentur etiam quædam herbarum et aliarum corporalium

rerum auxilia, quasi ad præparandum inferiorem materiam ad suscipiendam influentiam virtutis cœlestis. Hoc autem expresse adversatur apparentibus.

1. Quum enim non sit possibile ex aliquibus corporeis principiis intellectum causari, ut supra (c. LXXXIV) probatum est, impossibile est quod effectus qui sunt proprii intellectualis naturæ ex virtute cœlestis corporis causentur. In hujusmodi autem operationibus magorum apparent quædam quæ sunt propria rationalis creaturæ opera; redduntur enim responsa de furtis sublatis et de aliis hujusmodi; quod non posset fieri, nisi per intellectum. Non igitur est verum omnes hujusmodi effectus sola virtute cœlestium corporum causari.

2. Præterea. Ipsa loquela proprius actus est rationalis naturæ. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in prædictis operantibus et ratiocinantes de diversis. Non est igitur possibile quod hujusmodi fiant sola virtute cœlestium corporum.

Si quis autem dicat quod hujusmodi apparentiæ non sunt secundum sensum exteriorem, sed secundum imaginationem tantum, hoc quidem primo non videtur verum.

Non enim alicui apparent formæ imaginatæ quasi res veræ, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus; quia non potest esse quod similitudinibus attendatur tamquam rebus, nisi ligato naturali judicio sensus. Hujusmodi autem collocutiones et apparitiones fiunt ad homines qui utuntur libere sensibus exterioribus. Non est igitur possibile quod hujusmodi visa vel audita sint secundum imaginationem tantum.

Oportet ergo quod vel illi apparentes et colloquentes non videantur secundum imaginationem tantum, vel saltem quod hoc fiat, virtute alicujus intellectus superioris quod homo per hujusmodi imaginationes in cognitionem talium adducatur, et non fiat hoc solum virtute cœlestium corporum.

3. Amplius. Cuicumque virtute cœlestium corporum confertur quod posterius est, confertur et ei quod prius est. Moveri autem per se consequitur ad habere animam; animatorum enim proprium est quod moveant seipsa. Impossibile est igitur fieri virtute cœlestium corporum quod aliquid inanimatum per se moveatur. Fieri autem hoc per magicas artes dicitur quod aliqua statua per se moveatur aut vocem emittat. Non est igitur possibile quod effectus magicarum artium fiat virtute cœlesti.

Non videtur autem omnino negandum quin in prædictis ex virtute cœlestium corporum aliquid virtutis esse possit, ad illos tamen solos effectus quos virtute cœlestium corporum aliqua corpora producere possunt.

CAPUT CV

Unde magorum operationes efficaciam habeant.

Investigandum autem relinquitur unde artes magicæ efficaciam habent; quod quidem facile perpendi potest, si motus operationis earum attendatur.

In suis enim operationibus utuntur vocibus quibusdam significativis ad determinatos effectus producendos. Vox autem, inquantum est significativa, non habet virtutem nisi ex aliquo intellectu, vel ex intellectu proferentis vel ex intellectu ejus ad quem profertur : ex proferentis quidem intellectu, sicut si aliquis intellectus sit tantæ virtutis ut sua conceptione res possit causare, quam quidem conceptionem, vocis officio, producendis effectibus quodammodo præsentat; ex intellectu autem ejus ad quem sermo dirigitur, sicut quum, per significationem vocis in intellectum receptam, audiens inducitur ad aliquid faciendum. Non autem potest dici quod voces illæ significativæ a magis prolatæ efficaciam habeant ex intellectu proferentis.

1. Quum enim virtus essentiam consequatur, virtutis diversitas essentialium principiorum diversitatem ostendit. Intellectus autem communiter hominum hujus dispositionis invenitur quod ejus cognitio ex rebus causatur magis quam sua conceptione res causare possit. Si igitur sint aliqui homines qui verbis conceptionem sui intellectus exprimentibus res possint transmutare propria virtute, erunt alterius speciei et dicentur æquivoce homines.

2. Amplius. Virtus faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solum cognitio aliquid faciendi. Per disciplinam autem aliqui acquirunt quod hujusmodi operationes magicas efficiant. Non est igitur in eis ad hujusmodi effectus producendos virtus aliqua, sed cognitio sola.

Relinquitur igitur quod hujusmodi effectus compleantur per aliquem intellectum ad quem sermo proferentis per hujusmodi voces dirigitur. Hujus autem signum est; nam hujusmodi significativæ voces quibus magi utuntur invocationes sunt, supplicationes, adjurationes, aut etiam imperia quasi ad ulterum colloquentis.

CAPUT CVI

Quod substantia intellectualis quæ efficaciam præstat magicis operibus non est bona.

Est autem ulterius inquirendum quæ sit hæc intellectualis natura cujus virtute tales operationes fiunt. Et primo quidem apparet quod non sit bona et laudabilis.

1. Præstare enim patrocinium aliquibus quæ sunt contraria virtuti non est alicujus intellectus bene dispositi. Hoc autem fit ex hujusmodi artibus ; fiunt enim plerumque adulteria, furta, homicidia, et alia hujusmodi maleficia procurantur ; unde utentes his artibus « malefici » vocantur. Non est ergo bene disposita, secundum virtutem, intellectualis natura cujus auxilio hujusmodi artes innituntur.

2. Adhuc. Intellectus bene dispositi est reducere homines in ea quæ sunt hominum propria bona, quæ quidem sunt bona rationis. Abducere igitur ab istis, pertrahendo ad aliqua minima bona, est intellectus indecenter dispositi. Per hujusmodi autem artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quæ sunt scientiæ et virtutes, sed in quibusdam minimis, sicut in inventione furtorum et in deprehensione latronum et his similibus. Non igitur substantiæ intellectivæ quarum auxilio hæ artes utuntur sunt bene dispositæ secundum virtutem.

3. Præterea. Non est bene dispositus, secundum intellectum, qui per aliqua scelera commissa provocatur ad auxilium alicui ferendum. Hoc autem fit in istis artibus ; nam aliqui in exsecutione harum leguntur innocentes pueros occidisse. Non igitur sunt boni intellectus quorum auxilio ista fiunt.

4. Amplius. Non videtur esse habentis intellectum bene dispositum ut, si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior, aut, si sit inferior, ut sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur. Magi autem invocant eos quorum auxilio utuntur, suppliciter, quasi superiores ; quum autem advenerint, imperant eis quasi inferioribus. Nullo igitur modo videntur esse bene dispositi secundum intellectum.

Per hoc autem excluditur error Gentilium, qui hujusmodi operationes diis attribuebant.

CAPUT CVII

Quod substantia intellectualis cujus auxilio magicæ artes utuntur non est mala secundum suam naturam.

Non est autem possibile quod sit naturalis malitia in substantiis intellectualibus quarum auxilio magicæ artes operantur.

1. In illud enim in quod aliquid tendit secundum suam naturam non tendit per accidens, sed per se, sicut grave deorsum. Sed, si hujusmodi substantiæ intellectuales secundum suam naturam essent malæ, naturaliter in malum tenderent. Non igitur per accidens, sed per se, tenderent ad malum. Hoc autem est impossibile ; ostensum est enim supra (c. XVI) quod omnia per se tendunt ad bonum et nihil tendit ad

malum nisi per accidens. Non igitur hujusmodi intellectuales substantiæ sunt secundum suam naturam malæ.

2. Amplius. Unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suæ naturæ. Esse autem, inquantum hujusmodi, est bonum ; cujus signum est quod omnia esse appetunt. Si igitur hujusmodi substantiæ secundum suam naturam essent malæ, nullum esse haberent.

3. Præterea. Quum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter, sicut in proprium objectum et finem, impossibile est quod aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi naturaliter intellectus erret circa judicium boni. Nullus autem intellectus talis potest esse ; falsa enim judicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quæ non sunt secundum suam naturam, sed præter naturam ; nam bonum intellectus et ejus finis naturalis est cognitio veritatis. Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in judicio veri decipiatur. Neque igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem.

Hoc etiam auctoritate sacræ Scripturæ confirmatur ; dicitur enim : *Omnis creatura Dei bona*, I Tim., IV, 4 ; unde : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*, Gen., I, 31.

Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium hujusmodi substantias intellectuales, quas dæmones consueto nomine dicimus vel diabolos, esse naturaliter malas.

CAPUT CVIII

Rationes quod in dæmonibus non possit esse peccatum.

Si autem in dæmonibus non est naturalis malitia, ostensum est autem supra (c. CVI) eos esse malos, necessario relinquitur quod sint voluntate mali. Oportet igitur inquirere quomodo hoc possibile sit ; videtur enim omnino hoc impossibile esse.

Ostensum est enim (l. II, c. LXX et XC) nullam substantiam intellectualem esse corpori naturaliter unitam, nisi animam humanam, vel, secundum quosdam, animas corporum cœlestium, de quibus inconveniens est æstimare quod sint malæ, quum motus cœlestium corporum sit ordinatissimus et totius ordinis naturalis quodammodo principium. Omnis autem alia cognoscitiva potentia, præter intellectum, utitur organis corporalibus animatis. Non est ergo possibile quod in hujusmodi substantiis sit aliqua virtus cognoscitiva, nisi intellectus. Quidquid igitur cognoscunt intelligunt. In eo autem quod quis intelligit, non errat ; ex defectu enim intelligendi provenit omnis error. Non

potest igitur esse aliquis error in cognitione substantiarum talium. Nullum autem voluntatis peccatum potest esse absque errore, quia voluntas semper tendit in bonum apprehensum ; unde, nisi in apprehensione boni erretur, non potest in voluntate esse peccatum. Videtur igitur quod, in hujusmodi substantiis, non possit esse voluntatis peccatum.

2. Adhuc. In nobis, peccatum voluntatis accidit circa ea de quibus in universali scientiam veram habemus, per hoc quod in particulari impeditur judicium rationis ex aliqua passione rationem ligante. Hæ autem passiones in dæmonibus esse non possunt, quia hæ passiones sunt partis sensitivæ, quæ nullam habet operationem sine organo corporali. Si igitur hujusmodi substantiæ separatæ habent rectam scientiam in universali, impossibile est quod per defectum cognitionis in particulari voluntas in malum tendat.

3. Item. In nobis, falsitas accidit in operatione intellectus componentis et dividentis, ex hoc quod non absolute rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehensæ aliquid componit. In operatione autem intellectus, qua apprehendit quod quid est, non accidit falsum, nisi per accidens, secundum quod in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis et dividentis ; quod quidem contingit inquantum intellectus noster, non statim, sed quodam inquisitionis ordine, ad cognoscendam quidditatem rei alicujus pertingit ; sicut quum primo apprehendimus animal, et, dividentes per oppositas differentias, altera relicta, unam generi apponimus, quousque perveniamus ad diffinitionem speciei ; in quo quidem processu potest falsitas accidere, si accipiatur ut differentia generis id quod non est differentia. Sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quod quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud ; quod non competit substantiis intellectualibus separatis, ut supra (l. II, c. ci) ostensum est. Non videtur igitur quod possit aliquis error accidere in cognitione hujusmodi substantiarum ; unde nec in voluntate earum peccatum accidere potest.

CAPUT CIX

Quod in dæmonibus possit esse peccatum, et qualiter.

Quod autem in dæmonibus sit peccatum voluntatis, manifestum est ex auctoritate sacræ Scripturæ ; dicitur enim quod *ab initio diabolus peccat*, I Joann., iii, 8 ; et de diabolo dicitur quod *est mendax, et pater mendacii* et quod *homicida erat ab initio*, Joann., viii, 44 ; et dicitur quod *invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum*, Sap., ii, 24.

Si quis autem sequi vellet Platonicorum positiones, facilis esset via

ad solvendum prædicta. Dicunt enim dæmones esse animalia corpore aerea; et sic, quum habeant sibi corpora unita, potest in eis esse etiam pars sensitiva; unde et passiones quæ nobis sunt causa peccati eis attribuunt, scilicet iram et odium et alia hujusmodi.

Propter quod dicit Apuleius quod sunt animo passiva. Propter hoc etiam quod uniti corporibus perhibentur, secundum positionem Platonis, forte posset eis aliud genus cognitionis poni quam intellectus; nam, secundum Platonem, etiam anima sensitiva incorruptibilis est; unde oportet quod habeat operationem cui non communicet corpus; et sic nihil prohibet operationem sensitivæ animæ inveniri in substantia aliqua intellectuali, quamvis corpori non unita, et, per consequens, passiones; et sic manet in eis eadem radix peccandi quæ est in nobis.

Sed utrumque præmissorum est impossibile. Quod enim non sint aliquæ aliæ substantiæ intellectuales unitæ corporibus, præter animas humanas, ostensum est supra (l. II, c. xc). Quod autem operationes sensitivæ animæ non possint esse sine corpore, hinc apparet quod, corrupto aliquo organo sentiendi, corrumpitur operatio una sensus, sicut, corrupto oculo, visio deficit; propter quod, corrupto organo tactus, sine quo non potest esse animal, oportet quod animal moriatur.

Ad evidentiam autem præmissæ dubitationis considerandum est quod, sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis finalibus, ut scilicet secundarius finis a principali dependeat, sicut secundarium agens a principali dependet. Accidit autem peccatum in causis agentibus quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis; sicut, quum tibia deficit propter suam curvitatem ab exsecutione motus quem virtus appetitiva imperabat, sequitur claudicatio. Sic igitur et in causis finalibus, quum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cujus objectum est bonum et finis. Quælibet autem voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, et non potest contrarium hujus velle. In illo igitur volente nullum potest peccatum voluntatis accidere cujus bonum est ultimus finis; quod non continetur sub alterius finis ordine, sed sub ejus ordine omnes alii fines continentur. Hujusmodi autem volens est Deus, cujus esse est summa bonitas, quæ est ultimus finis. In Deo igitur peccatum voluntatis esse non potest. In quocumque autem alio volente, cujus proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideretur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum suiipsius perfectionem, ita ut contrarium hujus velle non possit, non tamen sic est ei inditum naturaliter ut ita ordinet suam perfectio-

nem in alium finem quod ab eo deficere non possit, quum finis superior non sit suæ naturæ proprius, sed superioris naturæ. Relinquitur igitur suo arbitrio quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem. In hoc enim differunt voluntatem habentia ab his quæ voluntate carent quod habentia voluntatem ordinant se et sua in finem, unde et liberi arbitrii esse dicuntur; quæ autem voluntate carent non ordinant se in finem, sed ordinantur a superiori agente, quasi ab alio acta in finem, non autem a seipsis. Potuit igitur in voluntate substantiæ separatæ esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhæsit proprio bono ut fini; et, quia ex fine necesse est ut regulæ actionis sumantur, necesse est ut ex seipsa, in qua finem constituit, alia regulariter disponeret, et ut ejus voluntas ab alio superiori non regularetur; hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est quod appetit Dei æqualitatem; non quidem ut bonum suum esset divino bono æquale; hoc enim in intellectu ejus cadere non poterat, et, hoc appetendo, appeteret se non esse, quum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum proveniat, ut ex supradictis (l. II, c. XXXIX et XL) apparet. Velle autem alios regulare et voluntatem suam a superiori non regulari est velle præesse et quodammodo non subjici, quod est peccatum superbiæ; unde convenienter dicitur quod primum peccatum dæmonis fuit superbia. Sed, quia ex uno errore circa principium varius et multiplex error consequitur, ideo ex prima ordinatione voluntatis quæ fuit in dæmone consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius, et odii ipsius ad Deum ut resistentem suæ superbiæ et punientem justissime suam culpam, et invidiæ ad hominem, et multa alia hujusmodi.

CAPUT CX

Solutio rationum præmissarum.

Sic ergo hæc quæ objecta sunt non difficile est solvere.

1. Non enim cogimur dicere quod error fuit in intellectu substantiæ separatæ, judicando aliquid bonum quod bonum non sit, sed non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referendum erat: cujus quidem considerationis ratio potuit esse voluntas in proprium bonum intense conversa; est enim liberum voluntati in hoc vel in illud magis vel minus converti.

2. Patet etiam quod non appetiit aliquod bonum, nisi unum quod est sibi proprium; sed in hoc fuit peccatum quod prætermisit superius bonum, in quod debuit ordinari; sicut enim in nobis peccatum est ex hoc quod bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque

ordine rationis, ita in diabolo peccatum fuit in hoc quod proprium bonum non retulit ad divinum bonum.

CAPUT CXI

Quod speciali quadam ratione creaturæ rationales divinæ Providentiæ subduntur.

Ex his quidem quæ supra (c. LXXVI) determinata sunt, manifestum est quod divina Providentia ad omnia se extendit; oportet tamen aliquam rationem Providentiæ specialem observari circa intellectuales et rationales naturas præ aliis creaturis.

Præcellunt enim alias creaturas, et in perfectione naturæ, et in dignitate finis. In perfectione quidem naturæ, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; cæteræ vero creaturæ ad opera propria magis aguntur quam agant. In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum ultimum finem universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum; aliæ vero creaturæ ad finem ultimum pertingere non possunt, nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. Omnis autem ratio operis variatur secundum diversitatem finis et eorum quæ operationi subjiciuntur, sicut ratio operandi per artem diversa est secundum diversitatem finis et materiæ. Sic igitur et alia est ordinis ratio secundum quam creaturæ rationales Providentiæ divinæ subduntur, et alia secundum quam ordinantur cæteræ creaturæ.

CAPUT CXII

Quod creaturæ rationales gubernantur propter seipsas, aliæ vero in ordine ad eas.

Primum igitur, ipsa cognitio intellectualis naturæ secundum quam est domina sui actus, Providentiæ curam requirit, qua sibi propter se provideatur; aliorum vero conditio, quæ non habent dominium sui actus, hoc indicat quod eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis.

1. Quod enim ab altero tantum agitur rationem instrumenti habet, quod vero per se agit habet rationem principalis agentis. Instrumentum autem non quæritur propter seipsum, sed ut eo principale agens utatur; unde oportet quod omnis operationis diligentia quæ circa instrumenta adhibetur ad principale agens referatur sicut ad finem; quod autem circa principale agens vel ab ipso vel ab alio adhibetur,

inquantum est principale agens, propter ipsum est. Disponuntur ergo a Deo intellectuales creaturæ quasi propter se procuratæ, creaturæ vero aliæ quasi ad rationales creaturas ordinatæ.

2. Adhuc. Quod dominium sui actus habet liberum est in agendo; liber enim est qui sui causa est, quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subjectum est. Omnis igitur alia creatura naturaliter servituti subjecta est, sola vero natura intellectualis libera est. In quolibet autem regimine, liberis providetur propter seipsos, servis autem ut sint in usum liberorum. Sic igitur per divinam Providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, cæteris autem creaturis propter ipsas.

3. Adhuc. Sicut agitur unumquodque cursu naturæ, ita natum est agi. Sic autem videmus res cursu naturæ currere quod substantia intellectualis omnibus aliis utitur propter se: vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem speculatur; vel ad suæ virtutis exsecutionem et scientiæ explicationem, ad modum quo artifex explicat artis suæ conceptionem in materia corporali; vel etiam ad corporis sustentationem quod est unitum animæ intellectuali, sicut in hominibus patet. Manifestum est igitur quod propter substantias intellectuales omnia divinitus providentur.

Non est autem ei quod præmissis rationibus est ostensum contrarium quod omnes partes universi ad perfectionem totius ordinentur. Sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur inquantum una deservit alteri; sicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc est de perfectione corporis quod deservit cordi; unde non est contrarium pulmonem esse propter cor et propter totum animal; et similiter non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales et propter perfectionem universi; si enim deessent ea quæ requirit substantiæ intellectualis perfectio, non esset universum completum.

Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina Providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsa, quia bona quæ propter divinam Providentiam sortiuntur non eis sunt data propter alterius utilitatem; quæ vero aliis dantur, in eorum usum ex divina ordinatione cedunt.

Per hoc autem excluditur error ponentium homini esse peccatum si animalia bruta occidat; ex divina enim Providentia naturali ordine in usum hominis ordinantur; unde absque injuria homo eis utitur, occidendo vel quolibet alio modo; propter quod et Dominus dixit ad Noe: *Et omne quod movetur et vivit erit vobis in cibum; quasi olera virentia tradidi vobis omnia*, Gen., IX, 3.

CAPUT CXIII

Quod rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum ordinem ad speciem, sed secundum quod congruit individuo.

Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui.

1. Omnis enim res propter suam operationem esse videtur; operatio enim est ultima perfectio rei. Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur secundum quod divinæ Providentiæ substat. Creatura autem rationalis divinæ Providentiæ substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliæ corruptibiles creaturæ; quia individuum quod gubernatur solum propter speciem non gubernatur propter seipsum, creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur, ut ex dictis (c. xcii) manifestum est. Sic igitur solæ rationales creaturæ directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum.

2. Adhuc. Quæcumque directionem habent in suis actibus solum secundum quod pertinet ad speciem, non est in istis agere vel non agere; quæ enim consequuntur speciem sunt communia et naturalia omnibus individuis sub specie contentis; naturalia autem non sunt in nobis. Si igitur homo haberet directionem in suis actibus solum secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel non agere, sed oporteret quod sequeretur inclinationem naturalem toti speciei communem, ut contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur quod rationales creaturæ actus directionem habent, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

2. Amplius. Sicut supra (c. lxxv et lxxvi) ostensum est, divina Providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima. Quibuscumque igitur sunt aliquæ actiones præter inclinationem speciei, oportet quod per divinam Providentiam regulentur in suis actibus præter directionem quæ pertinet ad speciem. Sed in rationali creatura apparent multæ actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei; cujus signum est quod non similes sunt in omnibus, sed variæ in diversis. Oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

4. Item. Deus unicuique naturæ providet secundum ipsius capacitatem; tales enim singulas creaturas condidit quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem pervenirent ad finem. Sola autem creatura

rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum; habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum, secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis. Sola igitur creatura rationalis dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

5. Præterea. Creatura rationalis sic divinæ Providentiæ subjacet ut non solum ab ea gubernetur, sed etiam rationem Providentiæ utcumque cognoscere possit; Unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere; quod non contingit in cæteris creaturis, quæ solum Providentiam participant inquantum Providentiæ subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam Providentiam, non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare; gubernat enim se suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinæ Providentiæ subditur, quasi supremæ. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturæ, inquantum sunt actus personales, ad divinam Providentiam pertinet.

Hinc est quod, licet divinæ Providentiæ omnia subdantur, tamen in Scripturis sacris specialiter ei hominum cura attribuitur, secundum illud: *Quid est homo, quod memor es ejus, aut filius hominis quoniam visitas eum?* Psalm. VIII, 5; et: *Numquid de bobus cura est Deo?* I Cor., IX, 9. Quæ quidem ideo dicuntur quia de humanis actibus Deus curam habet, non solum prout ad speciem pertinent, sed etiam secundum quod sunt actus personales.

CAPUT CXIV

Quod divinitus hominibus leges dantur.

Ex hoc autem apparet quod necessarium fuit homini divinitus legem dari.

1. Sicut enim actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo, ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo, secundum quod ad individuum pertinent, ut ostensum est (c. CXIII). Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quæ naturam speciei consequitur. Ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur; et hoc dicimus legem.

2. Adhuc. Rationalis creatura, ut dictum est (c. CXIII), sic divinæ

Providentiæ subditur quod etiam similitudinem quamdam divinæ Providentiæ participat, inquantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur dicitur lex. Conveniens igitur fuit a Deo hominibus legem dari.

3. Item. Quum lex nihil aliud sit quam quædam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturæ. Soli igitur rationali creaturæ fuit conveniens dari legem.

Hinc est quod dicitur : *Dabo legem meam in visceribus eorum*, Jerem., XXXI, 33 ; et : *Scribam ei multiplices leges meas*, Osee, VIII, 12.

CAPUT CXV

Quod lex divina principaliter ordinat hominem in Deum.

Ex hoc autem sumi potest ad quid lex divinitus data principaliter tendat.

1. Manifestum est enim quod unusquisque legislator ad suum finem principaliter per leges homines dirigere intendit, sicut dux exercitus ad victoriam et rector civitatis ad pacem. Finis autem quem Deus intendit est ipsemet Deus. Lex igitur divina hominem principaliter in Deum ordinare intendit.

2. Adhuc. Lex, sicut dictum est (c. CXIV), est quædam ratio divinæ Providentiæ gubernantis, rationali creaturæ proposita. Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit. Per legem igitur divinitus datam homo ad suum finem præcipue ordinatur. Finis autem humanæ creaturæ est adhærere Deo ; in hoc enim felicitas ejus consistit, ut supra (c. XXXVII) ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit ut Deo adhæreat.

3. Amplius. Intentio cujuslibet legislatoris est eos quibus legem dat facere bonos ; unde præcepta legis debent esse de actibus virtutum. Illi igitur actus a lege divina præcipue intenduntur qui sunt optimi. Sed, inter omnes humanos actus, illi sunt optimi quibus homo adhæret Deo, utpote fini propinquiores. Ergo ad hos actus præcipue lex divina ordinat homines.

4. Item. Illud præcipuum debet esse in lege ex quo lex efficaciam habet. Sed lex divinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet quod homo subditur Deo ; non enim aliquis alicujus regis lege arctatur qui ei subditus non est. Hoc igitur præcipuum in divina lege esse debet ut mens humana Deo adhæreat.

Hinc est quod dicitur : *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus,*

et diligas eum, ac servias Domino Deo tuo in toto corde tuo, et in tota anima tua ? Deuter., x, 12.

CAPUT CXVI

Quod finis legis divinæ est dilectio Dei.

Quia vero intentio divinæ legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhæreat, homo autem potissime adhæret Deo per amorem, necesse est quod intentio divinæ legis principaliter ordinetur ad amandum.

Quod autem per amorem homo maxime Deo adhæreat, manifestum est.

1. Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhærere, intellectus scilicet et voluntas; nam secundum inferiores animæ partes Deo adhærere non potest, sed inferioribus rebus. Adhæsio autem quæ est per intellectum completionem recipit per eam quæ est voluntatis, quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit. Voluntas autem adhæret alicui rei vel propter amorem vel propter timorem, sed differenter; nam ei quidem cui inhæret propter timorem adhæret propter aliud, ut scilicet evitet malum, quod, si non adhæreat ei, imminet; ei vero cui adhæret propter amorem adhæret propter seipsum. Quod autem est propter se principalius est eo quod est propter aliud. Adhæsio igitur amoris ad Deum est potissimus modus ei adhærendi. Hoc igitur est potissime intentum in divina lege.

2. Item. Finis cujuslibet legis, et præcipue divinæ, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam reducit in actum quidquid boni in ipso est; voluntas autem bona est ex eo quod vult bonum, et præcipue maximum bonum, quod est finis; quanto igitur hujusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem quam id quod vult propter timorem tantum; nam quod vult propter timorem tantum dicitur mixtum involuntario, sicut aliquis vult in mari projectionem mercium propter timorem. Ergo amor summi boni, scilicet Dei, maxime facit bonos, et est maxime intentum in divina lege.

Hinc est quod dicitur : *Finis præcepti est charitas,* I Tim., I, 5 ; et dicitur quod *maximum et primum mandatum,* in lege, est : *Diliges Dominum Deum tuum*, Matth., XXII, 38 et 37. Unde est etiam quod lex nova, tanquam perfectior, dicitur lex amoris ; lex autem vetus, tanquam imperfectior, dicitur lex timoris.

CAPUT CXVII

Quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi.

Ex hoc autem sequitur quod divina lex dilectionem proximi intendat.

1. Oportet enim unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione.

2. Adhuc. Quicumque diligit aliquem, consequens est ut etiam diligat dilectos ab eo et eos qui conjuncti sunt ei. Homines autem dilecti sunt a Deo, quibus sui ipsius fruitionem, quasi ultimum finem, præ-disposuit. Oportet igitur ut, sicut aliquis fit dilector Dei, ita etiam fiat dilector proximi.

3. Amplius. Quum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adjuvari ad consequendum proprium finem; quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines exsistente. Ex lege igitur Dei, quæ homines in ultimum finem dirigit, præcipitur in nobis mutua dilectio.

4. Item. Ad hoc quod homo divinis vacet, indiget tranquillitate et pace. Ea vero quæ pacem perturbare possunt, præcipue per dilectionem mutuam tolluntur. Quum igitur lex divina ad hoc ordinet homines ut divinis vacent, necessarium est quod ex lege divina in hominibus mutua dilectio procedat.

Hinc est quod dicitur : *Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem*, Joann., xv, 12 ; *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum*, I Joann. iv, 21, et dicitur quod secundum mandatum est : *Diliges proximum tuum sicut teipsum,* Matth., xxii, 39.

CAPUT CXVIII

Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Ex hoc autem apparet quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

1. Sicut enim amationis corporalis principium est visio, quæ est per oculum corporalem, ita etiam dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intelligibilem diligibilis spiritualis. Visio autem illius intelligibilis spiritualis, quod est Deus, in præsenti haberi non potes

a nobis nisi per fidem, eo quod naturalem rationem excedit; et præcipue secundum quod in ejus fruitione nostra beatitudo consistit. Igitur ex lege divina in fidem rectam inducimur.

2. Adhuc. Quicumque errat circa aliquod quod est de essentia rei non cognoscit illam rem, sicut si aliquis apprehenderet animal irrationale, æstimans hoc esse hominem, non cognosceret hominem; secus autem esset, si erraret circa aliquod accidentium ejus. Sed, in compositis, qui errat circa aliquod principiorum essentialium, etsi non cognoscat rem simpliciter, tamen cognoscit eam secundum quid, sicut qui existimat hominem esse animal irrationale cognoscit eum secundum genus suum; in simplicibus autem, hoc non potest accidere, sed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. Deus autem est maxime simplex. Ergo quicumque errat circa Deum non cognoscit Deum, sicut qui credit Deum esse corpus, nullo modo cognoscit Deum, sed apprehendit aliquid aliud loco Dei. Secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur et desideratur. Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum, nec desiderare ipsum ut finem. Quum igitur lex divina ad hoc tendat, ut homines ament et desiderent Deum, oportet quod lege divina homines obligentur ad rectam fidem habendam de Deo.

Hinc est quod dicitur: *Sine fide impossibile est placere Deo*, Hebr., XI, 6; et, antequam alia præcepta legis ponantur, præstituitur recta fides de Deo, quum dicitur: *Audi, Israël: Dominus Deus noster, Dominus unus est*, Deuter., VI, 4.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium quod nihil refert ad salutem hominis cum quacumque fide serviat Deo.

CAPUT CXIX

Quod per sensibilia quædam mens nostra dirigitur in Deum.

Quia vero connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat et difficillimum est sensibilia transcendere, provisum est divinitus homini ut etiam in sensibilibus rebus divinorum ei commemoratio fieret, ut per hoc hominis intentio magis revocaretur ad divina, cujus mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda. Et propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia, quæ homo Deo offert, non propter quod Deus eis indigeat, sed ut repræsentetur homini quod seipsum et omnia sua debet referre in ipsum, sicut in finem, et sicut in creatorem et gubernatorem et dominum universorum. — Adhibentur etiam homini quædam sanctificationes per quasdam res sensibiles, quibus homo lavatur, aut ungitur, aut pascitur, aut potatur cum sensibilium verbo-

rum prolatione, ut homini repræsentetur per sensibilia intelligibilium donorum processum in ipso ab extrinseco fieri a Deo, cujus nomen sensibilibus vocibus exprimitur. — Exercentur etiam ab hominibus quædam sensibilia opera, non quibus Deum excitent, sed quibus seipsos provocent in divina, sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores et cantus; quæ non fiunt quasi Deus his indigeat, qui omnia novit et cujus voluntas est immutabilis, et affectum mentis et etiam motum corporis non propter se acceptat; sed propter nos facimus, ut per hæc sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum et affectio accendatur; simul etiam per hoc Deum profitemur animæ et corporis auctorem, cui et spiritualia et corporalia obsequia exhibemus.

Propter hoc non est mirum si hæretici, qui corporis nostri Deum esse auctorem negant, hujusmodi corporalia obsequia Deo fieri reprehendant. In quo etiam apparet quod se homines esse non meminerunt, dum sensibilium sibi repræsentationem necessariam non judicant ad interiorem cognitionem et affectionem; nam experimento apparet quod per corporales actus anima excitatur ad aliquam cognitionem vel affectionem; unde manifestum est convenienter etiam corporalibus quibusdam nos uti ad mentis nostræ elevationem in Deum.

In his autem corporalibus Deo exhibendis cultus Dei consistere dicitur. Illa enim « colere » dicimur quibus per nostra opera studium adhibemus; circa Deum autem adhibemus studium nostro actu, non quidem ut proficiamus ei, sicut quum alias res nostris operibus colere dicimur, sed quia per hujusmodi actus proficimus in Deum. Et quia per interiores actus directe in Deum tendimus, ideo interioribus actibus proprie Deum colimus; sed tamen et exteriores actus ad cultum De pertinent, inquantum per hujusmodi actus mens nostra elevatur i Deum, ut dictum est.

Hinc est quod Dei cultus « religio » nominatur, quia hujusmod actibus quodammodo homo se ligat ut ab eo non evagetur, et qui etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit Deo ut suo mod reverentiam ei impendat, a quo est sui esse et omnis boni prin cipium.

Hinc est etiam quod religio nomen accepit « pietatis; » nam piet est per quam honorem debitum parentibus impendimus; unde conv nienter quod Deo parenti omnium honor exhibetur pietatis esse vid tur; propter quod qui his quæ ad divinum cultum pertinent adversa tur « impii » dicuntur.

Quia vero Deus non solum est nostri esse causa et principium, s totum nostrum esse in potestate ipsius est, et totum quod in nobis ipsi debemus; ac, per hoc quod vere dominus noster est, id quod honorem Dei exhibemus « servitium » dicitur. Est autem Deus dor

nus, non per accidens, sicut omnis homo, sed per naturam. Ideo aliter debetur servitium Deo et aliter homini, cui per accidens subdimur, et qui habet aliquod particulare in rebus dominium, et id a Deo derivatur ; unde servitium quod debetur Deo specialiter apud Græcos « latria » vocatur.

CAPUT CXX

Quod latriæ cultus soli Deo est exhibendus.

Fuerunt autem aliqui qui latriæ cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimaverunt, sed omnibus etiam creaturis quæ supra homines sunt. — Unde quidam, licet opinarentur Deum esse unum primum et universale rerum principium, latriam tamen exhibendam æstimaverunt primo quidem, post summum Deum, substantiis intellectualibus cœlestibus, quas deos etiam vocabant, sive essent substantiæ omnino a corporibus separatæ, sive essent animæ orbium aut stellarum ; secundo etiam, quibusdam substantiis intellectualibus, quas unitas esse credebant corporibus aereis, quos dæmones esse dicebant, et tamen, quia supra homines eos esse credebant, sicut corpus aereum est supra terrestre, hujusmodi etiam substantias colendas divino cultu ab hominibus ponebant, et in comparatione ad homines deos illos esse dicebant, quasi medios inter homines et deos ; et quia animas bonorum, per hoc quod a corpore separantur, in statum altiorem quam sit status præsentis vitæ transire credebant, etiam animabus mortuorum, quas « heroicas » aut « manes » vocabant, divinum cultum exhibendum esse opinabantur. — Quidam vero, Deum esse animam mundi æstimantes, crediderunt quod toti mundo et singulis ejus partibus esset cultus divinitatis exhibendus ; non tamen propter corpus, sed propter animam, quam Deum esse dicebant ; sicut et homini sapienti honor exhibetur, non propter corpus, sed propter animam. — Quidam vero etiam ea quæ infra hominem sunt secundum naturam homini tamen colenda esse dicebant divino cultu, inquantum in eis participatur aliquid virtutis superioris naturæ ; et, quum quasdam imagines per homines factas sortiri crederent aliquam virtutem supernaturalem, vel ex influentia cœlestium corporum, vel ex præsentia aliquorum spirituum, dicebant his imaginibus divinum cultum esse exhibendum, quas etiam imagines deos vocabant ; propter quod et idololatræ sunt dicti, quia latriæ cultum idolis, id est imaginibus, impendebant.

Est autem irrationabile ponentibus unum tantum principium separatum cultum divinum alteri exhibere.

1. Cultum enim Deo exhibemus, ut dictum est (c. CXIX), non quia ipse hoc indigeat, sed ut in nobis firmetur etiam per sensibilia opinio vera de Deo. Opinio autem de hoc quod Deus sit unus supra omnia exaltatus, per sensibilia firmari non potest in nobis, nisi per hoc quod ei aliquid separatum exhibemus, quod dicimus cultum divinum. Patet ergo quod vera opinio de uno principio debilitatur, si cultus divinus pluribus exhibeatur.

2. Item. Inter alia quæ ad latriam pertinent, singulare videtur esse sacrificium ; nam genuflexiones, prostrationes et alia hujusmodi honoris indicia etiam hominibus exhiberi possunt, licet alia intentione quam Deo ; sacrificium autem nullus offerendum censuit alicui, nisi quia eum Deum æstimavit aut æstimare se finxit. Exterius autem sacrificium repræsentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert. Offert autem se mens nostra Deo, scilicet quasi suæ creationis principio, quasi suæ operationis auctori, quasi suæ beatitudinis fini ; quæ quidem conveniunt soli summo rerum principio. Ostensum est autem supra (l. II, c. LXXXVI) quod animæ rationalis causa creatrix solus Deus summus est ; ipse enim solus hominis voluntatem potest inclinare ad quodcumque voluerit, ut supra (c. LXXXIX et XC) ostensum est. Patet etiam ex superioribus (c. XXXVII et LXII) quod in ejus solius fruitione ultima hominis consistit felicitas. Soli igitur summo Deo homo sacrificium et latriæ cultum offerre debet, non autem substantiis quibuscumque spiritualibus.

Manifestum est ergo ex dictis quod latriæ cultus soli uni summo Deo debetur. — Hinc est quod dicitur : *Qui immolat diis occidetur, præter quam Domino soli*, Exod. XXII, 20 ; et : *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies*, Deuter., VI, 13 ; et dicitur de Gentilibus : *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt ; et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentum*, Rom., I, 22 et 23 ; et infra : *Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et coluerunt et servierunt creaturæ potius quam Creatori, qui est benedictus in secula. Amen.* Ibid., XXI.

Quia ergo indebitum est quod latriæ cultus alteri exhibeatur quam primo rerum principio, ad indebita autem incitare non est nisi rationalis creaturæ male dispositæ, manifestum est quod ad prædictas indebitas culturas instinctu dæmonum homines provocati fuerunt, qui se etiam loco Dei hominibus colendos exhibuerunt, divinum appetentes honorem. Hinc est quod dicitur : *Omnes dii gentium dæmonia*, Psalm. XCV, 5 ; et : *Quæ immolant, gentes, dæmoniis immolant et non Deo*, I Cor., X, 20.

Quia igitur est principalis legis divinæ intentio ut homo Deo subdatur et ei singularem reverentiam exhibeat, non solum corde, sed etiam

ore et opere corporali, ideo primitus in Exodo, ubi lex divina proponitur, interdicitur cultus plurium deorum, ubi dicitur : *Non habebis deos alienos coram me. Non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem*, Exod., xx, 3 et 4.— Secundo indicitur homini ne irreverenter divinum nomen ore pronuntiet, ad confirmationem scilicet alicujus falsi ; et hoc est quod dicitur : *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*, Ibid., xx. 7.— Tertio indicitur requies secundum aliquod tempus ab exterioribus exercitiis, ut mens divinæ contemplationi vacet; et ideo dicitur : *Memento ut diem Sabbati sanctifices*, Ibid., xx, 8.

CAPUT CXXI

Quod divina lex ordinat hominem secundum rationem, circa corporalia et sensibilia.

1. Sicut autem per corporalia et sensibilia mens hominis elevari potest in Deum, si quis eis in reverentiam Dei debito modo utatur, ita etiam eorum indebitus usus vel mentem a Deo totaliter abstrahit, dum in inferioribus rebus constituitur voluntatis finis, vel mentis intentionem a Deo retardat, dum ultra quam necesse sit ad hujusmodi res afficimur. Est autem divina lex ad hoc principaliter data ut homo adhæreat Deo. Pertinet igitur ad legem divinam ordinare hominem circa corporalium et sensibilium affectionem et usum.

2. Adhuc. Sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, et inferiores vires sub ratione. Pertinet autem ad divinam Providentiam, cujus quidem ratio, homini a Deo proposita, divina lex est, ut singula suum ordinem teneant. Est igitur sic homo ordinandus lege divina ut inferiores vires rationi subdantur, et corpus animæ, et exteriores res ad necessitatem homini deserviant.

3. Amplius. Quælibet lex recte proposita inducit ad virtutem. Virtus autem in hoc consistit quod tam inferiores affectiones quam corporalium rerum usus ratione regulentur. Est igitur hoc lege divina statuendum.

4. Præterea. Ad unumquemque legislatorem pertinet lege statuere ea sine quibus lex observari non potest. Quum autem lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quæ pertinent ad hominem rationi subderentur. Pertinet igitur ad legem divinam præcipere ut omnia quæ sunt hominis rationi subdantur.

Hinc est quod dicitur : *Rationabile obsequium vestrum*, Rom., xii, 1; et : *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra,* I Thess., iv, 3.

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium illa solum esse peccata quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

Quædam ex sequentibus capitulis omittimus utpote quæ scopum hujus tractatus excedunt, et theologica potius sunt quam philosophicā.

CAPUT CXXVIII

Quomodo secundum legem Dei homo ad proximum ordinatur.

1. Ex his ergo quæ dicta sunt manifestum est quod secundum legem divinam homo inducitur ut ordinem rationis servet in omnibus quæ in ejus usum venire possunt. Inter omnia autem quæ in usum hominis veniunt, præcipua sunt etiam alii homines. Homo autem naturaliter animal sociale est; indiget enim multis quæ per unum solum parari non possunt. Oportet igitur quod ex lege divina instituatur homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.

2. Adhuc. Finis divinæ legis est ut homo Deo adhæreat. Juvatur autem unus homo in hoc ex alio, tam quantum ad cognitionem, quam etiam quantum ad affectionem; juvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis, et unus alium provocat ad bonum et retrahit a malo; unde dicitur : *Ferrum ferro exacuitur, et homo exacuit faciem amici sui*, Proverb. XXVII, 17; et : *Melius est duos esse simul quam unum; habent enim emolumentum societatis suæ; si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Væ soli! quia, quum ceciderit, non habet sublevantem se. Et si dormierint duo, fovebuntur mutuo; unus quomodo calefiet? Et si quispiam prævaluerit contra unum, duo resistunt ei*, Eccles. IV, 9-12. Oportuit igitur lege divina ordinari societatem hominum ad invicem.

3. Amplius. Lex divina est quædam ratio divinæ Providentiæ ad homines gubernandos. Ad divinam autem Providentiam pertinet singula quæ ei subsunt sub debito ordine continere, ut scilicet suum locum et gradum teneat unumquodque. Lex igitur divina sic homines ad invicem ordinat, ut unusquisque suum ordinem teneat; quod est homines pacem habere ad invicem; « pax enim » hominum « nihil aliud est quam » ordinata concordia, « ut Augustinus dicit, *De civit. Dei*, l. XIX, c. XIII.

4. Item. Quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem; alias, se invicem impedirent in consecutione finis communis; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quæ est finis ducis. Unusquisque autem homo per legem divinam ordinatur ad Deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent, ordinatam concordiam esse, quæ est pax. Hinc est quod dicitur : *Qui posuit fines tuos pacem*, Psalm. CXLVII, 3; et Dominus dicit : *Hæc locutus sum vobis ut in me pacem habeatis*, Joann. XVI, 33.

Tunc autem ordinata concordia inter homines servatur, quando

unicuique quod suum est redditur ; quod est justitiæ ; et ideo dicitur: *Opus justitiæ pax*, Is., xxxii, 17. Oportuit igitur per legem divinam justitiæ præcepta dari, ut unusquisque alteri redderet quod suum est, et abstineret a nocumentis ei inferendis. Inter homines autem maxime est aliquis parentibus debitor ; et ideo, inter præcepta legis quæ nos ad proximum ordinant, ponitur : *Honora patrem tuum et matrem tuam*, Exod. xx, 12 ; in quo intelligitur præcipi ut tam parentibus quam etiam aliis unusquisque reddat quod debet, secundum illud : *Reddite omnibus debita*, Rom., xiii, 7. Deinde ponuntur præcepta quibus præcipitur abstinendum esse a nocumentis proximo inferendis, ut neque factis eum offendamus in persona propria, quia dictum est : *Non occides*, Exod., xx, 13 ; neque in persona conjuncta, quia scriptum est : *Non mœchaberis*, Ibid., xx, 14 ; neque etiam in exterioribus rebus, quia scriptum est : *Non furtum facies*, Ibid., xx, 15 ; prohibemur etiam ne contra justitiam proximum verbo offendamus, quia scriptum est: *Non loqueris contra proximum falsum testimonium*, Ibid., xx, 16. Et, quia Deus etiam cordium judex est, prohibemur ne corde proximum offendamus, concupiscendo scilicet uxorem aut aliquam rem ejus.

Ad hujusmodi autem justitiam observandam, quæ lege divina statuitur, dupliciter homo inclinatur : uno modo, ab interiori ; alio modo, ab exteriori. Ab interiori quidem, dum homo voluntarius est ad observandum ea quæ præcipit lex divina ; quod quidem fit per amorem hominis ad Deum et proximum ; qui enim diligit aliquem, sponte et delectabiliter ei reddit quod debet et etiam liberaliter superaddit ; unde tota legis impletio ex dilectione dependet, secundum illud Apostoli : *Plenitudo legis est dilectio*, Rom., xiii, 10 ; et Dominus dicit quod *in his duobus mandatis*, scilicet in dilectione Dei et proximi, *universa lex pendet*, Matth.,xxii, 40. Sed, quia aliqui interius non sunt sic dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex jubet, ab exteriori trahendi sunt ad justitiam legis implendam ; quod quidem fit dum timore pœnarum, non liberaliter, sed serviliter legem implent ; unde dicitur : *Quum feceris judicia tua in terra*, scilicet puniendo malos, *justitiam discent habitatores orbis*, Is. xxvi, 9. Alii vero sic sunt dispositi, ut ex seipsis sponte faciant quod lex jubet. Secundi igitur sibi ipsi sunt lex, habentes charitatem, quæ eos loco legis inclinat et liberaliter operari facit. Lex igitur exterior non fuit necessarium quod propter eos poneretur ; sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ad bonum ; unde dicitur : *Lex justo non est posita, sed injustis*, I Tim., i, 9 ; quod non est sic intelligendum quasi justi non teneantur ad legem implendam, ut quidam male intellexerunt, sed quia isti inclinantur ex seipsis ad justitiam faciendam, etiam sine lege.

CAPUT CXXIX

Quod in actibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita.

Ex præmissis autem apparet quod ea quæ divina lege præcipiuntur rectitudinem habent, non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam.

1. Ex præceptis enim legis divinæ mens hominis ordinatur sub Deo, et omnia alia quæ sunt in homine sub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit quod inferiora superioribus subdantur. Sunt igitur ea quæ lege divina præcipiuntur secundum se naturaliter recta.

2. Præterea. Quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas quæ illi naturæ conveniant; propria enim operatio uniuscujusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur operationes esse aliquas secundum se homini convenientes.

3. Adhuc. Cuicumque est aliquid naturale, oportet etiam esse naturale id sine quo illud haberi non potest; natura enim non deficit in necessariis. Est autem homini naturale quod sit animal sociale; quod ex hoc ostenditur, quod unus homo solus non sufficit ad omnia quæ sunt humanæ vitæ necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest sunt homini naturaliter convenientia. Hujusmodi autem sunt : unicuique quod suum est conservare, et ab injuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.

4. Amplius. Supra ostensum est (c. LXXXI) quod omnis homo naturaliter hoc habet quod utatur rebus inferioribus ad suæ vitæ necessitatem. Est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus prædictarum rerum humanæ vitæ est conveniens; quæ quidem mensura si prætermittatur, fit homini nocivum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus homini naturaliter convenientes.

5. Item. Secundum naturalem ordinem, corpus hominis est propter animam, et inferiores virtutes animæ propter rationem, sicut et in aliis rebus materia est propter formam, et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, dicitur ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Est igitur naturaliter rectum quod sic procuretur ab homine corpus et inferiores vires animæ ut ex hoc, et actus rationis, et bonum ipsius minime impediatur magis autem juvetur. Si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum. Violentiæ igitur et comessationes et inordinatus vene-

reorum usus, per quæ actus rationis impeditur, et subdi passionibus, quæ liberum judicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

6. Præterea. Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem; quæ autem e contrario se habent sunt ei naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra (c. cxv) quod homo naturaliter ordinatur in Deum, sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei sunt naturaliter recta; quæcumque vero e contrario se habent sunt naturaliter homini mala. Patet igitur quod bonum et malum, in humanis actibus, non solum sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem.

Hinc est quod dicitur : *Judicia Domini* sunt *vera, justificata in semetipsa,* Psalm. xviii, 10.

Per hoc autem excluditur positio dicentium quod justa et recta sunt secundum legem posita.

CAPUT CXL

Quod actus hominis puniuntur et præmiantur a Deo.

Ex præmissis autem manifestum est quod actus hominis puniuntur vel præmiantur a Deo.

1. Ejus enim est punire vel præmiare cujus est legem imponere; legis enim latores per præmia et pœnas observantiam legis inducunt. Sed ad divinam Providentiam pertinet ut legem hominibus ponat, ut ex supra dictis (c. cxiv) patet. Ergo ad Deum pertinet homines punire vel præmiare.

2. Præterea. Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat; ea enim quæ sunt ex fine necessitatem sortiuntur ex fine, ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi, et, eis absque impedimento exsistentibus, finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex prædictis (c. xvi et xvii) patet. Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est, incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est præmiari; recedentes autem ab illo ordine per peccatum a fine boni excludi, quod est puniri.

Hinc est quod dicitur : *Ego sum Dominus Deus tuus..., visitans iniquitatem patrum in filios..., et faciens misericordiam in millia his qui diligunt me et custodiunt præcepta mea,* Exod., xx, 5 et 6; et : *Reddes unicuique juxta opera sua,* Psalm. lxi, 13; et : *Reddet unicuique*

secundum opera ejus; iis quidem qui, secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem et incorruptionem quærunt, vitam æternam; iis autem qui... non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio, Rom., II, 6-8.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium quod Deus non punit; dicebant enim Marcion et Valentinus alium esse Deum bonum, et alium esse Deum justum, qui punit.

CAPUT CXLI

De differentia et ordine pœnarum.

Quia vero, sicut ex prædictis patet, præmium est quod voluntati proponitur quasi finis quo excitatur ad bene agendum; e contrario pœna voluntati proponitur, ut a malo retrahatur, quasi aliquid fugiendum et malum, sicut de ratione præmii est quod sit bonum et voluntati consonum, ita de ratione pœnæ est quod sit malum et contrarium voluntati. Malum autem est privatio boni; unde oportet quod secundum differentiam et ordinem bonorum sit etiam ordo et differentia pœnarum. Est autem summum bonum hominis felicitas, quæ est ultimus finis ejus; quanto ergo aliquid est huic fini propinquius, tanto præeminet magis inter hominis bona. Huic autem propinquissimum est virtus, et si quid aliud est quod ad bonam operationem hominum proficiat, qua pervenitur ad beatitudinem; consequitur autem et debita dispositio rationis et virium ei subjectarum; post hoc autem, et corporis incolumitas, quæ necessaria est ad expeditam operationem; demum autem, ea quæ exterius sunt, quibus quasi adminiculantibus utimur ad virtutem. Erit igitur maxima pœna hominem a beatitudine excludi; post hanc autem, virtute privari et perfectione quacumque naturalium virtutum animæ ad bene agendum; dehinc naturalium potentiarum animæ deordinatio; post hoc autem, corporis nocumentum; demum autem, exteriorum bonorum sublatio.

Sed, quia de ratione pœnæ est, non solum quod sit privativa boni, sed etiam quod sit contraria voluntati, non autem cujuslibet hominis voluntas existimat bona secundum quod sunt, contingit interdum quod id quod est majoris boni privativum est minus contrarium voluntati, et, propter hoc, minus pœnale esse videtur; et inde est quod plures homines, qui bona sensibilia et corporalia magis æstimant et cognoscunt quam intellectualia et spiritualia, plus timent corporales pœnas quam spirituales; secundum quorum æstimationem contrarius ordo videtur pœnarum ordini supradicto. Apud hos enim maxima pœna æstimantur læsiones corporis et damna rerum exteriorum;

deordinatio autem animæ, et damnum virtutis, et amissio fruitionis divinæ, in qua consistit ultima hominis felicitas, aut modicum aut nihil reputatur ab eis. Hinc autem procedit quod hominum peccata a Deo puniri non æstimant, quia vident plerumque peccatores incolumitate corporis vigere et exteriori fortuna potiri, quibus interdum homines virtuosi privantur; quod recte considerantibus mirum videri non debet. Quum enim omnia exteriora ad interiora ordinentur, corpus autem ad animam, in tantum exteriora et corporalia bona sunt homini bona inquantum ad bonum rationis proficiunt; secundum vero quod bonum rationis impediunt, homini vertuntur in malum. Novit autem rerum dispositor Deus mensuram virtutis humanæ; unde interdum homini virtuoso corporalia et exteriora bona ministrat in adjutorium virtutis, et in hoc ei beneficium præstat. Interdum vero ei prædicta subtrahit, eo quod considerat homini illi esse ad impedimentum virtutis et fruitionis divinæ; ex hoc autem exteriora bona vertuntur homini in malum, ut dictum est; unde et eorum amissio, eadem ratione, homini vertitur in bonum. Si igitur omnis pœna malum est, non est autem malum hominem exterioribus et corporalibus bonis privari, secundum quod expedit ad profectum virtutis, non erit homini virtuoso pœna si privetur exterioribus bonis in adjumentum virtutis; e contrario autem erit malis in pœnam si eis exteriora bona conceduntur, quibus provocantur ad malum. Unde dicitur quod *creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus hominum, et in muscipulam pedibus insipientium*, Sap., XIV, 11.

Sequentia ponimus, quamvis sunt theologica, quia doctrinam de Providentia perficiunt, et a D. Thoma tractantur quasi philosophice.

CAPUT CXLVII

Quod homo indiget divino auxilio ad beatitudinem consequendam.
(I-II, q. III, a. V.)

Quia vero ex superioribus (c. LXXVIII-LXXXI) manifestum est quod divina Providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturæ propriæ ab aliis differunt, restat ostendendum quod, etiam ex dignitate finis, altioris gubernationis modus a divina Providentia eis adhibetur.

1. Manifestum est autem quod, secundum convenientiam suæ naturæ, ad altiorem participationem finis perveniunt. Quia enim intellectualis naturæ sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt; quod aliis rebus non competit quæ intellectu carent. Et secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali opera-

tione perveniunt, manifestum est eis aliter provideri divinitus quam aliis rebus, inquantum homini datus est intellectus et ratio, per quæ veritatem et discernere et investigare possit. Datæ sunt etiam ei vires sensitivæ, et interiores et exteriores, quibus ad investigandam veritatem adjuvetur. Datus est etiam ei loquelæ usus, per cujus officium veritatem quam aliquis mente concipit alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos juvent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitæ, quum sit homo animal naturaliter sociale. Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est, quæ naturalem facultatem ipsius excedit, ut scilicet ipsam primam veritatem videat in seipsa, sicut supra (c. XXXVII et LXIII) ostensum est. Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur ut etiam ex hoc fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines et alias inferiores creaturas; ea enim quæ sunt ad finem necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui ejus facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem.

2. Amplius. Nullum instrumentum secundum virtutem propriæ formæ potest ad ultimam perducere perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis, quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectionem; a serra enim, secundum rationem propriæ formæ, est sectio ligni, sed forma scamni est ab arte, quæ utitur instrumento; similiter resolutio et consumptio in corpore animalis est a calore ignis, sed generatio carnis et determinatio augmenti et alia hujusmodi sunt ab anima vegetabili, quæ utitur calore igneo sicut instrumento. Sub Deo autem, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente. Oportet igitur quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultimæ perfectionis, quæ est adeptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem divinam. Indiget igitur rationalis natura divino auxilio ad consequendum ultimum finem.

3. Præterea. Homini sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quæ de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivæ, et ex affectionibus quibus ad sensibilia et inferiora trahitur; quibus quanto magis inhæret, longius ab ultimo fine distat; hæc enim infra hominem sunt, finis autem superior eo exsistit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab exsecutione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo ne per hujusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat.

Hinc est quod dicitur : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit illum*, Joann., VI, 44 ; et : *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis*, Joan., XV, 4.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod per solum liberum arbitrium homo posset Dei gloriam promereri.

CAPUT CXLVIII

Quod per auxilium divinæ gratiæ homo non cogitur ad virtutem.

Posset autem videri alicui quod per divinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum, ex hoc quod dictum est : *Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*, Joann., VI, 44 ; et ex hoc quod dicitur : *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei*, Rom., VIII, 14; et: *Charitas Christi urget nos*, II Cor., V, 14 ; « trahi » enim et « agi » et « urgeri » coactionem importare videntur. Hoc autem non esse verum manifeste ostenditur.

1. Divina enim Providentia rebus omnibus providet secundum modum earum, ut supra (c. CXLVII) ostensum est. Est autem proprium homini et omni rationali creaturæ quod voluntarie agat et suis actibus dominetur, ut ex supradictis (l. II, c. XLVII et XLVIII) patet ; huic autem coactio contrariatur. Non igitur Deus suo auxilio hominem cogit ad recte agendum.

2. Adhuc. Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi quod in nobis nostra opera operatur sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum, et agens principale operatur actionem instrumenti ; unde dicitur : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*, Isai., XXVI, 12. Causa autem prima causat operationem causæ secundæ secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie et non coacte agamus. Non divino igitur auxilio aliquis cogitur ad recte agendum.

Hinc est quod dicitur : *Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et, e contrario, mortem et malum ; ut diligas Dominum Deum tuum et ambules in viis ejus.... Si autem aversum fuerit cor tuum, et audire nolueris..., prædico tibi hodie quod pereas*, Deuter., XXX, 55-18 ; et dicitur : *Ante hominem vita et mors, bonum et malum ; quod placuerit ei, dabitur illi*, Eccli., XV, 18.

CAPUT CXLIX

Quod prædictum auxilium homo promereri non potest.
(I-II, q. cxiv, a. v.)

Ex prædictis autem manifeste ostenditur quod auxilium divinum homo promereri non potest.

1. Quælibet enim res ad id quod supra ipsam est materialiter se habet. Materia autem non movet seipsam ad suam perfectionem, sed oportet quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet seipsum ad hoc quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur. Motio autem moventis præcedit motum mobilis, ratione et causa. Non igitur propter hoc datur nobis auxilium divinum quia nos ad illud per bona opera promovemur, sed potius nos ideo per bona opera proficimus quia divino auxilio prævenimur.

2. Adhuc. Agens instrumentale non disponit ad perfeetionem inducendam a principali agente, nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis; sicut calor ignis non magis præparat materiam ad formam carnis quam ad aliam formam, nisi inquantum agit in virtute animæ. Sed anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali agente. Non igitur potest se anima præparare ad suscipiendum effectum divini auxilii, nisi secundum quod agit ex virtute divina. Prævenitur igitur divino auxilio ab bene operandum magis quam divinum auxilium præveniat, quasi merendo illud vel se præparando ad illud.

3. Item. Merces proportionatur merito, quum in retributione mercedis æqualitas justitiæ observetur. Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturæ excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit. Non igitur per hujusmodi actus potest homo prædictum auxilium mereri.

4. Præterea. Cognitio præcedit voluntatis motum. Cognitio autem supernaturalis finis data est homini a Deo, quum per rationem naturalem in ipsum attingere homo non possit, eo quod facultatem naturalem excedat. Oportet ergo quod motus voluntatis nostræ in ultimum finem auxilium divinum præveniat.

Hinc est quod dicitur : *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit*, Tit., III, 5 ; et *Non volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere, *sed miserentis est Dei*, Rom., IX, 16, quia scilicet oportet quod ad bene volendum et operandum homo divino præveniatur auxilio, sicut consuetum

est quod effectus aliquis non attribuitur proximo operanti, sed primo moventi ; attribuitur enim victoria duci, quæ labore militum perpetratur. Non ergo per hujusmodi verba excluditur liberum voluntatis arbitrium, sicut quidam male intellexerunt, quasi homo non sit dominus suorum actuum interiorum et exteriorum, sed ostenditur Deo esse subjectum. Et dicitur : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur,* Thren., v, 21 ; per quod patet quod conversio nostra ad Deum prævenitur auxilio Dei nos convertentis. — Legitur tamen ex persona Dei dictum : *Convertimini ad me, et convertar ad vos,* Zachar., I, 3 ; non quin Dei operatio nostram conversionem præveniat, ut dictum est, sed quia conversionem nostram, qua ad ipsum convertimur, adjuvat subsequenter, eam roborando ut ad effectum perveniat, et stabiliendo ut finem debitum consequatur.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant hujusmodi auxilium propter merita nobis dari, et quod justificationis nostræ initium ex nobis sit, consummatio autem a Deo.

CAPUT CL

Quod prædictum auxilium gratia nominatur, et quid sit gratia gratum faciens.

Quia vero hoc quod datur alicui absque suis meritis præcedentibus gratis ei dicitur dari, quum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum præveniat, ut ostensum est (c. CXLIX), consequitur quod hoc auxilium homini gratis impendatur, et ex hoc convenienter gratiæ nomen acceperit ; unde et Apostolus dicit : *Si gratia, jam non ex operibus ; alioquin, gratia jam non est gratia,* Rom., XI, 6.

Est autem et alia ratio propter quam prædictum Dei auxilium gratiæ nomen accepit. Dicitur enim aliquis alicui esse gratus, quia est ei dilectus ; unde et qui ab aliquo diligitur dicitur gratiam ejus habere. Est autem de ratione dilectionis ut diligens bonum velit ei quem diligit et operetur ; et quidem Deus bona vult et operatur circa omnem creaturam ; ipsum enim esse creaturæ et omnis ejus perfectio est a Deo volente et operante, ut supra (l. I, c. XXIX et XXX, et l. II, c. XV) ostensum est ; unde dicitur : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti,* Sap., XI, 25. Sed specialis ratio divinæ dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium præbet ad hoc quod consequantur bonum quod ordinem naturæ eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem, non alicujus boni creati, sed suiipsius. Hoc igitur auxilium convenienter dicitur gratia, non solum quia gratis datur, ut ostensum est (c. CXLIX), sed etiam quia hoc auxilio homo, speciali quadam præ-

rogativa, redditur Deo gratus; unde et Apostolus dicit: *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum...., secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo,* Ephes., I, 5.

Reliqua, usque ad cap. CLXIII et ultimum hujus libri, circa gratiam, liberationem a peccato et prædestinationem, minime ad philosophum pertinent.

DOCTRINES MODERNES
SUR LA PROVIDENCE

Nous ne pouvons pas mettre ici, comme précédemment, des abrégés d'ouvrages modernes pour faire suite au traité de S. Thomas sur la Providence, parce qu'il n'y a pas de travail remarquable dans ce sens. Beaucoup d'auteurs ont traité cette question, mais c'est presque toujours subsidiairement, et en la rattachant au traité de Dieu. Aussi, nous connaissons déjà sur ce point les idées des Cartésiens et celles de Kant. Il resterait à faire connaître celles de Leibnitz. Ce dernier philosophe a traité longuement et plusieurs fois sous différents points de vue la question de la Providence. Son principal ouvrage, la *Théodicée* ou justification de Dieu, examine la question du mal et celle de la liberté de l'homme, dont on se sert souvent contre la doctrine de la Providence de Dieu, et il y répond par son *optimisme* et par son *déterminisme*. Nous avons donné un résumé de cet ouvrage dans notre histoire de la philosophie, où on pourra le lire : il est donc inutile de le reproduire ici.

Nous aurions pu présenter à cette place, et on l'aurait lu avec beaucoup d'intérêt, un autre traité de Leibnitz, où la question qui nous occupe est traitée d'une manière plus complète, quoique plus courte : c'est *la Cause de Dieu plaidée par sa justice*. Cet ouvrage aurait pu entrer ici tout entier ; car il est très concis, et par suite très peu étendu. De plus, il est bien plus rapproché de la vérité que la *Théodicée* ; il ne s'appuie pas, comme ce dernier, sur le *monadisme*, ni sur le *déterminisme*, et il offre généralement les doctrines mêmes de S. Thomas. Mais il est presque entièrement théologique, et dès lors une double raison nous décide à ne pas le produire ici. D'abord Leibnitz était protestant, et il nous répugnerait d'imprimer un traité *théologique* écrit par un protestant, quoique la doctrine en soit à peu près entièrement catholique. De plus, le traité de S. Thomas que nous venons de donner est purement philosophique dans notre livre, puisque nous en avons retranché les chapitres qui ne reposent que sur la foi, et dès lors le traité de Leibnitz se présenterait avec des armes qui feraient défaut à celui de S. Thomas. Pour ces deux raisons nous ne le donnons pas ici, d'autant plus qu'il n'offre aucun point de vue nouveau, aucun système philosophique autre que ce que nous avons vu dans S. Thomas.

Les auteurs, nombreux, très nombreux, hélas ! qui dans les temps modernes ont attaqué la doctrine de la Providence, ne l'ont pas fait dans des ouvrages spéciaux, et par suite aucun d'eux ne se distingue assez pour que nous

le prenions séparément à partie. Nous exposerons seulement les systèmes, et encore nous pouvons le faire brièvement, attendu que la question se rattache de très près à la doctrine sur Dieu et sur la création, et que par conséquent nous avons déjà exposé et réfuté tous leurs principes.

Il y a cependant un système qui, sans rejeter ni travestir la notion de Dieu, nie cependant la Providence ; c'est le *Déisme*. Ce système était, jusqu'aux premières années de ce siècle, le seul adversaire que le philosophe eût à combattre sur cette question, comme le matérialisme était alors le seul adversaire de la théologie rationnelle.

Les déistes disaient : Il est vrai que Dieu existe, qu'il est l'être éternel et infini, le créateur du monde ; mais il a dès le commencement réglé toutes choses selon des lois simples, générales et uniformes, auxquelles il ne saurait contrevenir, et dès lors il n'a plus à s'occuper du monde ni de nous. Tout marche d'après les lois qu'il a posées. D'ailleurs nous sommes de trop petits êtres pour qu'il daigne faire attention à nos mouvements, à nos désirs, à nos volontés, à nos joies et à nos peines, à nos succès et à nos revers, et les prières qu'on lui adresse ne sauraient faire dévier d'une ligne les lois générales qu'il a posées une fois pour toutes.

Les conséquences de ces prétendus principes étaient que l'homme ne doit compter que sur lui-même, et, disons-le en passant, c'est dans ce sens que l'on a tout d'abord employé et que l'on emploie encore le plus souvent cet adage peu chrétien : « Aide-toi, le ciel t'aidera. » Certes, la pensée d'une Providence qui veille à chaque instant sur nous et qui veut efficacement notre bien, ne doit pas nous empêcher de semer notre blé, pour le recueillir au jour de la moisson, ni de manger pour vivre, ni de travailler pour avoir de quoi manger, ni d'employer les moyens humains pour vaincre les obstacles qui s'opposent à notre bien ; mais s'il faut faire tout cela, c'est parce que tel est l'ordre de Dieu, et ce n'est pas une raison pour croire que Dieu ne s'occupe pas de nous, que nous pouvons sans lui suffire à nos besoins, ni que la prière est inutile.

Au fond, toutes les raisons que prétend apporter le déisme ne sont que des prétextes, de fausses apparences pour cacher ses vrais motifs. Les déistes ont peur de la religion, et ne se sentant pas de force à démontrer la non-existence de Dieu, ils essayent de rendre nulle cette doctrine qui les gêne en affirmant que Dieu ne s'occupe pas de nous et que dès lors nous n'avons pas à nous occuper de Lui. C'est le culte qu'ils veulent bannir ; c'est l'obligation d'honorer Dieu et d'obéir à ses commandements qu'ils voudraient éluder, et n'osant avouer l'ingratitude de leur cœur et la lâcheté de leur volonté, ils essayent de nous donner le change et de se le donner à eux-mêmes, s'ils pouvaient, en apportant de prétendues raisons philosophiques de leur conduite.

Mais du moment qu'ils admettent Dieu et la Création, il n'est pas difficile de leur montrer comme conséquence notre dépendance absolue de Dieu. Il n'est pas difficile de les réduire au silence devant cette conclusion nécessaire que, ne tenant pas notre être de nous-mêmes, mais de Dieu, nous ne saurions pas mieux le tenir de nous-mêmes au milieu de notre vie qu'au commencement, et que, puisque notre être est reçu, il est reçu toujours et à chaque instant de notre durée ; que dès lors notre permanence dans l'être est pour

chaque instant de notre existence la permanence de l'acte créateur ; que Dieu nous fait là où nous sommes, partout où nous sommes, et que par conséquent nous ne saurions échapper un seul instant à sa vigilance. Qu'ainsi il s'occupe certainement toujours de nous, en même temps que de tout ce qui existe, et qu'en dernière analyse le sol que nous foulons, le vêtement que nous portons, la nourriture qu nous prenons et notre propre subsistance corporelle et spirituelle sont autant de bienfaits que nous recevons sans cesse de sa main paternelle. D'où il est facile de voir combien il faut être ingrat pour oublier Dieu, et pour refuser de lui rendre, en reconnaissance de ses droits et de ses bienfaits, un culte qui atteste notre soumission volontaire à l'ordre de choses qu'il a établi. Et du moment qu'il se montre père et père, si bon pour nous, il n'y a plus à s'étonner qu'il veuille bien condescendre à nos désirs et nous accorder ce que nous lui demandons. De là l'efficacité de la prière. Et pour que notre prière soit efficace, il n'est pas besoin que Dieu bouleverse l'ordre du monde, puisque nous voyons par expérience qu'une minute, une seconde même de retard ou d'avance dans une action que nous nous proposons de faire suffit pour en changer souvent tous les résultats et la faire tourner à notre perte ou à notre salut.

Le déisme est donc un bien faible ennemi. D'ailleurs, il n'existe plus guère aujourd'hui et il a été remplacé par des ennemis beaucoup plus audacieux.

Nous l'avons vu déjà précédemment, ce n'est plus seulement la doctrine de la Providence que l'on attaque aujourd'hui, c'est la création et Dieu lui-même.

Le *scepticisme critique*, qui chez Kant conserve encore, nous l'avons vu presque toutes les vérités religieuses, a fait cependant et fait encore bien des ravages dans les esprits. Mais il est inutile d'en parler de nouveau ici, car les difficultés qu'il oppose à la doctrine de la Providence sont celles qu'il oppose à l'existence même de Dieu. Nous les avons déjà examinées et nous y avons répondu.

Le *positivisme*, en niant Dieu et la création, nie par là-même la Providence, mais les arguments qu'il apporte sont plutôt dirigés contre la Providence que contre l'existence même de Dieu. Quand, dans l'étude de la nature, il prétend s'arrêter aux phénomènes, c'est pour éviter de rendre raison des substances qui le conduiraient inévitablement à une substance première, et cette substance première il ne veut pas la reconnaître, pour n'avoir pas à se soumettre à ses lois. Quand, remontant des phénomènes aux lois, il considère toutes ces lois comme nécessaires, c'est pour éviter de reconnaître l'action souvent visible de Dieu dans le monde, en dehors des lois de la nature. Quand, remontant des effets aux causes, il s'arrête à la cause immédiate de l'effet observé, aux faits qui *déterminent*, comme il dit, le fait observé, c'est afin de ne pas reconnaître une cause première intelligente et libre qui dirige le monde après l'avoir créé et disposé tel qu'il est. Quand il caresse avec tant d'amour la doctrine de l'évolution et du transformisme, c'est afin de faire passer pour inutile l'action de Dieu dans le monde, plus encore que pour se dispenser de reconnaître un premier principe de toutes choses.

Tout expliquer sans Dieu, et par là obtenir qu'on s'accoutume à se passer

de son concours et même de son idée : voilà la tactique première du positivisme.

Nous avons vu que leurs explications sans Dieu n'expliquent rien : ils n'ont donc pas atteint leur but.

Alors, voyant que ces arguments négatifs ne suffisent pas à chasser Dieu des esprits, ils essayent d'employer des arguments directs ; mais ils sont moins heureux encore dans cette voie que dans la première. Ils ne font que ressasser les arguments que le dix-huitième siècle avait littéralement renouvelés des Grecs. C'est toujours la même objection tant de fois rebattue de la présence du mal dans le monde, de l'inégalité des conditions, de l'imperfection du genre humain. Ils n'ont pas même le mérite d'avoir inventé cette fastidieuse prétention d'attaquer les vérités philosophiques au nom des sciences naturelles, qu'ils appellent tout court *la science:* Epicure déjà faisait de même et c'était au nom de l'observation des sens et de la science des corps, qu'il appelait *la raison*, qu'il attaquait la croyance universelle du genre humain en la Providence de Dieu. Ils n'ont pas inventé non plus l'objection fataliste qu'ils font contre la Providence et surtout contre le gouvernement divin, en niant la liberté. Les positivistes, en effet, nient la liberté, par leur doctrine de l'évolution. Pour eux le progrès s'accomplit fatalement et pas à pas dans l'humanité comme dans la nature, dans les idées comme dans les formes des corps, dans la vie morale comme dans la vie physique. L'évolution marche ; les volontés humaines loin de pouvoir l'arrêter ne font que lui obéir et l'accomplir : en croyant faire ce qu'ils veulent, en faisant ce qu'ils veulent, ils ne font que ce que veut fatalement la loi du progrès. Voilà comment le positivisme nie la liberté.

Mais si jusque-là les positivistes ne nous offrent rien de nouveau contre la Providence de Dieu, ils ont cependant inventé quelque chose, et ce quelque chose est le plus horrible blasphème qu'un homme ait jamais proféré. Ils prêchent, c'est le mot, ils prêchent le remplacement de la providence de Dieu, par la providence de l'humanité, et devant cette providence, qui pour chaque contrée se traduit par la volonté de l'État, ils veulent que tout genou se courbe, que toute volonté s'incline, que toute pensée se soumette, que toute raison s'efface. C'est la déification de l'homme. Ceci est vraiment nouveau. Aucun philosophe païen n'était descendu si bas, et l'inventeur de cette monstrueuse doctrine c'est Auguste Comte lui-même, le fondateur du positivisme.

C'est révoltant, et cependant on trouve chez les positivistes quelque chose de plus révoltant encore. Jusque là ils n'ont *transformé* en fonction humaine que les vérités religieuses que la raison découvre ; mais ils vont plus loin, ils transforment de même toutes les vérités chrétiennes, les vérités de l'ordre surnaturel, depuis la révélation, qu'ils prétendent reconnaître, *avec son caractère surnaturel*, dans la *science*, jusqu'à Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont ils admettent l'histoire comme l'histoire de l'humanité et même la divinité comme étant l'incarnation du Dieu-Nature dans l'humanité.

Ce qui rend ce blasphème plus révoltant, c'est que le premier s'attaquait à Dieu comme créateur et conservateur de toutes choses, à Dieu tel qu'il est connu par la raison, tandis que le dernier s'attaque au Dieu Sauveur, qui pour s'attirer les cœurs des hommes n'a pas craint de se faire homme lui-même,

de souffrir et de mourir pour eux. C'est se faire contre Dieu une arme de sa bonté même, de son amour, de sa charité sans égale ; c'est prendre, pour se perdre, le moyen même que Dieu destinait à nous sauver.

Nous avons réfuté le positivisme dans ses attaques contre l'existence de Dieu, cela nous dispense de réfuter ses attaques contre la Providence. Quant à son dernier blasphème, nous ne prendrons pas la peine de l'examiner : on réfute les doctrines philosophiques erronées ; on ne réfute pas les injures adressées sciemment à ce qu'il y a de plus saint, d'autant plus que les insulteurs ne prennent pas la peine d'établir ce qu'ils avancent.

Il n'est pas non plus nécessaire de réfuter ici ni même d'exposer les théories du *panthéisme* contre la Providence. Remarquons seulement que dans sa déification de l'humanité le positivisme lui donne la main, et que l'un et l'autre remplacent Dieu par l'homme dans le gouvernement du monde. Seulement, obligés de reconnaître les défauts qui déparent les individus et empêchent de les considérer comme parfaits, ils attribuent leur idéal d'être parfait à l'humanité.

Voilà les adversaires de la Providence. Ils ne sont pas bien terribles sur le terrain de la discussion philosophique : car leurs systèmes manquent complètement de base : nous l'avons montré précédemment. Mais ils sont vraiment dangereux dans la pratique, parce qu'ils ôtent tout frein aux passions, justifient tous les crimes, et gagnent la confiance des ignorants en criant bien haut qu'eux seuls possèdent la science. Cependant, pour un cœur honnête et un esprit droit, l'exposition seule de leurs conclusions suffit pour faire repousser avec horreur le système tout entier.

IN X LIBROS
ETHICORUM AD NICOMACHUM

LIBER PRIMUS

SUMMA LIBRI. — De finium diversitate. De felicitate, fine ac summo bono ipsius felicis. De animæ duplici parte. De virtutis divisione.

LECTIO I

Ostenditur circa quod versetur philosophia moralis, quid sit subjectum ejus, quis finis, et quæ sit finium diversitas.

Sicut dicit Philosophus in principio *Metaphysicæ,* sapientis est ordinare. Cujus ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cujus proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivæ cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis.

Invenitur autem duplex ordo in rebus. — Unus quidem partium alicujus totius seu alicujus multitudinis ad invicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur. — Alius est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quia primus. Nam, ut Philosophus dicit in undecimo *Metaphysicorum*, ordo partium exercitus ad invicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem.

Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. — Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. — Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum, quæ sunt voces significativæ. — Tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. — Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo.

Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversæ scientiæ. — Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat, sed non facit; ita ut sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam. — Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cujus est considerare ordinem partium orationis ad invicem et ad conclusiones. — Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiæ. — Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas.

Sic ergo moralis philosophiæ, circa quam versatur præsens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatæ ad invicem et ad finem. Dico autem operationes humanas, quæ procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quæ operationes in homine inveniuntur, quæ non subjacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanæ, sed naturales, sicut patet de operationibus animæ vegetativæ. Quæ nullo modo cadunt sub consideratione moralis philosophiæ. Sicut autem subjectum philosophiæ naturalis est motus, vel res mobilis, ita subjectum moralis philosophiæ est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.

Sciendum est autem quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quæ sibi ipse solus præparare non potest; consequens est quod homo naturaliter sit pars alicujus multitudinis, per quam præstetur sibi auxilium ad bene vivendum.

Quo quidem auxilio indiget ad duo. — Primo quidem ad ea quæ sunt vitæ necessaria, sine quibus præsens vita transigi non potest : et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cujus est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam. Et similiter singuli, qui sunt partes domesticæ familiæ, se invicem juvant ad necessaria vitæ. — Alio modo juvatur homo a multitudine, cujus est pars, ad vitæ sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quæ sibi sufficiunt ad vitam : et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cujus ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quæ una domus sufficere non potest; sed etiam quantum ad moralia ; inquantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes juvenes metu pœnæ, quos paterna monitio corrigere non valet.

Sciendum est autem quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis secundum quam non

est aliquid simpliciter unum. Et ideo pars ejus totius potest habere operationem, quæ non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quæ non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quæ non est propria alicujus partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus. Et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est autem aliquid totum, quod habet unitatem non solum ordine, sed compositione, aut colligatione, vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter; et ideo nulla est operatio partis, quæ non sit totius. In continuis enim idem est motus totius et partis ; et similiter in compositis, vel colligatis, operatio partis principaliter est totius ; et ideo oportet quod ad eamdem scientiam pertineat talis consideratio et totius et partis ejus. Non autem ad eamdem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem, et partes ipsius.

Et inde est quod moralis philosophia in tres partes dividitur. — Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quæ vocatur monastica. — Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticæ, quæ vocatur œconomica, — Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quæ vocatur politica.

Incipiens igitur Aristoteles tradere moralem philosophiam a prima sui parte in libro, qui dicitur *Ethicorum*, idest moralium, præmittit procœmium. Primo proponit quod omnia humana ordinantur ad finem. Circa quod considerandum est quod duo sunt principia humanorum actuum, scilicet intellectus seu ratio, et appetitus, quæ sunt principia moventia, ut dicitur in tertio *De anima*. In intellectu autem vel ratione consideratur speculativum et practicum. In appetitu autem rationali consideratur electio et executio. Omnia autem ista ordinantur ad aliquod bonum sicut in finem ; nam verum est finis speculationis. Quantum ergo ad intellectum speculativum ponit doctrinam per quam transfunditur scientia a magistro in discipulum. Quantum vero ad intellectum practicum ponit artem, quæ est recta ratio factibilium, ut habetur sexto hujus. Quantum vero ad actum intellectus appetitivi ponitur electio. Quantum vero ad executionem ponitur actus. Non facit autem mentionem de prudentia, quæ est in ratione prædicta sicut et ars, quia per prudentiam proprie dirigitur electio. Dicit ergo quod singulum horum manifeste appetit quoddam bonum tamquam finem.

Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit quod philosophi bene enunciaverunt bonum esse id quod omnia appetunt. Nec est instantia de quibusdam, qui appetunt malum. Quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, inquantum scilicet existimant illud bonum : et sic intentio eorum per se fertur ad

bonum, sed per accidens cadit supra malum. Quod autem dicit « quod omnia appetunt, « non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quæ apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quæ naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus : ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione saggittantis. Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum. Unde et omnia dixit appetere bonum, inquantum tendunt ad bonum. Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicetur. Et ideo non describitur hic aliquod bonum, sed bonum communiter sumptum. Quia autem nihil est bonum nisi inquantum est quædam similitudo et participatio boni summi : ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono. Et sic potest dici quod unum bonum est quod omnia appetunt.

Ostendit differentiam finium. Circa quod considerandum est quod finale bonum in quod tendit appetitus unius cujuslibet, est ultima perfectio. Prima autem perfectio se habet per modum formæ. Secunda autem per modum operationis. Et ideo oportet hanc esse differentiam finium quod quidam fines sunt ipsæ operationes, quidam vero sunt ipsa opera, idest operata quædam, quæ sunt præter operationes.

Ostendit non differre quantum ad ordinem finium, utrum finis sit opus vel operatio. Et dicit quod nihil differt, quantum ad ordinem pertinet, quod fines earum sint operationes, aut aliquid operatum præter operationes, sicut apparet in prædictis doctrinis. Nam frenifactivæ finis est operatum frenum ; equestris vero, quæ est principalior, finis est operatio, scilicet equitatio. E contrario autem habetur in medicinali, et in exercitativa. Nam medicinalis finis est aliquod operatum, idest sanitas. Exercitativæ vero, quæ sub ea continetur, finis est operatio, idest exercitium.

LECTIO II

In rebus humanis est aliquis finis et optimus, cujus necessaria est cognitio, quæ ad principalissimam scientiam pertinet, quæ politica est.

Præmissis his quæ sunt necessaria ad propositum ostendendum, hic accedit Philosophus ad manifestandum propositum, scilicet ad ostendendum quid principaliter respiciat hujus scientiæ intentio. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit ex præmissis, esse aliquem finem optimum in rebus humanis. Secundo ostendit quod necessarium est habere cognitionem de ipso. Tertio ostendit ad quam scientiam pertineat ejus cognitio. Circa primum utitur triplici ratione. Quarum principalis

talis est : Quicumque finis est talis quod alia volumus propter ipsum, et ipsum volumus propter seipsum, et non propter aliquid aliud : ille finis, non solum est bonus, sed est optimus Et hoc apparet ex hoc quod semper finis cujus gratia alii fines quæruntur, est principalior, ut ex prædictis patet. Sed in rebus humanis necesse est esse aliquem talem finem. Ergo in rebus humanis est aliquis finis bonus et optimus. Minorem probat ratione ducente ad impossibile, quæ talis est : Manifestum est ex præmissis quod unus finis propter alium desideratur. Aut ergo est devenire ad aliquem finem, qui non desideratur propter alium, aut non. Si sic, habetur propositum. Si autem non est invenire aliquem talem finem, sequitur quod omnis finis desideretur propter alium finem. Et sic oportet procedere in infinitum. Sed hoc est impossibile, quod procedatur in finibus in infinitum : ergo necesse est aliquem esse finem, qui non sit propter alium finem desideratus.

Deinde ostendit quod hujus finis cognitio est homini necessaria. Quod quidem apparet tali ratione : Nihil quod in alterum dirigitur potest homo directe assequi, nisi cognoscat illud ad quod dirigendum est. Et hoc apparet per exemplum sagittoris, qui directe emittit sagittam, attendens ad signum ad quod eam dirigit. Sed tota humana vita oportet quod ordinetur in optimum et ultimum finem humanæ vitæ. Necesse est ergo habere cognitionem de ultimo et optimo fine humanæ vitæ.

Ostendit quid circa illum finem sit cognoscendum. Et dicit quod ex quo sic est, quod cognitio optimi finis necessaria est ad vitam humanam : oportet accipere quis sit iste optimus finis, et ad quam speculativam scientiam vel practicam pertineat ejus consideratio.

Ostendit ad quam scientiam pertineat hujus finis consideratio. Optimus finis pertinet ad principalissimam scientiam, et maxime architectonicam. Sed civilis scientia videtur esse talis, scilicet principalissima, et maxime architectonica. Ergo ad eam pertinet considerare optimum finem.

Et ideo dicit quod politica præordinat quas disciplinarum debitum est esse in civitatibus, scilicet tam practicarum quam speculativarum, et quis quam debeat addiscere, et usque ad quod tempus. Alia autem proprietas scientiæ architectonicæ, scilicet uti inferioribus scientiis, pertinet ad politicam solum respectu practicarum scientiarum ; unde subdit quod pretiosissimas, idest nobilissimas virtutum, idest artium operativarum videmus esse sub politica, scilicet militarem, et œconomicam et rhetoricam, quibus omnibus utitur politica ad suum finem, idest ad bonum commune civitatis.

Sciendum est autem quod politicam dicit esse principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quæ sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum

finem totius universi considerat scientia divina, quæ est respectu omnium principalissima. Dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanæ vitæ; de quo tamen in hoc libro determinat, quia doctrina hujus libri continet prima elementa scientiæ politicæ.

LECTIO III

Quomodo debeat se habere auditor et doctor hujus scientiæ : ostendens quod nec juvenis, nec passionum secutor, est hujus doctrinæ securus auditor.

Postquam Philosophus ostendit quid sit bonum quod principaliter intenditur in hac scientia, hic determinat modum huic scientiæ convenientem.

Motus manifestandi veritatem in qualibet scientia, debet esse conveniens ei quod subjicitur sicut materia in illa scientia. Quod quidem manifestat ex hoc, quod certitudo non potest inveniri, nec est requirenda similiter in omnibus sermonibus, quibus de aliqua re ratiocinamur. Materia autem moralis talis est quod non est ei conveniens perfecta certitudo. Aliquid enim reputatur vitiosum uno tempore aut in una regione, quod in alio tempore aut in alia regione non reputatur vitiosum. Et ex ista differentia contingit quosdam opinari quod nihil est naturaliter justum vel honestum, sed solum secundum legis positionem. Et quia secundum artem demonstrativæ scientiæ, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus, idest tam variabilibus, tractatum facientes, et ex similibus procedentes ostendere veritatem, primo quidem grosse, idest applicando universalia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus. Deinde oportet ostendere veritatem figuraliter, idest verisimiliter ; et hoc est procedere ex propriis principiis hujus scientiæ. Nam scientia moralis est de actibus voluntariis ; voluntatis autem motivum est, non solum bonum, sed apparens bonum.

Deinde ostendit quod auditorem oportet acceptare in moralibus prædictum modum determinandi. Et dicit quod debitum est quod unusquisque recipiat unumquodque quod sibi ab alio dicitur « eodem modo, « idest secundum quod convenit materiæ. Quia ad hominem disciplinatum, idest bene instructum, pertinet, ut tantum certitudinis quærat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur. Non enim potest esse tanta certitudo in materia variabili et contingenti, sicut in materia necessaria, semper eodem modo se habente. Et ideo auditor bene disciplinatus, non debet majorem certitudinem requirere, nec minori esse contentus, quam sit conveniens rei de qua agitur. Propin-

quum enim peccatum esse videtur, si aliquis acceptet aliquem mathematicum persuasionibus rhetoricis utentem, et si expetat a rhetorico demonstrationes certas, quales debet proferre mathematicus. Utrumque enim contingit ex hoc quod non consideratur modus materiæ conveniens. Nam mathematica est circa materiam, in qua invenitur omnimoda certitudo. Rhetorica autem negotiatur circa materiam civilem, in qua multiplex variatio accidit.

Ostendit qualis debeat esse auditor hujus scientiæ. Et dicit quod unusquisque non potest habere bonum judicium nisi de his quæ cognoscit.

Concludit propositum, scilicet quod juvenis non est conveniens auditor politicæ et totius moralis scientiæ, quæ sub politica comprehenditur; quia sicut dictum est, nullus potest bene judicare nisi ea quæ novit. Sed juvenis non habet notitiam eorum quæ pertinent ad scientiam moralem, quæ maxime cognoscuntur per experientiam. Juvenis autem est inexpertus operationum humanæ vitæ propter temporis brevitatem, et tamen rationes moralis scientiæ procedunt ex his quæ pertinent ad actus humanæ vitæ, et etiam sunt de his. Unde manifestum est quod juvenis non est conveniens auditor politicæ.

Ostendit quis sit inutilis auditor hujus scientiæ. Dicit ergo quod ille qui est sectator passionum, inaniter, idest sine aliqua efficacia audiet hanc scientiam, et inutiliter, idest absque consecutione debiti finis. Finis enim hujus scientiæ non est sola cognitio ad quam forte pervenire possent passionum sectatores. Sed finis hujus scientiæ est actus humanus, sicut et omnium scientiarum practicarum. Ad actus autem virtuosos non perveniunt, qui passiones sectantur. Et sic nihil differt, quantum ad hoc, an auditor hujus scientiæ sit juvenis ætate, vel juvenis moribus, idest passionum sectator.

Ostendit quis sit conveniens auditor hujus scientiæ. Et dicit quod multum est utile scire de moralibus illis, qui secundum ordinem rationis implent omnia sua desideria et exterius operantur.

LECTIO IV

Quid senserint nonnulli de felicitate; et quæ sit differentia inter sapientes et vulgares homines de summo bono loquentes; quodque summum bonum ipsa felicitas sit, et quomodo dispositus esse debet philosophiæ moralis auditor.

Præmisso proœmio, hic Aristoteles accedit ad tractatum hujus scientiæ. Et dividitur in partes tres. In prima determinat de felicitate quæ est summum inter humana bona perducens ad hoc, considera-

tione felicitatis quod est operatio secundum virtutem. In secunda parte determinat de virtutibus. In tertia complet suum tractatum de felicitate, ostendens qualis et quæ virtutis operatio sit felicitas. Et hoc in decimo libro.

Dicit ergo primo resumendo quod supradictum est quod cum omnis cognitio et electio desideret aliquod bonum desideratum sicut in finem, dicendum est quid sit illud bonum ad quod ordinatur civilis scientia; quod scilicet est summum omnium operatorum, idest inter omnia ad quæ operatio humana pervenire potest. Hæc enim duo supra dictum est oportere considerari de ultimo fine humanorum bonorum : scilicet quid sit quod hic proponitur considerandum ; et ad quam scientiam pertineat quod supra in procemio tractatum est.

Deinde determinat de felicitate. Et circa hoc duo facit. Primo prosequitur opiniones aliorum de felicitate. Secundo determinat de ipsa secundum propriam sententiam. Ponit ergo primo duo, in quibus omnes conveniunt secundum ultimum finem. Primo quidem, dicens quod et multi, id est populares, et excellentes, idest sapientes, nominaverunt summum humanorum bonum felicitatem. Secundo quantum ad quamdam communem nominis rationem ; quia omnes existimant bene vivere et bene operari idem esse quod esse felicem.

Ostendit in quo differunt opiniones hominum circa felicitatem. Et dicit quod circa felicitatem quid sit in speciali, altercantur, idest diversificantur, homines. Et hoc triplici differentia. Quarum prima accipipitur secundum quod multitudo popularium non similiter in hoc sentit cum sapientibus. Nam populares existimant felicitatem esse aliquid eorum quæ sunt in aperto et manifesto, ut sunt illa quæ in sensibilibus considerantur, quæ sola manifesta sunt multitudini, et adeo aperta ut non indigeant expositione reserante, sicut sunt voluptas, divitiæ et honor et alia hujusmodi. Quid autem sapientes super hoc sentiant, ultimo ponit. Secunda autem differentia est popularium ad invicem. Quorum alii aliud sensibile bonum existimant esse felicitatem, sicut avari divitias, intemperati voluptates, ambitiosi honores. Tertia autem differentia est ejusdem ad seipsum. Est enim conditio ultimi finis, ut sit maxime desideratum. Unde illud quod maxime desideratur, populus existimat esse felicitatem. Indigentia autem alicujus boni auget desiderium. Unde æger, qui indiget sanitate, judicat ipsam summum bonum. Et pari ratione mendicus divitias. Et similiter illi qui recognoscunt suam ignorantiam, admirantur quasi felices eos qui possunt dicere aliquod magnum, et quod eorum intellectum excedat. Et omnia ista pertinent ad opiniones multitudinis. Sed quidam sapientes, scilicet platonici, præter hæc diversa bona sensibilia, existimaverunt esse unum bonum quod est secundum seipsum, idest quod est ipsa essentia bonitatis separata : sicut enim formam separatam ho-

minis dicebant per se hominem, sic bonum separatum per se bonum quod omnibus bonis est causa quod sint bona, inquantum scilicet participant illud summum bonum.

Dicit ergo primo quod perscrutari omnes opiniones quas aliqui habent de felicitate, esset magis vanum quam deceat philosophum, quia quædam omnino sunt irrationabiles. Sed sufficit illas opiniones maxime perscrutari quæ in superficie habent aliquam rationem, vel propter apparentiam aliquam, vel saltem propter opinionem multorum, hoc existimantium.

Et ut accipiatur quo ordine oporteat procedere in qualibet materia, considerandum est quod oporteat incipere a magis cognitis, quia per notiora devenimus ad ignota. Sunt autem aliqua notiora dupliciter. Quædam quidem quo ad nos, sicut composita et sensibilia. Et quædam simpliciter et quo ad naturam, scilicet simplicia et intelligibilia. Et quia nos ratiocinando notitiam acquirimus, oportet quod procedamus ab his quæ sunt magis nota nobis; et si quidem eadem sunt magis nota nobis : et simpliciter, tunc ratio procedit a principiis, sicut in mathematicis. Si autem alia magis nota sint simpliciter, et alia quoad nos, tunc oportet e converso procedere sicut in naturalibus et moralibus.

Ostendit qualiter oportet esse dispositum talium auditorem. Et dicit quod quia in moralibus oportet incipere ab his quæ sunt magis nota quoad nos, id est a quibusdam effectibus consideratis circa actus humanos, oportet illum qui sufficiens auditor vult esse moralis scientiæ quod sit manuductus et exercitatus in consuetudinibus humanæ vitæ, idest de bonis exterioribus et justis, idest de operibus virtutum, et universaliter de omnibus civilibus, sicut sunt leges et ordines Politicarum, et si qua alia sunt hujusmodi. Quia oportet in moralibus accipere ut principium, quia ita est. Quod quidem accipitur per experientiam et consuetudinem ; puta quod concupiscentiæ per abstinentiam superantur. Et si hoc sit manifestum alicui, non multum est necessarium ei ad operandum cognoscere propter quid. Sicut medico sufficit ad sanandum scire quod hæc herba curat talem ægritudinem. Cognoscere autem propter quid requiritur ad sciendum, quod principaliter intenditur in scientiis speculativis. Talis autem qui scilicet est expertus in rebus humanis, vel per seipsum habet principia operabilium, quasi per se ea considerans, vel de facili suscipit ea ab alio. Ille vero cui neutrum horum convenit, audiat sententiam Hesiodi poetæ. Qui dixit quod ille est optimus qui scilicet potest per seipsum intelligere. Et ille etiam est bonus qui recipit quæ ab alio dicuntur. Ille autem qui neque alium audiens potest in animo reponere, est inutilis quantum ad acquisitionem scientiæ.

LECTIO V

Inter diversas opiniones de felicitate, quæ sit verior inquiritur : vulgi error rejicitur, et an felicitas sit in virtute discutitur.

Postquam Philosophus recitavit opiniones diversas de felicitate, hic inquirit veritatem de prædictis opinionibus. Et primo inquirit de opinione loquentium de felicitate moraliter, qui scilicet ponebant in aliquo bonorum hujus vitæ felicitatem. Secundo inquirit de opinione loquentium de felicitate non moraliter, ponentium in quodam bono separato.

Dicit ergo primo quod inter bona hujus vitæ, quidam eligunt voluptatem, in ea felicitatem ponentes. Et hi quidem sunt non solum multi, idest populares homines, qui fere omnes ad voluptates declinant; sed etiam quidam qui sunt gravissimi, vel propter auctoritatem scientiæ et doctrinæ, vel propter vitæ honestatem. Nam etiam Epicurei, qui voluptatem summum bonum existimabant, diligenter colebant virtutes, sed tamen propter voluptatem, ne scilicet per contraria vitia eorum voluptas impediretur. Gula enim per immoderantiam cibi dolores corporis generat. Propter furtum aliquis carceri mancipatur. Et ita diversa vitia diversimode voluptatem impediunt. Et quia ultimus finis est maxime diligibilis, ideo illi qui ponunt voluptatem summum bonum, maxime diligunt vitam voluptuosam.

Distinguit triplicem vitam, scilicet voluptuosam quæ dicta est nunc, civilem et contemplativam. Et has dicit maxime excellentes. Ad cujus evidentiam sciendum est quod, sicut infra in nono libro dicetur, unusquisque id ad quod maxime afficitur reputat vitam suam, sicut philosophus philosophari, venator venari, et sic de aliis. Et quia homo maxime afficitur ad ultimum finem, necesse est, quod vitæ diversificentur secundum diversitatem ultimi finis. Finis autem habet rationem boni. Bonum autem in tria dividitur : in utile, delectabile et honestum. Quorum duo, scilicet delectabile et honestum, habent rationem finis, quia utrumque est appetibile propter seipsum. Honestum autem dicitur quod est bonum secundum rationem, quod quidem habet delectationem annexam. Unde delectabile quod contra honestum dividitur, est delectabile secundum sensum. Ratio autem est et speculativa et practica. Vita ergo voluptuosa dicitur quæ finem constituit in voluptate sensibili. Vita vero civilis dicitur quæ finem constituit in bono practicæ rationis, puta in exercitio virtuosorum operum. Vita autem contemplativa, quæ constituit finem in bono rationis speculativæ, vel in contemplatione veritatis.

Circa primum considerandum est quod vita voluptuosa, quæ ponit

finem circa delectationem sensus, necesse habet ponere finem circa maximas delectationes, quæ sequuntur naturales operationes, quibus scilicet natura conservatur secundum individuum per cibum et potum, et secundum speciem per mixtionem sexuum. Hujusmodi autem delectationes sunt communes hominibus et bestiis : unde multitudo hominum ponentium finem in hujusmodi voluptatibus videntur omnino bestiales, quasi eligentes talem vitam, in qua pecudes simul nobiscum communicant.

Vita civilis sive activa, intendit bonum honestum. Dicitur autem honestum, quasi honoris status, quoniam ad hoc pertinere videntur et ipse honor et virtus, quæ est honoris causa; quia fere totus civilis vitæ finis videtur esse honor qui redditur bene operantibus in vita civili quasi præmium. Et ideo colentibus civilem vitam probabile videtur felicitatem in honore consistere.

At honor est quoddam magis extrinsecum et superficiale quam bonum quod quæritur, scilicet felicitas.

Forsitan aliquis existimabit magis esse finem civilis vitæ virtutem quam honorem.

Sed contingit aliquem habitum habentem virtutis et infortunatum esse. Sed nullus dicet talem esse felicem, nisi aliquis qui vellet pertinaciter positionem suam defendere contra rationes manifestas; ergo felicitas non est idem virtuti.

Deinde facit mentionem de vita contemplativa. Et dicit quod de tertia vita, scilicet contemplativa, perscrutabitur inferius, scilicet in decimo.

Inquirit de quadam alia opinione minus rationabili, quæ ponit felicitatem in aliquo, quod habet rationem boni utilis, scilicet in pecunia. Et hoc repugnat rationi ultimi finis. Nam utile dicitur aliquid ex hoc quod ordinatur ad finem.

LECTIO VI

Impugnatur opinio ponentium felicitatem in bono separato, et quæritur de isto bono an sit.

Postquam Philosophus reprobavit opiniones ponentium felicitatem in aliquo manifestorum bonorum, hic improbat opinionem ponentium felicitatem in quodam bono separato. Circa primum considerandum est quod illud bonum separatum in quo Platonici ponebant hominis felicitatem consistere, dicebant universale bonum, propter cujus participationem omnia bona dicuntur.

Et dicit quod hujus inquisitio est contraria suæ voluntati, propter hoc quod erat introducta a suis amicis, scilicet a Platonicis. Nam ipse

Platonis discipulus fuit. Improbando autem ejus opinionem, videbatur ejus honori derogare. Ideo autem potius hic hoc dicit quam in aliis libris, in quibus opinionem Platonis improbat, quia improbare opinionem amici non est contra veritatem, quæ quæritur principaliter in aliis speculativis. Est autem contra bonos mores, de quibus principaliter agitur in hoc libro.

Ostendit quod hoc eum non debet retrahere. Quia videbitur melius esse, idest magis honestum et ad bonos mores pertinens, et omnino oportere, ut homo non vereatur oppugnare familiares suos pro salute veritatis. Et quamvis universaliter ratione pertinente ad omnes homines veritas sit præferenda amicis, specialiter tamen hoc oportet facere philosophos, qui sunt professores sapientiæ, quæ est cognitio veritatis. Juxta hoc etiam est sententia Platonis, qui reprobans opinionem Socratis magistri sui, dicit quod oportet magis de veritate curare, quam de aliquo alio. Et alibi dicit: Amicus quidem Socrates, sed magis amica veritas.

Aristoteles autem non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebant unum bonum separatum, a quo dependerent omnia bona. Nam ipse Aristoteles in duodecimo *Metaphysicorum* ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur, sicut exercitus ad bonum ducis. Improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat bonum separatum esse quamdam ideam communem omnium bonorum.

Sciendum est quod Plato ponebat ideam esse rationem et essentiam omnium eorum, quæ ideam participant. Ex quo sequitur quod eorum quorum non est una ratio communis, non possit esse una idea. Sed diversorum prædicamentorum non est una ratio communis. Nihil enim univoce de his prædicatur. Bonum autem sicut et ens, cum convertatur cum eo, invenitur in quolibet prædicamento. Sicut in quod quid est, idest substantia, bonum dicitur Deus, in quo non cadit malitia, et intellectus, qui semper est rectus. In qualitate autem, virtus, quæ bonum facit habentem. In quantitate autem, commensuratum, quod est bonum in quolibet quod subditur mensuræ. In ad aliquid autem, bonum quod est utile, quod est bonum relatum in debitum finem. In quando autem, tempus, scilicet opportunum, et in ubi, locus congruus ad ambulandum, sicut dieta. Et idem patet in aliis generibus. Manifestum est ergo quod non est aliquid unum bonum quod scilicet sit idea, ut ratio communis omnium bonorum : alioquin oporteret quod bonum non inveniretur in omnibus prædicamentis, sed in uno solo.

LECTIO VII

Bonum separatum, non dicitur convenienter per se bonum : et ponit quamnam convenientiam habeant Platonici cum Pythagoricis in positione boni.

Ostendit supra Philosophus quod non est idea communis omnium bonorum. Sed quia Platonici illud bonum separatum non solum vocabant ideam boni, sed etiam per se bonum, hinc intendit inquirere Aristoteles utrum convenienter dicatur.

Ostendit quod dicere illud bonum separatum esse per se bonum, repugnat ei quod est unam esse ideam omnium bonorum. Primo ostendit quod per se bonum non potest esse communis idea omnium bonorum. Et hoc ideo quia diversæ sunt species vel rationes bonorum. Dicuntur enim secundum unam speciem vel rationem boni, illa quæ secundum seipsa sunt prosecuta, idest quæsita, vel desiderata, vel dilecta idest amata. Et secundum aliam rationem dicuntur bona illa quæ sunt aliqualiter gratia illorum quæ sunt secundum se bona. Tertio vero modo dicuntur aliqua bona quæ sunt prohibitiva contrariorum. Sic igitur manifestum est quod bonum dupliciter dicitur. Quædam enim sunt bona secundum seipsa, scilicet prima ; de quibus dictum est quod propter se quæruntur. Utraque vero alia, scilicet factiva, vel conservativa, et etiam prohibitiva contrariorum dicuntur bona propter illa quæ sunt secundum se bona. Et sic manifestum est quod ratio per se boni non potest aptari omnibus bonis.

Deinde ostendit quod ratio per se boni non potest competere omnibus per se bonis.

Et dicit quod si omnia sint secundum se bona participando ideam quæ est per se bonum, oportebit quod in omnibus appareat eadem ratio bonitatis, sicut in nive et cerusa est eadem ratio albedinis, eo quod participant unam formam. Sed hoc non apparet esse verum in prædictis. Honor enim et prudentia et voluptas habent diversas rationes non solum proprias, prout scilicet ratio honoris inquantum est honor differt a ratione prudentiæ inquantum est prudentia ; sed inquantum est bona. Non enim est una ratio bonitatis in omnibus his, nec secundum eamdem rationem sunt appetibilia. Unde relinquitur quod id quod dicunt per se bonum, non est aliquid commune, velut una idea communis omnium bonorum.

LECTIO VIII

Si daretur idea boni, sive bonum separatum, non esset propter hoc hujus facultatis de eodem inquirere, quoniam ad aliam scientiam pertinet.

Postquam Philosophus ostendit quod non est una communis idea boni, nunc ostendit, quod etiam si esset, non pertineret ad propositum, ut secundum ipsam esset quærenda felicitas. Quærimus enim felicitatem, quæ est finis humanorum actuum. Finis autem hominis, vel est ipsa ejus operatio, vel est aliqua res exterior. Quæ quidem potest esse finis hominis, vel quia est operata, sicut domus est finis ædificationis, vel quia est possessa sicut res quæ venit in usum. Manifestum est autem quod illud bonum commune vel separatum non potest esse ipsa hominis operatio, nec etiam est aliquid per hominem factum. Nec etiam videtur aliquid ab homine possessum sicut possidentur res quæ veniunt in usum hujus vitæ. Unde manifestum est quod illud bonum commune vel separatum non est bonum humanum, quod nunc quærimus.

LECTIO IX

Quid sit felicitas inquiritur, quod felicitas ultimus finis sit, ac conditiones ponuntur, ultimo fini congruentes.

Postquam Philosophus pertractavit opiniones aliorum de felicitate, hic determinat de ea secundum propriam opinionem.

Dicit ergo primo quod expeditis his quæ pertinent ad opiniones aliorum, rursus oportet redire ad bonum, circa quod nostra versatur inquisitio, scilicet ad felicitatem, ut investigemus quid sit. Necesse est enim unum esse ultimum finem hominis inquantum est homo, propter unitatem humanæ naturæ, sicut unus est finis medici inquantum est medicus, propter unitatem medicinalis artis. Et iste ultimus finis hominis dicitur humanum bonum, quod est felicitas.

Ponit duas conditiones ultimi finis. Prima quidem quod sit perfectum. Secunda quod sit per se sufficiens. Est enim aliquid quod appetitur non propter aliquam formalem bonitatem in ipso existentem, sed solum inquantum est utile ad aliquid, sicut medicina amara. Est autem aliquid quod est quidem appetibile propter aliquid quod in se habet, et tamen appetitur propter aliud, sicut medicina calida sapida. Et hoc est bonum perfectius. Bonum autem perfectissimum est

quod ita appetitur propter se quod nunquam appetitur propter aliud. Manifestum est autem quod sicut id quod est secundum se appetibile, est magis perfectum eo quod est appetibile propter alterum, ita illud quod nunquam appetitur propter aliud, est perfectius his quæ licet secundum se appetantur, tamen appetuntur etiam propter aliud. Et ita simpliciter perfectum est quod est semper secundum se eligibile et nunquam propter aliud. Talis autem videtur esse felicitas. Quam nequaquam eligimus propter aliud, sed semper propter seipsam. Honorem vero, et voluptates, et intelligentiam, et virtutem eligimus quidem propter seipsa (eligeremus enim ea vel appeteremus, etiam si nihil aliud ex eis nobis proveniret). Et tamen eligimus ea propter felicitatem, inquantum per ea credimus nos futuros felices. Felicitatem autem nullus eligit propter hoc, nec propter aliquid aliud. Unde relinquitur quod felicitas sit perfectissimum bonorum, et per consequens ultimus et optimus finis.

Deinde agit de per se sufficientia felicitatis. Et dicit quod per se sufficiens dicitur illud quod etiam si solum habeatur facit vitam eligibilem, nullo exteriori indigentem. Et hoc maxime convenit felicitati ; alioquin non terminaret motum desiderii, si extra ipsam remaneret aliquid quo homo indigeret. Omnis enim indigens desiderat adipisci id quo indiget. Unde manifestum est quod felicitas est bonum per se sufficiens.

LECTIO X

Definitio felicitatis inquiritur, quoad omnes veræ definitionis partes, genus videlicet et differentias ; venaturque operationem hominis propriam, quæ rationalis virtutis operatio esse videtur.

Postquam Philosophus posuit quasdam conditiones felicitatis, hic investigat definitionem ejus. Dicit ergo primo, quod omnes confitentur quod felicitas sit ultimus finis et perfectum bonum per se sufficiens. Sed adhuc manifestius oportet dici aliquid de felicitate, ut sciatur quid ipsa sit in speciali.

Investigat definitionem felicitatis. Et circa hoc duo facit. Primo inquirit genus ejus. Secundo differentias ejus. Bonum finale cujuslibet rei est ejus ultima perfectio. Forma autem est perfectio prima, sed operatio est perfectio secunda. Et sic relinquitur quod finale bonum cujuslibet rei in ejus operatione sit requirendum. Si igitur hominis est aliqua operatio propria, necesse est quod in ejus operatione propria consistat finale bonum ipsius, quod est felicitas. Et ita felicitas est propria operatio hominis.

Inquirit quid sit propria operatio hominis. Manifestum est autem quod ipsa operatio est uniuscujusque rei, quæ competit ei secundum suam formam. Forma autem hominis est anima, cujus actus dicitur vivere; non quidem secundum quod vivere est esse viventis, sed secundum quod vivere dicitur aliquod opus vitæ, puta intelligere, sentire, etc. Unde manifestum est quod in aliquo opere vitæ consistit hominis felicitas. Non autem potest dici quod secundum quodcumque vivere attendatur hominis felicitas; quia vivere est commune plantis. Sed felicitas quæritur sicut quoddam proprium hominis bonum. Dicitur enim bonum humanum. Pari autem ratione species vitæ quæ dicitur nutritiva vel augmentativa separanda est a felicitate, quia etiam hæc communia sunt plantis. Et ex hoc accipi potest quod felicitas non consistit neque in sanitate, neque in pulchritudine neque in proceritate corporis. Omnia enim hæc acquiruntur per operationes hujus vitæ. Post vitam autem nutritivam et augmentativam sequitur vita sensitiva. Quæ etiam non est propria homini, sed convenit equo et bovi et cuilibet animali. Unde nec in hac vita consistit felicitas. Et ex hoc accipi potest, quod humana felicitas non consistit in aliqua sensibili cognitione seu delectatione. Post vitam autem nutritivam et sensitivam non relinquitur nisi vita quæ est operativa secundum rationem. Quæ quidem vita propria est homini. Nam homo speciem sortitur ad hoc, quod est rationale. Sed rationale est duplex. Unum quidem participative, inquantum scilicet persuadetur et regulatur a ratione. Aliud vero est rationale essentialiter, quod scilicet habet ex seipso ratiocinari et intelligere. Et hæc quidem pars principalius rationalis dicitur. Quia quod est per se, semper est principalius eo quod est per aliud. Quia igitur felicitas est principalissimum bonum hominis, consequens est ut magis consistat in eo quod est rationale essentialiter, quam in eo quod est rationale per participationem. Ex quo potest accipi, quod felicitas principalius consistat in vita contemplativa, quam in activa; et in actu rationis vel intellectus, quam in actu appetitus ratione regulati.

Deinde investigat differentias felicitatis. Si igitur opus hominis consistit in quadam vita, prout scilicet homo operatur secundum rationem, sequitur quod boni hominis sit bene operari secundum rationem, et optimi, hominis scilicet felicis, optime hoc facere. Sed hoc pertinet ad rationem virtutis, quod unusquisque habens virtutem secundum eam bene operetur; sicut virtus equi est secundum quam bene currit. Si ergo operatio optimi hominis, scilicet felicis, est ut bene et optime operetur secundum rationem, sequitur quod humanum bonum, scilicet felicitas, sit operatio secundum virtutem: ita scilicet quod si est una tantum virtus hominis, operatio quæ est secundum illam virtutem, erit felicitas. Si autem sunt plures virtutes hominis, erit felicitas operatio, quæ est secundum illarum optimam. Quia felicitas non solum est bonum hominis, sed optimum.

Investigat aliam differentiam felicitatis. Requiruntur enim etiam ad felicitatem continuitas et perpetuitas quantum possibile est. Hoc enim naturaliter appetitus habentis intellectum desiderat, utpote apprehendens non solum esse ut nunc sicut sensus, sed etiam esse simpliciter. Cum autem esse sit secundum seipsum appetibile, consequens est quod, sicut animal per sensum appetit nunc esse, ita etiam homo per intellectum apprehendens esse simpliciter, appetit esse simpliciter et semper et non solum ut nunc. Et ideo de ratione perfectæ felicitatis sunt continuitas et perpetuitas, quam tamen præsens vita non patitur. Unde in præsenti vita non potest esse perfecta felicitas. Oportet tamen quod felicitas, qualis possibilis est esse præsentis vitæ, sit in vitam perfectam, id est per totam hominis vitam. Sicut enim una hirundo veniens non demonstrat ver, nec una dies temperata, ita nec etiam una operatio solum facta, facit hominem felicem; sed quando homo per totam vitam continuat operationem bonam. Sic ergo patet quod *felicitas* est *operatio propria hominis secundum virtutem in vita perfecta.*

LECTIO XI

Definitione felicitatis inventa, aperit quid agendum supersit; manifestatque quomodo tempus reperiendæ veritatis cooperator existat, quomodoque item oblivionem inducat.

Postquam Philosophus investigavit definitionem ipsius felicitatis, nunc ostendit quid post hoc agendum relinquatur. Et dicit quod ita, sicut supra habitum est, circumscribitur bonum finale hominis quod est felicitas.

Ad naturam cujuslibet hominis pertinere videtur, ut ea quæ bene continent descriptionem alicujus rei perducat de imperfecto ad perfectum particulatim disponendo. Primo scilicet unam partem, et postea aliam investigando.

Et dicit quod eorum quæ bene se habent ad aliquid circumscribendum, videtur tempus esse quasi adinventor, vel bonus cooperator: non quidem quod tempus per se ad hoc aliquid operetur, sed secundum ea quæ in tempore aguntur. Si enim aliquis tempore procedente det operam investigandæ veritati, juvatur ex tempore ad veritatem inveniendam. Si autem e contrario exercitium studii prætermittatur, tempus est magis causa oblivionis.

Ostendit quomodo sit prosequendum id quod restat. Et primo hoc proponit in generali reducens ad memoriam ea quæ supra in proœmio dicta sunt, quod scilicet non oportet similiter exquirere certitudinem in omnibus, sed in singularibus, secundum subjectam materiam, prout

scilicet proprium est illi doctrinæ, quæ circa illam materiam versatur.

Et dicit quod homo debet insistere ad hoc, quod singula principia pertranseat, scilicet eorum notitiam accipiendo et eis utendo, secundum quod nata sunt cognosci et studendo qualiter determinentur in hominis cognitione, ut scilicet sciat distinguere principia ab invicem et ab aliis. Cognitio enim principiorum multum adjuvat ad sequentia cognoscenda. Principium enim videtur plus esse quam dimidium totius. Quia scilicet omnia alia quæ restant continentur in principiis. Et hoc est quod subdit, quod per unum principium bene intellectum et consideratum, multa fiunt manifesta eorum, quæ quæruntur in scientia.

LECTIO XII

Confirmat Aristoteles suam de felicitate definitionem veram esse, cum aliorum testimonio sapientium, qui de felicitate loquuti sunt, tum eorum fide, quæ communiter ab omnibus æque dicuntur.

Postquam Philosophus ostendit in generali quid sit felicitas, hic intendit confirmare sententiam suam, quam de felicitate præmisit per ea quæ de felicitate dicuntur.

Primo ostendit quod dictæ descriptioni felicitatis concordant ea quæ communiter a sapientibus dicuntur. Secundo ostendit idem de his quæ dicuntur communiter ab omnibus. Primum ostendit dupliciter. Primo quidem dividendo bona humana in tria. Quorum quædam sunt exteriora, sicut divitiæ, honores et amici et alia hujusmodi; quædam vero interiora; et hæc rursus dividuntur in duo genera. Quia quædam eorum pertinent ad corpora, sicut robur corporis, pulchritudo et sanitas. Quædam vero pertinent ad animam, sicut scientia et virtus et alia hujusmodi, inter quæ bona principalissima sunt ea quæ pertinent ad animam : nam res exteriores sunt propter corpus, corpus autem propter animam, sicut materia propter formam, et instrumentum propter agens principale. Et hæc est communis sententia omnium philosophorum, scilicet quod bona animæ sunt principalissima. Sed circa alia bona diversimode senserunt Stoici et Peripatetici : nam Stoici posuerunt alia bona non esse hominis bona, eo quod eis non sit homo bonus; Peripatetici autem, idest sectatores Aristotelis, posuerunt bona quidem exteriora esse minima bona, bona autem corporis quasi media, sed bona principalissima ponebant bona animæ, quibus homo est bonus. Alia verum secundum eos dicuntur bona inquantum instrumentaliter ipsis principalibus deserviunt. Et sic felicitas, cum sit prin-

cipalissimum bonum, in bonis animæ est ponendum. Unde manifestum est quod ponere felicitatem in operatione animæ rationalis, ut supra diximus, conveniens est, secundum hanc opinionem antiquam et communem, omnibus philosophis, quod scilicet principalissima bonorum sint ea quæ sunt secundum animam.

Deinde ostendit quod præmissæ sententiæ convenit illud etiam in quo omnes de felicitate conveniunt. Dictum est enim supra quod bene vivere et bene operari idem existimant omnes quod felicem esse.

Ostendit quod præmissæ sententiæ conveniunt etiam ea in quibus alii differunt.

Dicit ergo quod illis qui dicunt felicitatem esse virtutem omnem vel aliquam concordat ratio felicitatis superius posita quod scilicet sit operatio secundum virtutem. Manifestum est enim quod operatio secundum virtutem est aliquid virtutis.

Ostendit quod suum dictum melius sit.

In Macedonia est quidam mons altissimus qui vocatur Olympus, in quo fiebant quidam ludi ad exercitium pugnæ, qui vocabantur Olympiades, in quibus non coronabantur aliqui ex hoc quod fortissimi essent pugnatores et optimi, sed solum illi qui agonizabant, quorum aliqui vincebant. Qui autem non pugnabant non poterant vincere. Ita etiam de numero ipsorum, qui sunt boni et optimi in vita virtuosa, illi soli fiunt illustres et felices qui recte operantur. Unde melius dicitur quod operatio secundum virtutem sit felicitas, quam ipsa virtus.

LECTIO XIII

Delectationem esse in operatione virtutis, et quid conferat ad felicitatem ostenditur : pariterque discutitur in quo conveniat, et in quo deficiat ab opinione Aristotelis illorum positio, qui felicitatem esse dixerunt cum delectatione virtutem : quod pariter fit circa eorum opinionem, qui ponebant ad felicitatem exteriora bona requiri.

Postquam Philosophus ostendit de prima opinione quæ ponit felicitatem esse virtutem, in quo conveniat cum definitione supra posita, et in quo ab ea deficiat, ostendit nunc idem circa secundam opinionem, quæ posuit felicitatem esse virtutem cum delectatione. Dicit ergo primo quod vita eorum, qui operantur secundum virtutem, est secundum se delectabilis. Et ita felicitati, quam ponimus in operatione virtutis, non deest delectatio, quam secundum istos felicitas requirit.

Probat propositum. Dicit ergo primo quod delectari est proprium animalium. Ex quo datur intelligi quod delectatio proprie pertinet ad operationes animæ, in quibus ponitur felicitas. Unde manifestum est

quod unusquisque virtuosus amat operationem propriæ virtutis, utpote sibi convenientem. Unde justo, inquantum amat justitiam, delectabile est operari justa. Et universaliter operationes, quæ sunt secundum virtutem, sunt delectabiles virtuosis virtutem amantibus.

Ostendit hanc delectationem esse potiorem aliis. Operationes secundum virtutem, non solum sunt delectabiles quoad ipsos homines, sed etiam sunt delectabiles secundum seipsas. Operationes autem vitiosæ sunt delectabiles quoad ipsos homines, quibus sunt conformes, secundum habitus corruptos quos habent. Cum igitur id quod est secundum se et naturaliter tale sit potius, delectatio secundum operationem virtutis erit delectabilior aliis.

Ostendit quomodo prædicta positio deficiat a veritate. Dicentes virtutem cum voluptate esse felicitatem, videbantur innuere quod virtus ad complementum felicitatis indigeat extrinseca voluptate. Sed ipse hoc excludit; dicens quod vita eorum qui operantur secundum virtutem, non indiget voluptate, quasi aliquo extrinseco adjuncto; sed habet voluptatem in seipsa.

Ostendit quod operationes secundum virtutem non solum sunt delectabiles, sed etiam pulchræ et bonæ. Delectabiles quidem sunt in in ordine ad operantem cui conveniunt secundum proprium habitum; pulchræ autem secundum ordinem debitum circumstantiarum quasi quarumdam partium. Nam in debita commensuratione partium, pulchritudo consistit. Bonæ autem sunt secundum ordinem ad finem.

Accedit ad tertiam opinionem quæ ponebat quod ad felicitatem requiruntur exteriora bona. Dicit ergo primo quod tertia opinio supra posita quantum ad hoc vera videtur esse quod felicitas indiget exterioribus bonis.

Multa enim opera virtuosa facimus per amicos, et per divitias, et per civilem potentiam, puta per hoc quod aliquis est rex vel proconsul. Quædam vero exteriorum bonorum sunt, quæ faciunt quamdam pulchritudinem felicitatis, inquantum scilicet reddunt hominem placitum in oculis aliorum quod pertinet ad rationem pulchritudinis. Et quantum ad hoc subdit quod denudari quibusdam exteriorum bonorum, coinquinat beatitudinem inquantum scilicet reddit hominem aliqualiter contemptibilem in oculis aliorum sicut patet de eo qui caret nobilitate, vel bona prole, aut etiam pulchritudine corporali. Non enim est omnino felix qui est turpis specie; quia ex hoc redditur in oculis aliorum contemptibilis et despectus. Et eadem ratio est de eo qui est ignobilis, vel qui caret bona prole. Et multo minus est felix si habeat pessimos filios vel amicos, quia impeditur ab operatione virtutis. Et similiter etiam repugnat felicitati, si amici quos bonos habebat, mortui sunt quia ex hoc aliqua causa tristitiæ remanet in corde ejus. Sic igitur videtur quod felicitas exteriori prosperitate indigeat.

LECTIO XIV

Quæritur a quanam causa ipsa procedat felicitas : an divina, an humana, an fortuita.

Postquam Philosophus ostendit quomodo diversæ opiniones concordant definitioni felicitatis suprapositæ, hic inquirit ex consequenti de causa felicitatis.

Dicit ergo primo quod si aliquid aliud ex dono Deorum, idest substantiarum quas antiqui Deos vocabant, datur hominibus, rationabile est quod felicitas sit donum Dei supremi, quia ipsa est optimum inter bona humana. Manifestum est enim quod ad altiorem finem aliquid perducitur ab altiori virtute; sicut ad altiorem finem perducit ars militaris quam frenifactiva. Unde rationabile est quod ultimus finis, scilicet felicitas, proveniat homini ex suprema omnium virtute, scilicet Dei summi. Quod autem a substantiis separatis aliquid detur hominibus, evidens fit ex ipsa convenientia hominum ad substantias separatas secundum intellectualem virtutem. Sicut enim corpora inferiora recipiunt suas perfectiones a corporibus superioribus. Ita intellectus inferiores ab intellectibus superioribus. Circa hoc autem non diutius moratur, sed hoc dicit magis proprium alterius perscrutationis, scilicet Metaphysicæ.

Deinde ostendit tolerabiliter dici quod felicitas sit a causa humana. Quamvis enim sit a Deo principaliter, tamen ad hoc homo aliquid cooperatur. Hoc autem ostendit dupliciter. Primo quidem per hoc quod, si est a causa humana, non removetur id quod est proprium felicitatis, scilicet quod sit aliquod optimum et divinum. Et dicit quod, si felicitas non sit aliquod donum missum immediate a Deo, sed adveniat homini propter virtutem, sicut aliquid assuescibile, vel propter aliquam disciplinam, sicut aliquid discibile, vel propter aliquam exercitationem sicut aliquid exercitabile, nihilominus felicitas esse videtur aliquid divinissimum quia cum sit præmium et finis virtutis, sequitur quod sit optimum et divinum aliquid et beatum. Non enim dicitur aliquid divinum propter hoc solum quia est a Deo, sed et quia nos Deo assimilat propter excellentiam bonitatis.

Deinde ostendit intolerabile esse quod felicitatis causa sit fortuna. Et hoc duabus rationibus. Quarum prima talis est. Ea quæ sunt secundum naturam, videntur se habere quanto melius nata sunt esse. Sed melius est quod felicitas sit ex aliqua causa per se vel divina vel humana, quam a fortuna quæ est causa per accidens. Quia semper quod

est per se potius est eo quod est per accidens. Ergo felicitas non est a fortuna.

Secundam rationem ponit, quæ talis est : Felicitas est maximum omnium bonorum humanorum. Quia omnia alia ad ipsam ordinantur, sicut ad finem. Esset autem maxime perniciosum, si hoc a fortuna dependeret; quia multo magis alia humana bona essent fortuita ; et ita cessaret humanum studium circa humana bona exequenda, quod esset periculosissimum. Sic ergo felicitas non est fortuita.

Concludit ex præmissa ratione, a quibus felicitas sit subtrahenda secundum ea quæ convenienter dicuntur. Et primo dicit quod nullum animal irrationale dicitur esse felix. Et hoc convenienter, quia nullum eorum potest communicare in operatione virtutis, quæ est secundum rationem, quam diximus esse felicitatem.

Excludit a felicitate etiam pueros. Et dicit quod propter eamdem causam, etiam puer non potest dici felix. Quia propter defectum ætatis nondum plenum habet usum rationis, ut possit esse operator virtuosarum operationum. Et si aliquando dicuntur beati, hoc est propter spem futuræ perfectionis, quæ ex aliquibus indiciis de eis concipitur. Ideo autem in præsenti non sunt felices, quia felicitas, ut supra dictum est, indiget virtute perfecta ad hoc, quod sit, non solum bona, sed optima operatio ; et vita perfecta ad hoc quod sit bona operatio continua et diuturna.

LECTIO XV

Dubitatur an in hac vita quispiam possit dici beatus, pariterque Solonis sententia discutitur, qui neminem asserit in hac vita beatum.

Postquam Philosophus ostendit quid est felicitas, hic movet quamdam dubitationem de felicitate : Utrum scilicet in hac vita possit aliquis dici felix.

Proponit ergo primo quæstionem de opinione Solonis, qui fuit unus de septem sapientibus et condidit Atheniensium leges. Qui considerans humanam vitam fortunæ mutationibus esse obnoxiam, dixit quod nullus debet dici felix quamdiu vivit, sed solum in fine vitæ suæ. Est ergo quæstio, utrum propter id quod accidit circa Priamum, nullus alius homo sit dicendus beatus quamdiu vivit, sed secundum sententiam Solonis optimum est considerare finem vitæ, si felicitas perseveret usque in finem, ut sic aliquis felix dicatur ; vel non oporteat hoc observare.

Objicit ad quæstionem prædictam, improbando dictum Solonis. Si enim aliquis ita ponat sicut Solon dixit, sequitur quod homo sit felix

tantum quando moritur. Sed hoc videtur inconveniens, et propter alias rationes, utputa quod mors est maximus defectus, cum felicitas sit summa perfectio, et etiam propter hoc quod supra diximus, quod felicitas est operatio quædam; mortuus autem non videtur habere operationem aliquam : non ergo mortui possunt dici felices. Est notandum quod Philosophus non loquitur hic de felicitate futuræ vitæ, sed de felicitate præsentis vitæ, utrum attribui possit homini dum vivit, vel solum in morte.

Deinde excludit responsionem. Quandoque enim mortuis aliqui honores exhibentur, sicut quod laudantur, et memoria eorum celebratur. Et similiter fiunt eis quædam exhonorationes, puta cum extumulantur, et eorum ossa comburuntur. Similiter etiam videntur aliqua bona vel mala eis posse accidere secundum prosperitates et infortunia filiorum et nepotum. Sic igitur videtur quod nec etiam mortui omnino sunt extra mala et infortunia. Et ita etiam in morte non posset dici quod essent felices.

Ponit secundam rationem. Videtur autem quod prædicta responsio non sit conveniens. Si enim oportet respicere ad finem humanæ vitæ, et tunc dicere aliquem felicem, non quod tunc vere beatus sit, sed quod prius beatus erat, hoc videtur esse inconveniens quod cum aliquis est felix, non vere dicatur de eo quod est felix, cum veritas propositionis de præterito fundetur super veritate propositionis de præsenti. Ideo enim aliquid verum est fuisse, quod verum fuit esse. Sed aliqui nolebant dicere hominem esse felicem propter transmutationes præsentis vitæ, et propter hoc quod existimabant felicitatem esse quoddam permanens, et non de facili transmutabile, alioquin non quietaret desiderium naturæ. Desiderat enim unusquisque naturaliter firmiter permanere in bono quod habet. Sed fortunæ multoties circulariter revolvuntur circa eosdem, ut scilicet de bonis veniant in mala, et e converso. Et sic manifestum est quod si, in judicando de felicitate, sequamur considerationem fortunæ, et dicamus in hac vita de aliquo quod sit felix, multoties de uno eodem dicemus quod sit felix, et rursus quod sit miser. Et sic annunciabimus aliquem esse felicem ad modum cameleontis, qui scilicet est animal mutans colorem, secundum colores diversorum corporum appositorum. Et annunciabimus felices esse debiliter firmatos. Quod est contra rationem felicitatis.

LECTIO XVI

Miser et felix attendi penes bona fortunæ non debent, cum bonum et malum, quod secundum rationem attenditur, in his minime consistat. Demonstratur insuper, quod virtuosus felix omnes feret fortunas.

Præmissa dubitatione hic dubitationem Philosophus solvit. Considerandum est quod felicitas essentialiter consistit in operatione virtutis. Bona autem exteriora, quæ subjacent fortunæ, pertinent quasi instrumentaliter ad felicitatem. Sed operationes secundum virtutem sunt principales et dominium habentes in hoc quod est aliquem esse felicem ; ut scilicet ex hoc dicatur principaliter aliquis esse felix quod operatur secundum virtutem. Et contrariæ operationes, scilicet vitiosæ, habent principalitatem et dominium in contrario, scilicet in miseria ; ut scilicet ille vere sit miser, qui vitiosis operationibus insistit.

Nihil enim humanorum invenitur esse ita constanter permanens, sicut operationes secundum virtutem. Manifestum est enim quod exteriora bona, et etiam interiora bona ad corpus pertinentia, cum sint materialia et corporalia, per se subjecta sunt mutationi; ea vero quæ ad animam pertinent, solum per accidens ; unde minus subjacent mutationi. Eorum vero quæ ad animam humanam pertinent, quædam pertinent ad intellectum, sicut scientiæ ; quædam vero ad operationes vitæ, sicut virtutes. Quæ quidem permanentiores sunt ipsis disciplinis. Non enim imminet nobis ita continuum exercitium speculationis scientiarum, sicut operationum secundum virtutem. Unde oportet quod habitus virtutis magis per consuetudinem firmetur in homine, quam habitus scientiæ. Et istud naturaliter est causa quare homo non obliviscetur esse virtuosus ; quia scilicet continue in his homo exercitatur. Est et alia causa : quia scilicet virtus consistit principaliter in appetitus inclinatione, quæ per oblivionem non tollitur.

Ostendit quod, secundum prædicta, felicitas poterit per totam vitam durare.

Ostendit idem ex bonis fortunæ, quæ sunt secundaria in felicitate. Et dicit quod felix optime feret omnes fortunas, et in omnibus se habebit omnino prudenter, utpote qui est vere bonus, non secundum apparentiam solum.

Et dicit quod, quum multa bona et mala secundum fortunam eveniant, quæ differunt magnitudine et parvitate, manifestum est quod parvæ prosperitates et similiter parva infortunia, non inclinant vitam de felicitate in miseriam, vel e contrario. Si autem fuerint multa et magna, aut erunt bona, aut mala. Si bona, conferent ad hoc quod vita hominis sit beatior. Si autem accidat e contrario, ut scilicet sint multa

et magna mala, inferent quidem felici quamdam tribulationem exterius et conturbationem interius; quia interius inferunt tristitias, et exterius impediunt a multis bonis operationibus : non tamen per eas tollitur totaliter operatio virtutis ; quia etiam ipsis infortuniis virtus bene utitur. Et sic refulget in eis bonum virtutis, inquantum scilicet aliquis faciliter sustinet multa et magna infortunia : non propter hoc quod non sentiat dolorem seu tristitiam, sicut Stoici posuerunt; sed quia tamquam virilis et magnanimus, hujusmodi tristitiis ejus ratio non succumbit. Hæc enim fuit diversitas inter Stoicos et Peripateticos, quorum princeps fuit Aristoteles, quod Stoici posuerunt tristitiam nullo modo cadere in virtuosum, quia in corporalibus et exterioribus rebus nullum bonum hominis consistere ponebant; Peripatetici autem ponebant in hominem virtuosum tristitiam ratione moderatam, non autem quæ rationem subverteret.

Ex præmissis excludit inconvenientia, quæ sequi videbantur. Et dicit quod, si operationes virtuosæ habent dominium in felicitate, ut dictum est, non sequitur quod beatus fiat miser propter infortunia, propter quæ non operabitur aliqua odibilia et mala, scilicet virtuti contraria. Sed possumus existimare de eo probabiliter, quod propter virtutem perfectam, quam habet beatus, tamquam vere bonus et sapiens omnes fortunas feret decenter, quod est secundum virtutem operari in qualibet fortuna. Et si ita est, nunquam miser per aliqua prospera supervenientia efficietur felix. Quia illis prosperis male utetur, et operans vitiose semper miser remanebit.

Concludit suam sententiam de felicitate. Et dicit quod nihil prohibet dicere illum esse felicem qui operatur secundum virtutem quidem perfectam, et habet exteriora bona sufficientia ad operationem virtutis, non quidem in aliquo parvo tempore, sed in vita perfecta, idest per longum tempus. Et hoc quidem sufficit ad hoc, quod aliquis possit dici felix in hac vita. Sed si volumus accipere felicitatem secundum optimum quod esse potest, sic apponendum est ad rationem felicitatis, quia sit victurus sicut dictum est per suam totam vitam, et finiturus, idest moriturus secundum quod convenit rationi. Ratio autem quare hæc conditio videtur apponenda, est quia futurum ignotum est nobis. Ad rationem autem felicitatis, cum sit finis ultimus, videtur pertinere omne id quod est perfectum et optimum. Et hoc secundo modo loquebatur Solon de felicitate. Et si ita est, ut dictum est, illos de numero viventium beatos dicemus in hac vita, quibus existunt in præsenti, et existent in futuro ea quæ dicta sunt. Sed quia ista videntur non usquequaque attingere ad conditiones supra de felicitate positas, subdit quod tales dicimus beatos sicut homines, qui in hac vita mutabilitati subjecti, non possunt perfectam beatitudinem habere.

Addit autem D. Thomas.

Et quia non est inane naturæ desiderium, recte existimari potest, quod reservatur homini perfecta beatitudo post hanc vitam.

LECTIO XVII

Amicorum fortunæ aliquid conferunt ad felicitatem. Et concluditur, quod, si mortui aliquibus afficiantur amicorum infortuniis, affectio illa, ejusmodi non est, ut conditionem ipsorum valeat immutare.

Postquam Philosophus solvit principalem dubitationem, quæ erat de transmutatione fortunæ circa felicem, hic determinat dubitationem super inductam, scilicet de mutatione fortunæ circa amicos.

Et dicit quod bona amicorum, quæ agunt, vel mala, quæ eis accidunt, conferre videntur aliquid mortuis, et similiter infortunia in eos redundare; tamen sub tali modo, et tanta quantitate, ut neque felices faciant non felices, neque non felices faciant felices; neque transmutant eos secundum aliquid talium, puta secundum sapientiam et virtutem, vel aliquid hujusmodi.

Videtur autem secundum intentionem Aristotelis ea quæ hic dicuntur esse intelligenda de mortuis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod vivunt in memoriis hominum. Quærere autem utrum homines post mortem aliqualiter vivant secundum animam, et utrum cognoscant ea quæ hic aguntur, aut si ex his aliquo modo immutantur, non pertinet ad propositum, cum Philosophus hic agat de felicitate præsentis vitæ, sicut ex supra dictis patet. Et ideo hujusmodi quæstiones, quæ longa discussione indigerent, hic prætermittendæ sunt, ne in hac scientia quæ est operativa, plures sermones extra opera fiant, quod supra Philosophus reprobavit. Sed alibi hæc plenius disseruimus.

LECTIO XVIII

Felicitas an sit de bonorum honorabilium numero disputatur, determinaturque eam honorabilem esse, cum perfectum quoddam ac optimum esse videatur.

Postquam Philosophus ostendit quid est felicitas, hic inquirit de quadam proprietate felicitatis.

Dicit ergo quod post definitionem prædictorum necesse est perscrutari utrum felicitas sit de numero bonorum honorabilium vel laudabilium. Et quod necesse est felicitatem contineri sub altero genere horum bonorum, probat per hoc quod felicitas non est de genere potentia-

rum. Non enim aliquis laudatur vel honoratur ex eo quod habet potentiam ad bonum, sed ex eo quod aliqualiter est ad bonum dispositus. Ad cujus autem quæstionis evidentiam considerandum, quod honor et laus dupliciter differunt. Primo quidem ex parte ejus in quo consistit honor vel laus. Sic enim honor in plus se habet quam laus. Honor enim importat testimonium manifestans excellentiam alicujus, sive hoc fiat per verba sive facta, utpote cum aliquis genuflectit alteri vel assurgit ei. Sed laus consistit solum in verbis. Secundo differunt quantum ad id cui exhibetur laus et honor. Utrumque enim exhibetur alicui excellentiæ. Est autem duplex excellentia : una quidem absoluta, et sic ei debetur honor. Alia autem est excellentia in ordine ad aliquem finem, et sic debetur ei laus.

Determinat motam quæstionem. Et primo ostendit felicitatem esse de numero bonorum honorabilium, ex hoc quod est quoddam perfectum et optimum.

Et primo ponit conclusionem in hunc modum. Laus est eorum quorum bonitas consideratur in ordine ad aliquid aliud. Sed optima non ordinantur ad aliquid aliud,qui nimmo alia ordinantur in ipsa.Ergo optimorum non est laus, sed aliquid melius laude; sicut etiam in speculativis principiorum non est scientia, sed aliquid scientia altius, scilicet intellectus. Scientia enim est conclusionum quæ cognoscuntur propter principia. Et similiter laus est eorum quorum bonitas est propter alia. Honor autem aliquid melius laude est eorum ad quæ alia ordinantur.

Inducit ad idem dictum Eudoxi, qui in voluptate constituebat primitias bonorum, ponens scilicet voluptatem esse summum bonum. Et hoc denunciari existimat quod cum sit de numero bonorum, non laudatur, eo quod ipsa in se est aliquid melius laudabilibus : non enim laudatur aliquis propter voluptatem; et tale est Deus et quicquid aliud est per se bonum. Quia ad hujusmodi quæ sunt per se bona etiam alia referuntur, quorum scilicet bonitas laudatur in hoc quod se aliqualiter habent ad ea quæ sunt per se bona.

Deinde probat propositum ex ratione principii. Id enim quod est principium et causa bonorum, ponimus honorabile, quasi quoddam divinum existens. Nam Deus est primum principium omnis boni. Sed felicitas est principium omnium bonorum humanorum, quia propter ipsam omnes homines operantur omnia quæ agunt. Finis autem in operabilibus et appetibilibus habet rationem principii, quia ex fine sumitur ratio eorum quæ sunt ad finem. Unde sequitur quod felicitas sit quoddam bonum honorabile.

LECTIO XIX

De virtute sermonem incipit Aristoteles cujus cognitio ad felicitatem maxime prodest. Dicit insuper, ad hanc pertinere scientiam de virtute speculari : ad id ostendendum pro fundamento assumit, hujusmodi scientiæ esse de quibusdam animæ partibus speculari et agere.

Postquam Philosophus determinavit de felicitate, hic incipit determinare de virtute. Dictum est enim supra quod felicitas est operatio quædam secundum virtutem perfectam. Et sic per cognitionem virtutis melius poterimus de felicitate considerare. Unde et in decimo libro determinando de omnibus virtutibus complet tractatum de felicitate. Cum igitur scientia hæc principaliter quærat bonum humanum quod est felicitas, conveniens est quod ad hanc scientiam pertineat de virtute scrutari.

Dicit ergo primo, quod cum nos intendamus perscrutari de virtute, intelligimus hoc de virtute humana. Virtus autem quæ est proprie humana, non est ea quæ est corporis, in qua communicat cum aliis rebus ; sed ea quæ est animæ, quæ est propria sibi. Sed ad hoc etiam competit id quod supra diximus, quod felicitas est operatio animæ. Sic ergo se habet politicus ad considerandum de anima, cujus virtutem quærit, sicut medicus ad considerandum de corpore cujus sanitatem quærit. Unde manifestum est quod oportet politicum aliqualiter cognoscere ea quæ pertinent ad animam.

Assumit ea quæ sunt hic consideranda de partibus animæ. Et primo dividit partes animæ in rationale et irrationale. Dicit ergo, quod de anima sufficienter quædam sunt dicta in libro *De anima*.

LECTIO XX

Dividit irrationalem partem animæ in nutritivam et sensitivam, ac ostenditur nutritivam non esse humanæ partem, neque ullo rationis participem ; sensitivam vero licet rationi contrariam, tamen aliqualiter rationem participare declaratur, dum ipsa regitur rationis imperio. Unde dividit virtutes in intellectuales et morales.

Postquam Philosophus divisit partes animæ per rationale et irrationale, hic subdividit partem irrationalem. Dicit ergo primo quod inter irrationales partes animæ una est quæ assimilatur animæ plantarum.

Quæ est communis omnibus viventibus hic inferius. Et hujusmodi pars illa est quæ est causa nutrimenti et augmenti in omnibus.

Ostendit quod prædicta pars animæ non est humana. Humanum enim dicimus quod est proprium homini. Si ergo pars animæ maxime est communis, consequens est quod non sit humana.

Deinde dicit quod præter nutritivam partem animæ, videtur esse quædam alia pars irrationalis quidem sicut nutritiva, sed aliqualiter participans rationem; in quo differt a nutritiva quæ omnino est expers humanæ virtutis, ut dictum est.

Et hoc manifestum est in homine continente, cujus appetitus sensitivus obedit rationi. Quamvis enim habeat concupiscentias pravas, non tamen secundum eas operatur, sed secundum rationem. Et multo amplius subjicitur hujusmodi pars animæ rationi in homine sobrio, idest temperato, qui ita habet appetitum sensitivum edomitum per rationem quod non sunt in eo concupiscentiæ pravæ vehementes. Et eadem ratio est de forti et quolibet habente habitum virtutis moralis.

Subdit aliud membrum divisionis primæ, scilicet rationalem animæ partem. Et dicit quod, si oportet dicere illam partem animæ quæ participat rationem, esse aliqualiter rationalem, duplex erit rationale. Unum quidem sicut principaliter et in seipso rationem habens quod est essentialiter rationale. Aliud autem est quod est natum obedire rationi, ut et patri. Et hoc dicimus rationale per participationem. Et secundum hoc, unum membrum continetur et sub rationali et irrationali. Est enim aliquid irrationale tantum, sicut pars animæ nutritiva. Quædam vero est rationalis tantum, sicut intellectus et ratio. Quædam vero est secundum se quidem irrationalis, participative autem rationalis, ut appetitus sensitivus et voluntas.

Dividit virtutem secundum prædictam differentiam partium animæ. Et dicit quod virtus determinatur, idest dividitur, secundum prædictam differentiam partium animæ. Cum enim virtus humana sit per quam bene perficitur opus hominis quod est secundum rationem, necesse est quod virtus humana sit in aliquo rationali. Unde, cum rationale sit duplex, scilicet per essentiam et per participationem, consequens est quod sit duplex humana virtus. Quarum quædam sit in eo quod est rationale per seipsum, quod vocatur intellectualis; quædam vero est in eo quod est rationale per participationem, idest in appetitiva animæ parte; et hæc vocatur moralis. Et ideo dicit quod virtutum quasdam dicimus esse intellectuales, quasdam vero morales. Sapientia enim et intellectus et prudentia dicuntur esse intellectuales virtutes, sed liberalitas et sobrietas morales. Et hoc probat per laudes humanas: quia cum volumus aliquem de moribus suis laudare, non dicimus quod sit sapiens et intelligens, sed quod sit sobrius et mitis. Nec solum laudamus de moribus aliquem, sed etiam laudamus ali-

quem propter habitum sapientiæ. Habitus autem laudabiles dicuntur virtutes. Præter ergo virtutes morales, sunt etiam aliquæ intellectuales, ut sapientia, intellectus et aliquæ hujusmodi. Et sic terminatur primus liber.

LIBER SECUNDUS

SUMMA LIBRI. — DE VIRTUTE IN GENERE, AC EJUS ESSENTIA. QUONAM PACTO MEDIOCRITATES INTER EXTREMA DISPONANTUR, VITIAQUE AC VIRTUTES OPPONANTUR, QUIBUSQUE PRÆCEPTIS DUCAMUR AD MEDIUM.

LECTIO I

Virtus moralis fit ex consuetudine in hominibus, non a natura.

Postquam Philosophus determinavit ea quæ sunt præambula ad virtutem, hic incipit de virtutibus determinare.

Dicit ergo primo quod, cum duplex sit virtus, scilicet intellectualis et moralis, intellectualis virtus secundum plurimum et generatur et augetur ex doctrina. Cujus ratio est, quia virtus intellectualis ordinatur ad cognitionem. Quæ quidem acquiritur nobis magis ex doctrina quam ex inventione. Plures enim sunt, qui possunt cognoscere veritatem ab aliis addiscendo quam per se inveniendo. Plura etiam unusquisque inveniens ab alio discet quam per seipsum inveniat. Sed quia in addiscendo non proceditur in infinitum, oportet quod multa cognoscant homines inveniendo. Et quia omnis cognitio nostra ortum habet a sensu, et multoties sentire aliquid facit experimentum, ideo consequens est quod intellectualis virtus indigeat experimento longi temporis. Sed moralis virtus fit ex more, idest ex consuetudine. Virtus enim moralis est in parte appetitiva. Unde importat quamdam inclinationem in aliquid appetibile. Quæ quidem inclinatio vel est a natura quæ inclinat in id quod est sibi conveniens, vel ex consuetudine quæ vertitur in naturam. Et inde est quod hoc nomen « morale » sumitur a consuetudine parum inde declinans. Nam in græco *ethos*

per E breve scriptum, signat morem sive moralem virtutem. *Ethos* autem scriptum per H græcum, quod est longum, significat consuetudinem. Sicut etiam apud nos nomen moralis significat quandoque consuetudinem, quandoque autem id quod pertinet ad vitium vel virtutem.

Probat ex præmissis, quod virtus moralis non sit a natura, per duas rationes. Quarum prima talis est : Nam eorum, quæ sunt a natura, nullum variatur propter assuetudinem. Et hoc manifestat per exemplum : quia cum lapis naturaliter feratur deorsum, quantumcumque projiciatur sursum, nullo modo consuescet sursum moveri. Et hujus ratio est quia ea quæ naturaliter agunt, aut agunt tantum aut agunt et patiuntur. Si agunt tantum, ex hoc non immutatur in eis principium actionis. Et manente eadem causa, semper remanet inclinatio ad eumdem effectum. Si autem sic agunt quod etiam patiantur, nisi sit talis passio, quæ removeat principium actionis, non tolletur inclinatio naturalis, quæ inerat. Si vero sit talis passio, quæ auferat principium actionis, jam non erit ejusdem naturæ. Et sic non erit sibi naturale quod fuerat prius. Et ideo per hoc quod naturaliter aliquid agit, non immutatur circa suam actionem. Et similiter etiam si moveatur contra naturam; nisi forte sit talis motio, quæ naturam corrumpit. Si vero naturale principium actionis maneat, semper erit eadem actio. Et ideo in his quæ sunt secundum naturam et in iis quæ sunt contra naturam consuetudo aliquid facit. Cujus ratio est, quia virtus moralis pertinet ad appetitum, qui operatur secundum quod movetur a bono apprehenso. Et ideo simul cum hoc quod multoties operatur oportet quod multoties moveatur a suo objecto. Et ex hoc consequitur quamdam inclinationem ad modum naturæ, sicut etiam multæ guttæ cadentes lapidem cavant. Sic igitur patet quod virtutes morales non sunt in nobis a natura, neque sunt in nobis contra naturam. Sed inest nobis naturalis aptitudo ad suscipiendum eas, inquantum scilicet appetitiva vis in nobis nata est obedire rationi. Perficiuntur autem in nobis per assuetudinem, inquantum scilicet ex eo quod multoties agimus secundum rationem, imprimitur forma ut rationis in appetitiva. Quæ quidem impressio, nihil est aliud quam virtus moralis.

Secundam rationem ponit. Quæ talis est : In omnibus illis, quæ nobis insunt ex natura, prius inest nobis potentia, quam operatio. Et hoc patet in sensibus. Non enim ex hoc quod multoties videmus vel audimus, accepimus sensum visus et auditus. Sed e converso ex hoc, quod habuimus hos sensus, uti eis cœpimus, non autem ex hoc quod eis usi sumus factum est, ut eos haberemus [1]. Sed operando secun-

[1]. On dirait que S. Thomas prévoyait les théories modernes des Darwinistes et qu'il a voulu les réfuter d'avance.

dum virtutem accepimus virtutes, sicut etiam contingit in artibus operativis, in quibus homines faciendo addiscunt ea quæ oportet facere postquam didicerunt. Sicut ædificando fiunt ædificatores et citharizando citharistæ. Et similiter operando justa, aut temperata, aut fortia, fiunt homines justi, aut temperati, aut fortes. Ergo hujusmodi virtutes non sunt in nobis a natura.

Deinde dicit quod eadem sunt principia ex quibus diversimode acceptis, fit et corrumpitur virtus. Similiter est de qualibet arte. Et manifestat hoc primo in actibus : quia ex hoc quod citharizantur aliqualiter, homines fiunt et boni et mali citharistæ, si proportionaliter accipiatur. Et eadem ratio est in ædificatoribus, seu omnibus aliis artificibus. Quia ex hoc quod frequenter bene ædificant fiunt boni ædificatores, et ex male ædificando mali. Et si hoc non esset verum, non indigerent homines ad discendum hujusmodi artes aliquo docente, qui dirigeret eorum actiones ; sed omnes, qualitercumque operarentur, fierent vel boni vel mali artifices. Et sicut se habet in artibus, ita se habet in virtutibus. Qui enim in commutationibus quæ sunt ad homines bene operantur, fiunt justi ; qui autem male, injusti. Et similiter qui operantur in periculis et assuescunt timere vel confidere, si hoc bene faciunt fiunt fortes ; si autem male, timidi. Et ita est etiam de temperantia et mansuetudine circa concupiscentias et iras. Et universaliter, ut uno sermone dicatur, ex similibus operationibus fiunt similes habitus.

Et ideo concludit quod non parum differt, quod aliquis statim a juventute assuescat vel bene vel male operari ; sed multum differt ; quin potius totum ex hoc dependet. Nam ea quæ nobis a principio imprimuntur, firmius retinemus.

LECTIO II

Operationes virtutis habitum generantes, secundum rectam esse debent rationem, et sunt illæ, quæ nec per defectum nec per superexcedentiam corrumpuntur, sed quæ per medietatem salvantur.

Postquam Philosophus ostendit quod virtutes causantur in nobis ex operationibus, inquirit hic quomodo hoc fiat.

Dicit ergo quod præsens negotium, scilicet moralis philosophiæ, non est propter contemplationem veritatis, sicut alia negotia scientiarum speculativarum, sed est propter operationem. Non enim in hac scientia scrutamur quid sit virtus ad hoc solum ut sciamus hujus rei veritatem ; sed ad hoc quod acquirentes virtutem, boni efficiamur. Et quia ita est, concludit quod necesse est perscrutari circa operationes nostras, quales sint faciendæ.

Ostendit quod hoc debet supponi tamquam quoddam commune circa qualitatem operationum causantium virtutem, quod scilicet sint secundum rationem rectam. Cujus ratio est, quia bonum cujusque rei est in hoc, quod sua operatio sit conveniens suæ formæ. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc quod est secundum rationem rectam.

Determinat modum inquirendi de talibus. Et dicit quod illud oportet primo supponere, quod omnis sermo qui est de operabilibus, sicut est iste, debet tradi typo, idest exemplariter, vel similitudinarie et non secundum certitudinem ; sicut dictum est in prooemio totius libri. Et cum sermo moralium etiam in universalibus sit incertus et variabilis, adhuc magis incertus est si quis velit ulterius descendere tradendo doctrinam de singulis in speciali. Quamvis autem hic sermo sit talis, idest universaliter incertus, in particulari autem inenarrabilis, tamen attentare debemus, ut aliquod auxilium super hoc homini conferamus, per quod scilicet dirigatur in suis operibus.

Deinde ostendit quales operationes sint quæ causent virtutem. Dicit ergo primo, hoc esse primo considerandum quod virtutes sive operationes causantes virtutes natæ sunt corrumpi ex superabundantia et defectu. Videmus enim quod fortitudo corporalis corrumpitur ex superabundantibus gymnasiis idest exercitiis quibusdam corporalibus, quibus aliqua nudi decertabant; eo quod per nimium laborem debilitatur virtus naturalis corporis. Similiter defectus horum exercitiorum corrumpit fortitudinem corporalem, quia ex defectu exercitii membra remanent mollia et debilia ad laborandum. Et ita se habet in virtutibus. Ille enim qui omnia timet et fugit et nihil sustinet terribilium, efficitur timidus. Et similiter qui nil timet et ad omnia pericula præcipitanter vadit, efficitur audax. Et etiam est ex parte temperantiæ. Ille enim qui potitur qualibet voluptate, et nullam vitat, efficitur intemperatus. Qui autem omnes vitat, sicut homines agrestes absque ratione faciunt, iste efficitur insensibilis. Quia temperantia et fortitudo corrumpuntur ex superabundantia et defectu, a medietate autem salvantur. Quæ quidem medietas accipitur non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam.

Et dicit quod ex eisdem operibus fiunt generationes virtutum et augmentationes et corruptiones si contrario modo accipiantur. Et operationes virtutum generatarum in eisdem consistunt. Et hoc patet et in corporalibus quæ sunt manifestiora.

LECTIO III

Signum jam generatæ virtutis delectatio est, vel tristitia, quæ operationibus supervenit.

Postquam Philosophus ostendit quales debeant esse operationes ex quibus causantur virtutes, hic ostendit quod sit signum virtutis jam generatæ.

Dicit ergo quod signum habitum jam generatorum vel bonorum vel malorum accipitur ex delectatione, vel tristitia, quæ supervenit operationibus. Et hoc manifestat per exempla. Ille enim qui in hoc gaudet quod recedit a voluptatibus corporalibus, est temperatus, quia operatur id quod est conveniens suo habitui. Et similiter ille qui sustinet pericula delectabiliter, vel ad minus sine tristitia, est fortis. Specialiter enim in actu fortitudinis sufficit non tristari, ut infra dicetur in tertio. Ille autem qui cum tristitia pericula sustinet, timidus est. Causam autem ejus quod dixit assignat ex hoc quod, sicut dicetur in septimo hujus, delectatio est principalis finis omnium virtutum moralium. Hoc enim requiritur in omni virtute morali, ut aliquis delectetur et tristetur in quibus oportet.

Hæc est enim recta disciplina juvenum ut assuescant quod delectentur in bonis operibus et tristentur de malis. Et ideo instructores juvenum cum bene faciunt applaudunt eis, cum malefaciunt increpant eos.

Omnes enim homines regulant operationes suas delectatione et tristitia ; ut scilicet operationibus intendentes in quibus delectantur, et ab eis abstinentes de quibus tristantur. Et ideo necesse est quod circa delectationem et tristitiam sit totum negotium moralis virtutis, quæ scilicet ordinatur ad bene operandum. Non enim parum pertinet ad operationes, quod aliquis bene vel male gaudeat vel tristetur. Quia si gaudet de bonis, bene operatur ; si autem de malis, male.

LECTIO IV

Virtutes non sunt artibus comparandæ : quia virtutes principia sunt actionum : opera vero quæ fiunt secundum artem habent in seipsis quod pertineat ad bene esse artis.

Postquam Philosophus ostendit quod virtutes causantur ex operibus, hic movet quamdam dubitationem. Est ergo dubitatio, quam primo movet, talis : ita se habet in virtutibus sicut in artibus ; sed in artibus

ita se habet quod nullus operatur opus artis nisi habens artem ; sicut nullus facit opera grammaticalia nisi grammaticus existens, neque opera musicalia, nisi musicus existens. Ergo ita se habebit in virtutibus quod quicumque facit opera justa est jam justus, et quicumque facit opera temperata est jam temperatus. Non ergo videtur verum esse quod dictum est quod homines faciendo justa fiunt justi, et faciendo temperata fiunt temperati.

Solvit dubitationem prædictam. Dicit ergo primo quod in artibus non ita se habet sicut assumebatur, scilicet quod quicumque facit grammaticalia, jam sit grammaticus. Puta si aliquis mimus repræsentet locutionem congruam, quam aliquis grammaticus profert.

Deinde ponit secundam solutionem. Dicit ergo quod non est simile in artibus et virtutibus. Quia opera quæ fiunt ab artibus, habent in seipsis quod pertinet ad bene esse artis. Cujus ratio est, quia ars est ratio recta factibilium. Facere autem est operatio transiens in exteriorem materiam. Talis autem actio est perfectio facti. Et ideo in hujusmodi actionibus, bonum consistit in ipso facto. Et ideo ad bonum artis sufficit quod ea quæ fiunt bene se habeant. Sed virtutes sunt principia actionum, quæ non transeunt in exteriorem materiam, sed manent in ipsis agentibus. Unde tales actiones sunt perfectiones agentium. Et ideo bonum harum actionum in ipsis agentibus consistit. Et ideo dicit quod ad hoc quod aliqua fiant juste vel temperate, non sufficit quod opera quæ fiunt bene se habeant; sed requiritur quod operans debito modo operetur. In quo modo tria dicit esse attendenda. Quorum primum pertinet ad intellectum sive ad rationem : ut scilicet qui facit opus virtutis, non operetur ex ignorantia vel a casu, sed sciat quid faciat. Secundum accipitur ex parte virtutis appetitivæ. In quo duo attenduntur. Quorum unum est, ut non operetur ex passione, puta cum facit ex timore aliquod opus virtutis ; sed operetur ex electione, ita ut electio operis virtuosi non sit propter aliquid aliud ; sicut cum aliquis operatur opus virtutis propter lucrum, vel propter inanem gloriam. Sed sit propter hoc, scilicet propter ipsum opus virtutis, quod secundum se placet ei qui habet habitum virtutis, tamquam ei conveniens. Tertium autem accipitur secundum rationem habitus, ut scilicet aliquis firme, idest constanter quantum ad seipsum, immobiliter, idest a nullo exteriori ab hoc removeatur, quin habeat electionem virtuosam, et operetur secundum eam. Ad artes autem non requiretur nisi primum horum quod est scire. Potest enim aliquis esse bonus artifex, etiam si nunquam eligat operari secundum artem, vel si non perseveret in suo opere. Sed scientia, parvum vel nullum habet momentum ad hoc quod homo sit virtuosus, sed totum consistit in aliis, quæ quidem adveniunt homini ex frequenti operatione virtuosa, et sic immobiliter se habet.

Concludit solutionem prædictæ dubitationis. Et dicit quod res quæ fiunt, dicuntur justæ et temperatæ, quæ sunt similes illis, quas justus et temperatus operatur : sed non oportet quod quicumque hæc operatur sit justus et temperatus ; sed ille qui sic ea operatur, sicut operantur justi et temperati, scilicet secundum tria præmissa, dicitur justus et temperatus. Sic igitur homines primo operantur justa et temperata, non eodem modo quo justi et temperati utuntur, ex talibus operationibus causatur habitus. Si quis autem quærat quomodo est possibile cum nihil reducat se de potentia in actum? Dicendum est quod perfectio virtutis moralis, de qua nunc loquimur, consistit in hoc quod appetitus reguletur secundum rationem. Prima autem rationis principia sunt naturaliter nobis indita, ita in operativis, sicut in speculativis. Et ideo sicut per principia præcognita facit aliquis inveniendo se scientem in actu : ita agendo secundum principia rationis practicæ, facit aliquis se virtuosum in actu.

Arguit quorumdam errorem, qui non operantur opera virtutis, sed confugiendo ad ratiocinandum de virtutibus æstimant se fieri bonos philosophando. Quos dicit esse similes infirmis, qui sollicite audiunt ea quæ dicuntur sibi a medicis, sed nihil faciunt eorum quæ sibi præcipiuntur.

LECTIO V

Ad inveniendam virtutis definitionem, assumit pro fundamento tria esse in anima : passiones videlicet, potentias, atque habitus ; ostenditque virtutes passiones non esse, neque potentias, sed in genere habitus reponi.

Postquam Philosophus determinavit de causa virtutis, hic incipit inquirere quid sit virtus.

Dicit ergo primo quod ad perscrutandum quid est virtus, oportet assumere quod tria sunt in anima, scilicet passiones, potentiæ et habitus. Quorum alterum necesse est esse virtutem. Dixit enim supra quod virtus est principium quarumdam operationum animæ. Nihil autem est in anima quod sit operationis principium, nisi aliquod horum trium. Videtur enim homo aliquando agere ex passione, puta ex ira. Quandoque vero ex habitu, sicut ille qui operetur ex arte. Quandoque vero ex nuda potentia, sicut quando homo incipit primo operari.

Argumentatur ex divisione præmissa. Et primo ostendit quod virtutes non sint passiones. Dicit ergo quod secundum virtutes laudamur, secundum autem malitias oppositas vituperamur. Sed secundum passiones absolute consideratas neque laudamur neque vituperamur.

Non enim aliquis laudatur neque vituperatur ex hoc quod absolute timet vel irascitur, sed solum ex hoc quod aliqualiter timet vel irascitur, idest secundum rationem vel præter rationem. Et idem est intelligendum in aliis passionibus animæ. Ergo passiones animæ neque sunt virtutes neque malitiæ.

Ostendit quod virtutes non sunt potentiæ. Potentiæ insunt nobis a natura, quia sunt naturales proprietates animæ. Sed virtutes et malitiæ secundum quas dicimur boni vel mali, non sunt a nobis a natura, ut supra probatum est. Ergo virtutes et malitiæ non sunt potentiæ.

Concludit propositum : quia scilicet, si virtutes non sunt passiones neque potentiæ, relinquitur quod sunt habitus secundum divisionem præmissam. Et sic concludit quod manifestum est, quid sit virtus, secundum suum genus ; quod scilicet est in genere habitus.

LECTIO VI.

Virtus, qualis habitus sit declaratur.

Postquam Philosophus ostendit quod sit genus virtutis, hic inquirit quæ sit propria differentia ejus.

Dicit ergo primo quod omnis virtus subjectum cujus est, facit bene habere, et opus ejus bene se habens. Sicut virtus oculi est, per quam et oculus est bonus, et per quam bene videmus, quod est proprium opus oculi. Et si hoc est verum in omnibus aliis, sequitur quod virtus hominis erit habitus quidam, ut supra dictum est, ex quo homo fit bonus, formaliter loquendo, et quo aliquis bene operatur. Dictum est autem supra, quod per operationes, quæ sunt in medio, efficimur boni secundum unamquamque virtutem. Et effecti boni similes operationes operamur. Relinquitur ergo, si virtus est, quæ facit hominem bonum et bene operantem, quod sit in medio.

Et hoc quidem potest dupliciter accipi. Uno modo secundum absolutam quantitatem rei. Alio modo secundum proportionem ejus ad nos. Dicit ergo primo, quod medium secundum rem est, quod æqualiter distat ab utroque extremorum. Et quia consideratur secundum quantitatem absolutam rei, idem est quoad omnes. Sed medium quoad nos est, quia neque superabundat, neque deficit a debita proportione ad nos. Et propter hoc, istud medium non est idem quoad omnes. Sicut si accipiatur in calceo medium quoad nos, quod neque excedit mensuram pedis, neque deficit Et quia non omnes habent eamdem quantitatem pedis, etc., hoc medium non est idem quoad omnes.

Ex præmissis argumentatur in hunc modum. Omnis scientia operativa bene perficit opus suum, ex hoc quod secundum intentionem respicit ad medium et secundum executionem opera sua perducit ad

medium. Et hujusmodi signa accipi possunt ex hoc quod homines quando aliquod opus bene se habet, consueverunt dicere quod nihil est addendum vel minuendum ; dantes per hoc intelligere quod superabundantia et defectus corrumpunt bonitatem operis, quæ salvatur in medietate. Unde et boni artifices, sicut dictum est, operantur respicientes ad medium. Sed virtus est certior omni arte, et etiam melior, sicut et natura. Virtus enim moralis agit inclinando determinate ad unum sicut et natura. Nam consuetudo in naturam vertitur. Operatio autem artis est secundum rationem, quæ se habet ad diversa. Unde certior est virtus quam ars, sicut et natura. Similiter etiam virtus est melior quam ars; quia per artem est homo potens facere bonum opus; non tamen ex arte est ei quod faciat bonum opus : potest enim pravum opus agere; quia ars non inclinat ad bonum usum artis ; sicut grammaticus potest incongrue loqui. Sed per virtutem aliquis non solum potest bene operari; sed etiam est bene operans : quia virtus inclinat ad bonam operationem, sicut et natura. Ars autem sola facit cognitionem solam bonæ operationis. Unde relinquitur a minori, quod virtus quæ est melior arte, sit conjectatrix medii.

Exponit conclusionem inductam. Et dicit quod dictum est, debet intelligi de virtute morali, quæ est circa passiones et operationes in quibus est accipere superabundantiam et defectum et medium. Et sic concludit quod virtus moralis, et in se considerata, est quædam medietas, et est medii conjectatrix, inquantum scilicet respicit medium et medium operatur.

LECTIO VII

Ponitur definitio ipsa virtutis, cujus proprium est in medietate consistere, cum superabundantia et defectus contingant circa extrema et circa peccatum, propterea quod malum (ut dicunt Pythagorici) ad infinitum pertinet. Demum ostenditur quomodo ipsa virtus etiam sit extremitas.

Præmissis duabus rationibus, hic ponit Philosophus tertiam, quæ sumitur ex ratione boni et mali. Et dicit quod multipliciter contingit peccare; quia malum quod includitur in ratione peccati, pertinet ad infinitum secundum Pythagoricos, et bonum secundum eos pertinet ad finitum : per oppositum est intelligendum quod recte agere contingit solum uno modo. Hujusmodi autem ratio accipi potest ex eo quod Dionysius dicit in libro de *Div. nom.*, quia bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus; sicut patet in bono et malo corporali. Turpitudo enim, quæ est malum corporalis formæ, contingit, quodcumque membrum indecenter se habeat. Sed

pulchritudo non contingit, nisi omnia membra sint bene proportionata et colorata. Et similiter ægritudo, quæ est malum complexionis corporalis, provenit ex singulari deordinatione cujuslibet humoris. Sed sanitas esse non potest nisi ex debita proportione omnium humorum. Et similiter peccatum in actione humana contingit quæcumque circumstantiarum inordinate se habeat qualitercumque, vel secundum superabundantiam vel secundum defectum. Sed rectitudo ejus non erit nisi in omnibus circumstantiis debito modo ordinatis. Et ideo, sicut sanitas vel pulchritudo contingit uno modo, ægritudo autem et turpitudo multis, immo infinitis modis; ita etiam rectitudo operationis uno solo modo contingit; peccatum autem in actione contingit infinitis modis. Et inde est quod peccare est facile, quia multipliciter hoc contingit. Sed recte agere est difficile, quia non contingit nisi uno modo. Et ponitur exemplum; quia facile est recedere a contactu signi, id est puncti sive in centro circuli, sive in quacumque alia superficie determinata signati, quia hoc contingit infinitis modis. Sed tangere signum est difficile, quia contingit uno solo modo. Manifestum autem quod superabundantia et defectus multipliciter contingunt, sed medietas uno modo. Unde manifestum est quod superabundantia et defectus ad malitiam, medietas autem ad virtutem pertinent; quia boni sunt aliqui simpliciter, idest uno modo; sed mali sunt multifarie, id est multipliciter, ut dictum est.

Concludit ex præmissis definitionem virtutis : « Virtus est habitus electivus in medietate existens quoad nos, determinata ratione et ut utique sapiens determinabit ». In definitione autem virtutis ponit quatuor. Quorum primum est genus quod tangit cum dicit, quod virtus est habitus, ut supra dictum est. Secundum est actus virtutis moralis. Oportet enim habitum definiri per actum. Et hoc tangit cum dicit « electivus, » idest secundum electionem operans. Principale enim virtutis est electio, ut infra dicetur. Et quia oportet actum determinari per objectum, ideo tertio ponit objectum sive terminum actionis, in hoc quod dicit « existens in medietate quoad nos. » Ostensum est enim supra quod virtus inquirit et operatur medium non rei, sed quoad nos. Dictum est autem similiter quod virtus moralis est in appetitu, qui participat rationem. Et ideo oportuit quartam particulam apponi, quæ tangit causam bonitatis in virtute, cum dicit « determinata ratione. » Non enim inquirere medium est bonum, nisi inquantum est secundum rationem determinatam : verum quia contingit rationem esse et rectam et erroneam, oportet virtutem secundum rationem rectam operari, ut supra suppositum est. Et ad hoc explicandum subdit : « Ut utique sapiens determinabit, » scilicet medium. Sapiens autem hic dicitur non ille qui est sapiens simpliciter, quasi cognoscens altissimam causam totius; sed prudens qui est sapiens

rerum humanarum, ut infra in sexto dicetur. Nam et in arte ædificatoria determinatur quid bonum sit fieri secundum judicium sapientis in arte illa. Et idem est in omnibus aliis artibus.

Manifestat præmissam definitionem quantum ad hoc quod dixit virtutem in medietate consistere. Dicit ergo quod virtus ipsa est quædam medietas inter duas malitias et inter duos habitus vitiosos : ejus scilicet qui est secundum superabundantiam et ejus qui est secundum defectum. Sicut liberalitas est medietas inter prodigalitatem, quæ vergit in superabundantiam, et illiberalitatem, quæ vergit in avaritiam. Et sic patet quod virtus ipsa est medietas et iterum medium operatur. Medietas quidem est inter duos habitus, sed medium operatur in actionibus et passionibus.

Infert quoddam corollarium ex dictis : scilicet quod virtus secundum suam substantiam et secundum rationem definitivam est medietas. Sed inquantum habet rationem optimi in tali genere et bene operantis sive disponentis, est extremitas. Nam secundum rationem bonitatis et malitiæ ambo vitia sunt in uno extremo ; scilicet in malo quod attenditur secundum recessum a ratione. Virtus autem est in altero extremo, scilicet in bono, quod attenditur secundum sequelam rationis. Appetitus autem perversus per vitium non intendit a ratione recta deficere ; sed præter intentionem hoc ei accidit, per se autem intendit id in quo superabundat vel deficit. Quod autem est præter intentionem est per accidens : id autem quod est extrinsecum et per accidens non constituit speciem, sed species habitus sumitur secundum objectum in quod per se tendit. Et ideo dixit quod secundum rationem boni, virtus est in extremo, sed secundum speciem substantialem est in medio.

Excludit quemdam errorem, dicens quod non omnis operatio vel passio animæ suscipit medietatem, quæ scilicet ad virtutem pertineat. Manifestum est enim quod quia temperantia et fortitudo de se important medium, non est in eis accipere superabundantiam et defectum, quasi aliquis sit superabundanter vel deficienter temperatus aut fortis. Medium enim non potest esse extremum. Et similiter, quia vitia de se important extrema, non potest esse illorum medietas neque superabundantia et defectus. Sed qualitercumque operatum est unumquodque eorum, vitiosum est. Ultimo autem concludit quod nullius superabundantiæ vel defectus potest esse medietas aut superabundantia aut defectus medietatis.

LECTIO VIII

Manifestatur definitio virtutis; in singulis virtutibus ostenditur medium esse bonum et laudabile, extremum vero detestabile ac vitiosum.

Postquam Philosophus ostendit quid est virtus in generali, hic manifestat definitionem positam in speciali per singulas virtutes.

Dicit ergo primo quod oportet non solum dici universaliter quid est virtus, sed etiam adaptare in speciali ad singula. Et rationem hujus assignat; quia in sermonibus qui sunt circa operationes, universales sunt magis inanes, et particulares sunt magis veri. Et hujus rationem assignat, eo quod operationes sunt circa singularia. Et ita opportunum est quod sermones qui sunt de operabilibus concordent cum particularibus [1].

Deinde exequitur intentum, ostendens per singula quod medium est bonum et laudabile, extremum autem malum et vituperabile. Circa hoc considerandum est quod virtutes dupliciter aliqui distinxerunt. Quidam enim attendunt distinctionem earum secundum quosdam generales modos virtutum, qui quidem sunt quatuor. Et secundum hoc quatuor nominamus virtutes, quæ a quibusdam principales dicuntur. Nam ad prudentiam pertinet ipsa rectitudo rationis. Ad justitiam vero æqualitas in operationibus constituta. Ad fortitudinem autem firmitas animi. Ad temperantiam repressio passionum, sicut ipsa nomina sonant. Quidam igitur istas virtutes generaliter acceperunt putantes omnem cognitionem veritatis ad prudentiam pertinere, omnium æqualitatem actionum ad justitiam, omnem firmitatem animi ad fortitudinem, et omnem refrenationem vel repressionem ad temperantiam. Et sic locuti sunt de his virtutibus Tullius et Seneca et alii quidam. Unde posuerunt has virtutes esse earum species. Sed ista virtutum distinctio non videtur esse conveniens. Primo quidem, quia prædicta quatuor sunt talia, sine quibus nulla virtus potest esse. Unde per hoc non possunt species virtutis diversificari. Secundo, species virtutum et vitiorum non accipiuntur ex parte rationis, sed ex parte objecti, ut supra dictum est. Et ideo convenientius Aristoteles virtutes distinxit secundum objecta sive secundum materias. Et sic prædictæ virtutes quatuor, non dicuntur principales quia sunt generales, sed quia species earum

[1] Les modernes croient avoir inventé cette méthode, et ils méprisent Aristote et la Scholastique en leur reprochant de ne pas la suivre. Les scholastiques la suivaient ; mais ils l'employaient plus à propos.

accipiuntur secundum quædam principalia; sicut prudentia, quæ non est circa omnem cognitionem veri, sed specialiter circa actum rationis qui est præcipere. Justitia autem non est circa omnem æqualitatem actionum, sed solum in his quæ sunt ad alterum, ubi melius est æqualitatem constituere. Fortitudo non est circa quamlibet firmitatem, sed solum in timoribus periculorum mortis. Temperantia non est circa omnem refrenationem, sed solum in concupiscentiis et delectationibus tactus. Aliæ vero virtutes sunt quædam secundaria. Et ideo possunt reduci ad prædictas, non sicut species ad genera, sed ut secundariæ ad principales.

His igitur præsuppositis, sciendum est quod de justitia et prudentia hic Philosophus non agit, sed infra in quinto et sexto. Agit autem de temperantia et fortitudine, et quibusdam aliis secundariis virtutibus. Quæ omnes sunt circa aliquas passiones. Sed omnes passiones animæ respiciunt aliquod objectum : quod quidem pertinet vel ad ipsam hominis corporalem vitam, vel exteriora bona, vel ad humanos actus. Primo ergo facit mentionem de virtutibus quæ sunt circa passiones, quarum objecta pertinent ad corporalem vitam. Secundo de illis quæ pertinent ad exteriora bona. Tertio de illis quæ respiciunt exteriores actus. Circa primum duo facit. Primo loquitur de fortitudine, quæ respicit pericula interimentia vitam. Secundo de temperantia, quæ respicit ea quæ sunt utilia ad conservandam vitam, scilicet cibos, quibus conservatur vita in individuo, et venerea quibus conservatur in specie.

Dicit ergo primo quod fortitudo est medietas circa timores et audacias, inquantum scilicet respiciunt pericula mortis. Sed eorum qui superabundanter, ille qui superabundat in hoc quod est esse intimidum, qui etiam deficit in timendo, est innominatus; quia raro hoc accidit. Et multa similiter sunt innominata, propter hoc quod homines ea non advertunt communiter, ut sic ipsis nomina imponerent. Ille vero qui superabundat in audendo, vocatur audax. Et differt ab intimido. Nam ille dicitur secundum defectum timoris, audax autem secundum excessum audaciæ. Ille vero qui superabundat in timendo, et deficit in audendo, vocatur timidus.

Deinde inducit de temperantia. Et dicit quod temperantia est medietas, non circa omnes delectationes et tristitias, sed circa eas quæ sunt tactus pertinentes ad cibos et venerea. Minus est autem circa tristitias, quam circa delectationes. Nam hujusmodi tristitiæ causantur ex sola absentia delectationum. Superabundantia autem in talibus vocatur intemperantia. Sed defectus non multum fit, propter hoc quod omnes naturaliter appetunt delectationem. Et inde est quod iste defectus est innominatus. Sed ipse imponit nomen; et vocat tales insensibiles, eo quod hujusmodi

delectationes sensu percipiuntur. Et ideo ille, qui refugit has delectationes præter rationem rectam, convenienter vocatur insensibilis.

Introducit de virtutibus quæ respiciunt exteriora. Dicit ergo primo quod liberalitas est medietas circa dationem et acceptionem pecuniarum. Sed prodigalitas et liberalitas se habent secundum superabundantiam et defectum, contrario modo. Nam prodigus superabundat in datione e deficit in acceptione. Illiberalis autem e contrario superabundat in acceptione et deficit in datione. Hæc autem hic dicuntur typo, idest exemplariter, et in capitulo, idest summarie; sed postea de his et de aliis determinabitur certius.

Introducit de magnificentia. Et dicit quod, præter prædictas dispositiones et liberalitatem et opposita vitia, sunt etiam quædam aliæ circa pecunias, circa quas etiam magnificentia est medietas quædam. Sed differt magnificus a liberali, in hoc quod magnificus est circa magna, sed liberalis est circa parva.

LECTIO IX

Prosequitur virtutes respicientes honores, tum magnos, tum parvos; et versatur, ut plurimum, circa declarationem virtutum et vitiorum; quomodo scilicet se habeant in extremis et medietatibus: quod fit, tum in virtutibus respicientibus humanos actus, tum in quibusdam passionibus laudabilibus.

Positis virtutibus quæ respiciunt divitias, hic ponit virtutes quæ respiciunt honores. Dicit ergo primo quod magnanimitas est medietas circa honorem et inhonorationem. Superabundantia autem in prosequendo ea quæ pertinent ad magnum honorem, est quædam dispositio, quæ dicitur chaumotes [1] ex eo quod ardet in iis quæ pertinent ad appetitum honoris. Sed defectio opposita magnanimitati vocatur pusillanimitas.

Ponit aliam virtutem, quæ est circa mediocres honores. Et quod oporteat esse aliquam virtutem in medio existentem, manifestat per hoc quod contingit etiam mediocrem honorem appetere sicut oportet, quod pertinet ad medium virtutis; et magis quam oportet, quod pertinet ad superabundantiam; et minus quam oportet, quod pertinet ad defectum. Ille autem qui superabundat in desiderio honoris, vocatur

[1] Lege *Chaunotes* : error enim est librariorum in edendo Aristotele, cujus textus habet χαυνότης, idem voce ac sensu quam latine *vanitas*. Erroneam litteram interpretatur D. Thomas quasi καῦμα, incendium : « Nam cauma incendium dicitur » (ibidem). Vide lib. IV, cap. II.

philotimus, idest amator honoris. Ille vero qui deficit in desiderio honoris, vocatur aphilotimus, idest sine amore honoris. Ille autem qui medio modo se habet est innominatus. Et similiter dispositiones id est habitus vitiorum aut virtutis mediæ sunt innominatæ. Sed quia hoc fere commune est in omnibus vitiis, quod uterque extremorum reputat se esse in medio et virtuosum in altero extremo, sicut timidus reputat fortem audacem, quem audax reputat timidum, consequenter ponit quod est proprium in hac materia : quia non solum vitiosi ascribunt sibi nomen virtutis, sed etiam virtuosi, propter hoc quod medium virtutis est innominatum, utuntur nomine vitii, quasi nomine virtutis.

Deinde ponit virtutem quæ respicit exteriora mala ex quibus homo provocatur ad iram. Et dicit quod circa iram est superabundantia, defectus et medium. Et quamvis omnia ista sint ut plurimum innominata, medium tamen consuevimus nominare mansuetum, et medietatem mansuetudinem. Illum autem qui superabundat in hoc vocamus iracundum, et dispositionem ejus iracundiam. Illum autem qui deficit vocamus inirascibilem et defectum inirascibilitatem.

Ponit virtutes quæ respiciunt humanos actus. Dicit ergo primo quod sunt tres medietates, quæ omnes sunt circa verba et opera quibus homines ad invicem communicant. Differunt autem quantum ad hoc quod una earum est circa veritatem talium verborum et factorum. Aliæ autem circa delectationem ipsorum : ita tamen ut una eorum respiciat delectationem eorum quæ dicuntur vel fiunt ludo, alia vero in his quæ pertinent ad communem vitam, scilicet in seriosis.

Primo et dicit quod circa verum medius est ille, qui dicitur verus, et medietas dicitur veritas. Sed fictio falsi quæ est in plus, quando scilicet aliquis fingit majora de se quam sunt, vocatur jactantia, et talis fictor vocatur jactator. Sed fictio quæ est ad minus, scilicet quando aliquis fingit de se quædam vilia, vocatur ironia, idest irrisio ; et talis fictor vocatur iron, scilicet irrisor.

Secundo dicit quod circa delectationem quæ est in ludis, ille qui medium tenet vocatur eutrapelus, quasi bene se vertens ad omnia ; et dispositio vocatur eutrapelia. Ille autem qui superabundat, vocatur bomolochus, a *bomos*, quod est altare, et *lochos*, quod est raptus. Et dicitur ad similitudinem milvi, qui semper volabat circa aras idolorum, in quibus volabant, ut aliquid raperent. Et similiter ille qui excedit in ludo, semper insistit ad hoc quod rapiat verbum vel factum alicujus, ut in ludum convertat. Dispositio autem vocatur bomolochia. Ille autem qui deficit, vocatur agroicus, idest agrestis, et dispositio vocatur agroichia.

Tertio dicit : circa reliquum delectabile quod est in vita, quantum ad ea quæ serio aguntur, medius vocatur amicus, non ab effectu

amandi, sed a decenti conversatione : quem possumus affabilem dicere Et ipsa medietas vocatur amicitia vel affabilitas. Iste autem qui superabundat in hoc, si non faciat hoc nisi causa delectandi, vocatur placidus ; si autem hoc propter aliquam propriam utilitatem, puta propter lucrum, vocatur blanditor vel adulator. Qui autem in hoc deficit, et non veretur contristare eos cum quibus vivit, vocatur litigiosus et dyscolus.

Deinde dicit quod etiam in passionibus et adjunctis sunt quædam medietates. Verecundia enim non est virtus, ut in quarto ostendetur. Sed tamen verecundus laudatur, eo quod in talibus est medium accipere. Ille autem qui superabundat, ut de omnibus verecundetur, vocatur cataplex, id est stupidus. Ille autem qui deficit, vel nihil verecundatur, vocatur inverecundus, medius vero verecundus.

De justitia post dicetur in quinto, et qualiter partes ejus sint in medio : et similiter postea dicetur in sexto de virtutibus rationalibus, idest intellectualibus.

LECTIO X

Inter virtutes et vitia duplex reperitur contrarietas : altera vitiorum ad invicem, vitiorum vero ad virtutes reliqua. Ubi probatur oppositionem vitiorum ad invicem majoris esse momenti, quam vitiorum ad virtutes ; et quod unum extremorum magis contrarium est virtuti, quam aliud.

Postquam Philosophus in communi ostendit quid est virtus, et definitionem applicavit ad speciales virtutes, hic determinat de oppositione virtutum et vitiorum.

Dicit primo, quod cum sint tres dispositiones, quarum duæ sunt vitiosæ, una scilicet secundum superabundantiam, aliæ vero secundum defectum , una vero est secundum virtutem, quæ est in medio : quælibet harum aliqualiter opponitur cuilibet ; quia extremæ dispositiones et ad invicem sunt contrariæ, et etiam eis contrariatur media dispositio.

Sicut fortis in comparatione ad timidum est audax, in comparatione autem ad audacem est timidus. Et similiter temperatus in comparatione ad insensibilem est intemperatus, in comparatione autem ad intemperatum est insensibilis. Ita etiam de liberali, qui est prodigus in comparatione ad illiberalem, liberalis autem in comparatione ad prodigum. Et sic patet quod virtus contrariatur utrique extremorum.

Deinde ostendit quod major est oppositio vitiorum ad invicem, quam ad virtutem : et hoc quia contrarietas est quædam distantia. Magis autem distant extrema ad invicem, quam a medio : sicut ma-

gnum et parvum magis distant ab invicem quam ab æquali, quod est medium inter ea. Ergo vitia magis opponuntur ad invicem, quam ad virtutem.

Ostendit quod virtuti unum extremorum magis contrarietur quam aliud. Dicit ergo primo quod in quibusdam magis contrariatur medio virtutis vitium quod est in defectu, in quibusdam autem magis vitium quod est in excessu. Sicut fortitudini non maxime contrariatur audacia, quæ maxime pertinet ad superabundantiam, sed timiditas, quæ pertinet ad defectum. E contrario autem temperantiæ non maxime contrariatur insensibilitas, ad quam pertinent indigentia et defectus, sed intemperantia, ad quam pertinet superabundantia.

Dictum est enim supra quod est quædam similitudo alterius extremi ad medium virtutis. Et ex hoc ipso quod unum extremorum est propinquius et similius medio virtutis quam aliud, sequitur quod non ipsum, quod est similius, sit magis contrarium virtuti, sed illud quod ei opponitur. Contingit enim hoc quod hic dicit in virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones, ad quas pertinet conservare bonum rationis contra motum passionum. Passio autem dupliciter corrumpere potest bonum rationis : uno modo vehementia sui, impellendo ad plus faciendum quam ratio dictat, præcipue in concupiscentiis delectationum, et aliis passionibus quæ pertinent ad prosecutionem appetitus. Unde virtus, quæ est circa hujusmodi passiones, maxime intendit passiones tales reprimere. Et propter hoc, vitium quod est in defectu magis ei assimilatur ; et quod est in superabundantia magis ei contrariatur, sicut patet de temperantia. Quædam vero passiones corrumpunt bonum retrahendo in minus ab eo quod est secundum rationem ; sicut patet de timore et aliis passionibus ad fugam pertinentibus. Unde virtus, quæ est circa hujusmodi passiones, maxime intendit firmare aliquem in bono rationis contra defectum. Et propter hoc, vitium quod est in defectu, magis ei contrariatur.

LECTIO XI

Virtus quomodo possit acquiri : ad quam consequendam tres ponuntur modi, licet difficile sit hominem fieri virtuosum : qui sunt, recedere ab extremo, considerare ad quod sumus natura proclives, et a delectationibus cavere.

Postquam Philosophus determinavit de virtute quid sit, hic ostendit quomodo aliquis possit virtutem acquirere : quia, sicut supra dictum est, finis hujus doctrinæ non est cognitio veritatis, sed ut boni efficiamur.

Primo concludit ex præostensis, quod difficile est esse studiosum,

idest virtuosum. Quia in omnibus hoc videmus quod accipere medium difficile est, declinare autem a medio est facile. Sicut accipere medium in circulo non est cujuslibet, sed scientis, idest geometræ. Declinare autem a centro quilibet potest et faciliter. Et similiter dare pecuniam et consumere eam. Sed quod aliquis aliquid det cui oportet dare et quantum oportet et quando oportet et cujus gratia oportet, per quod intelligitur bene dare, non est cujuslibet, nec est facile, sed propter suam difficultatem est rarum, et est difficile, laudabile et virtuosum, inquantum est secundum rationem.

Deinde ostendit modos quibus aliquis potest pertingere ad hoc quod fiat virtuosus. Oportet eum qui conjectat medium, qui scilicet intendit ad medium pervenire, principaliter ad hoc intendere, ut recedat ab extremo quod magis contrariatur virtuti. Sicut, si aliquis vult pervenire ad medium fortitudinis, debet principale studium adhibere ad hoc quod recedat a timiditate, quæ magis opponitur fortitudini, quam audacia, ut dictum est. Et ideo, quia valde difficile est contingere medium virtutis, ideo debet homo niti ut saltem majora pericula vitet, quæ scilicet sunt virtuti magis contraria.

Secundum documentum ponit et sumitur ex parte nostra ; quantum scilicet ad ea quæ sunt propria unicuique. Et dicit quod oportet eum qui vult fieri virtuosus attendere quid sit illud ad quod magis appetitus ejus natus est moveri : diversi enim ad diversa naturaliter magis inclinantur. Ad quid autem unusquisque naturaliter inclinetur, cognoscere potest ex delectatione et tristitia quæ circa ipsum fit ; quia unicuique est delectabile id quod est sibi conveniens secundum naturam. Unde si aliquis in aliqua actione vel passione multum delectetur, signum est quod naturaliter inclinetur in illud. Homines autem vehementer tendunt ad ea ad quæ naturaliter inclinantur. Et ideo de facili circa hoc homo transcendit medium. Et propter hoc oportet quod in contrarium nos attrahamus quantum possumus. Quia quando damus studium ad hoc quod multum recedamus a peccato, ad quod proni sumus, sic tandem vix perveniemus ad medium. Et ponit similitudinem de illis qui dirigunt ligna distorta ; qui dum volunt ea dirigere, torquent in aliam partem et sic reducuntur ad medium.

Tertium modum ponit et hoc etiam documentum sumitur ex parte nostri : non quidem secundum id quod est proprium unicuique, ut dictum est de secundo documento ; sed secundum id quod est commune omnibus. Omnes enim naturaliter inclinantur ad delectationes. Et ideo dicit quod universaliter maxime debent tendentes in virtutem cavere sibi a delectationibus : propter hoc enim quod homines maxime inclinantur in delectationem, delectabilia apprehensa de facili movent appetitum. Et sic abjicientes delectationes minus peccabimus, quia concupiscentia delectationum ducit homines in plurima peccata. Con-

cludit ergo quod facientes ea quæ in capitulo, scilicet summarie, dicta sunt, maxime poterunt adipisci medium virtutis.

Ostendit qualiter sit determinandum medium virtutis. Et dicit quod hoc, scilicet invenire medium, est difficile, maxime considerando singulas circumstantias in singularibus operabilium. Quia non est facile ad determinandum qualiter sit faciendum et respectu quorum, et in qualibus rebus et quantum tempus sit irascendum.

Deinde ostendit quid sufficiat ad medium virtutis. Et dicit quod ille qui parum transgreditur ab eo quod bene fit secundum virtutem, non vituperatur, neque si declinet ad majus neque ad minus; quia modicus recessus a medio virtutis, latet propter difficultatem medii. Sed ille qui multum recedit, vituperatur, quia non latet.

LIBER TERTIUS

SUMMA LIBRI. — De voluntario et invito, ac de iis, quæ ad voluntarium consequuntur. De fortitudine, de temperantia, earum speciebus, atque extremis.

LECTIO I

Agit de spontaneo et invito : et prius de ipso invito quam spontaneo, ostendens quid sit invitum per violentiam, et quid per ignorantiam.

Postquam Philosophus determinavit de virtute in communi, hic determinat de quibusdam principiis actuum virtutis. Dixerat enim, definiens virtutem, quod virtus est habitus electivus, eo scilicet quod virtus per electionem operatur : et ideo nunc consequenter de electione determinat, et de voluntario et voluntate. Horum trium voluntarium commune est. Nam voluntarium dicitur, omne quod sponte fit. Electio autem est eorum quæ sunt ad finem. Sed voluntas respicit ipsum finem.

Et dicit quod utile est legislatoribus, quod considerent voluntarium et involuntarium ad hoc quod statuant honores bene agentibus, vel pœnas peccantibus, in quibus diversitatem facit voluntarii et involuntarii differentia.

Determinat de voluntario et involuntario. Et primo de involuntario. Dicit ergo primo quod involuntaria videntur esse aliqua dupliciter : scilicet vel illa quæ fiunt per violentiam, vel illa quæ fiunt propter ignorantiam. Dupliciter enim aliquid est involuntarium. Uno modo per hoc quod excluditur ipse motus appetitivæ virtutis. Et hoc est involuntarium per violentiam. Alio modo quia excluditur cognitio virtutis apprehensivæ. Et hoc est involuntarium per ignorantiam.

Determinat de voluntario per violentiam. Dicit ergo primo violentum est cujus est principium extra. Non omne tamen cujus principium est extra est violentum, sed solum quod ita est a principio extrinseco, quod appetitus interior non concurrit in idem.

Deinde ostendit quid sit violentum secundum quid. Dicit ergo primo quod quædam sunt, quæ aliquis operatur propter timoren majorum malorum, quæ scilicet timet incurrere ; vel propter bonum aliquod quod scilicet timet amittere. Et ponit exemplum de his qui in tempestatibus maritimis existentes ejiciunt res in mare.

Solvit præmissam dubitationem, concludens ex eo quod dictum est quod prædictæ operationes, quæ ex timore fiunt, sunt mixtæ, scilicet habentes de utroque ; de involuntario quidem inquantum nullus vult simpliciter res suas in mare projicere ; de voluntario autem, inquantum quidem sapiens vult hoc pro salute suæ personæ et aliorum. Sed tamen magis accedunt ad voluntarias operationes quam ad involuntarias. Quod patet ex hoc quod in talibus operationibus principium movendi organicas partes, idest applicandi membra corporis ad operandum, est in ipso homine. Aliter tamen esset si ipse non moveret membra, sed ab aliquo potentiori moverentur. Ea autem quæ fiunt ex principio intrinseco sunt in potestate hominis, ut ea operetur vel non operetur quod pertinet ad rationem voluntarii. Unde manifestum est quod tales operationes proprie et vere sunt voluntariæ. Sed tamen simpliciter, idest in universali considerando eas, sunt involuntariæ, quia nullus quantum est in se eligeret operari aliquid talium nisi propter timorem, ut dictum est.

LECTIO II

Spontaneis actibus debentur laus et detestatio, honor et pœna : at operationibus per metum factis, non debetur laus sed solum venia.

Postquam Philosophus solvit dubitationem motam circa ea quæ fiunt propter metum ostendens hujusmodi operationes esse voluntarias, hic solutionem manifestat per hoc quod laus et vituperium honor et pœna debentur hujusmodi operationibus voluntariis. Et ponit tres gradus operationum talium quæ fiunt per metum, quantum ad hoc quod mereantur laudem vel vituperium. Et quantum ad primum, ostendit quod in talibus operationibus quas dixit esse mixtas ex voluntario et involuntario, quandoque aliqui laudantur ex eo quod sustinent aliquod turpe, non quidem peccatum, sed ignominiam aliquam, vel etiam aliquod triste, idest aliquod contristativum, propter hoc quod perseverant in aliquibus magnis et bonis, puta in aliquibus virtuosis actibus. Quando autem accidit e converso, vituperantur, quia proprium parvi hominis esse videtur, ut sustineat turpissima, idest aliquas magnas confusiones pro nullo vel modico bono.

Secundum gradum ponit et dicit quod in quibusdam operationibus propter metum non meretur aliquis laudem, sed solum veniam, quod scilicet operatur quædam quæ non oportet, puta aliqua non decentia ad statum suum, dum tamen non sint multum gravia, propter timorem aliorum malorum, quorum sustinentia excedit humanam naturam, et quæ nullus posset sustinere.

Tertium gradum. Dicit quod quædam operationes sunt adeo malæ quod ad eas faciendas nulla coactio adhiberi potest, sed magis debet homo sustinere mortem patiendo durissima tormenta, quam talia operari.

Ponit duas difficultates quæ imminent circa prædictas operationes. Quarum prima pertinet ad judicium rationis. Et dicit quod quandoque difficile est judicare quid sit eligendum, propter hoc quod aliquis evitet malum, et quid mali sit sustinendum propter hoc quod non deficiat ab aliquo bono. Secunda difficultas pertinet ab immutabilitatem affectus.

Et dicit quod adhuc difficilius est morari perseveranter in his quæ homo cognoscit per judicium rationis, quam recte judicare.

Excludit errorem quorumdam de his quæ fiunt per violentiam. Quia enim homo est id quod est secundum rationem, visum est quibusdam quod illud solum homo per se et quasi voluntarie faciat quod facit secundum rationem. Quando autem contingit quod homo contra ratio-

nem vel propter concupiscentiam alicujus delectationis facit, vel propter cupiditatem alicujus exterioris boni, violenter facit. Et ideo dicebant quod delectabilia et exteriora bona, puta divitiæ, sunt violenta effective, inquantum scilicet, cum sint quædam extrinseca, cogunt hominem ad agendum contra rationem. Sed hoc improbat dicens : Si exteriora inquantum sunt delectabilia et videntur bona, violentiam inferunt, sequitur quod omnia quæ agimus sint violenta in rebus humanis, et nihil sit voluntarium : quia omnes homines quæcumque operantur, gratia horum operantur, idest propter aliquod delectabile vel propter aliquod quocumque modo bonum. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum.

Et dicit quod ridiculum est, quod aliquis dicat seipsum esse causam bonarum et virtuosarum operationum, et quod delectabilia sint causa turpium operationum, inquantum alliciunt concupiscentiam. Ideo autem hoc dicit esse ridiculum, quia contrariæ operationes reducuntur in eamdem potentiam rationalem, sicut in causam. Et ideo oportet quod sicut ratio secundum seipsam agens est causa virtuosæ operationis, ita etiam sit causa vitiosæ operationis sequendo passiones.

LECTIO III

Agitur de invito ex parte ignorantiæ : ubi ponuntur tres differentiæ circa ignorantiam ipsam, quæ attenduntur secundum diversas actiones per ignorantiam factas.

Postquam Philosophus determinavit de involuntario per violentiam, hic determinat de involuntario per ignorantiam.

Primum ponit tres differentias circa ignorantiam. Quarum prima attenditur secundum quod aliquid quod fit propter ignorantiam, diversimode se habet ad voluntatem. Quandoque enim est voluntati contrarium : et tunc proprie dicitur involuntarium. Quandoque autem non est contrarium voluntati, sed est præter voluntatem, inquantum ignoratur. Et hoc non dicitur involuntarium, sed non voluntarium. Dicit ergo quod hoc quod fit propter ignorantiam, ita scilicet ut ignorantia sit causa ejus, universaliter est non voluntarium, ex hoc quod actus voluntatis non fertur in illud.

Secundam differentiam ponit. Quæ quidem accipitur secundum differentiam ejus quod fit ad ignorantiam : quæ quandoque est causa ejus quod fit ; quandoque vero procedit ex alia causa. Dicit ergo quod alterum videtur esse quod aliquis operatur propter ignorantiam ab eo quod aliquis operatur ignorans. Quandoque enim aliquis operatur ignorans, sed non propter ignorantiam. Et propter hoc peccat,

quia scilicet operatur quæ non oportet. Ex quo patet quod ex hoc quod aliquis operatur ignorans, et non propter ignorantiam, non causatur involuntarium.

Tertiam differentiam ponit. Quæ quidem sumitur ex parte ejus quod ignoratur. Ubi considerandum est quod duplex potest esse ignorantia. Uno modo secundum quod aliquis ignorat quid oporteat facere vel vitare. Et hanc ignorantiam dicit esse ejus quod confert, idest quod operari oportet. Talis autem ignorantia non causat involuntarium, quia ignorantia hujusmodi non potest homini habenti usum rationis provenire nisi ex negligentia. Alia autem est ignorantia singularium conditionum, puta quod ista mulier sit uxor, vel quod iste vir sit pater, vel quod iste locus sit sacer. Et ista sunt circa quæ et in quibus est operatio humana, per quorum justam ignorantiam aliquis meretur misericordiam et veniam, eo quod ille qui ignorat, aliquod horum, operatur involuntarie. Unde patet quod ignorantia talium singularium circumstantiarum, causat involuntarium, non autem ignorantia ejus quod confert. Et dicit quod non est malum, immo optimum determinare quæ et quot sint ista singularia, quorum ignorantia involuntarium facit. Enumerans ergo hæc singularia, dicit, *quis*, quod pertinet ad personam principalis agentis. Et *quid*, scilicet agat, quod pertinet ad genus actus. Et *circa quid*, quod pertinet ad materiam vel objectum. Apponit autem et *circa hoc*, id quod pertinet ad mensuram actus, aut agentis, idest locum vel tempus, cum dicit, vel in quo operatur, quia omnes res exteriores videntur habitudinem habere ad actum humanum. Tullius autem hoc quod dicitur circa quid, comprehendit sub hoc quod dicitur quid. Quod autem dicitur *in quo*, dividit in duas circumstantias, scilicet in *quando* et *ubi*. Quantum autem ad agens instrumentale subdit. Quandoque autem et *quo*, puta instrumento. Non enim omnis actio fit per instrumentum, puta intelligere et velle. Loco autem hujus ponitur a quibusdam, *quibus auxiliis*. Nam ille cui præbetur auxilium, utitur auxiliis sicut instrumentis. Quantum ad finem dicit « et *cujus gratia*, » puta cum medicus vulnerat causa salutis. Quantum autem ad modum agendi, dicit « et *qualiter*, » puta quiete, id est leviter, vel vehementer, id est fortiter.

Ostendit qualiter prædictæ circumstantiæ ignorentur. Et dicit quod nullus est, qui omnes prædictas circumstantias ignoret, nisi sit totaliter insanus. Et inter cæteras circumstantias, manifestum est quod non potest ignorare quis sit operans : quia sic ignoraret seipsum, quod est impossibile. Potest autem ignorare illud quod quis operatur : sicut illi, qui dicunt aliqua quæ non erant dicenda, dicunt excusando seipsos quod excidit a memoria eorum, vel quod nunquam sciverunt quod talia erant ineffabilia, idest quod talia non erant dicenda. Ille vero qui talia loquitur, ignorat quid faciat, quia nescit hoc esse reve-

lationem secretorum. Deinde ponit exemplum de ignorantia ejus quod est circa quid : sicut si aliquis filium suum credat esse hostem qui impugnet domum ejus et interficiat eum. Præterea ponit exemplum de ignorantia instrumenti : sicut si aliquis in hastiludio utatur hasta lanceata, quam putat esse rotundatam, scilicet per amotionem ferri. Ulterius autem ponit exemplum de ignorantia finis : verbi gratia alicujus medici percutientis hominem propter salutem corporalem. Ultimo autem ponit exemplum de ignorantia modi actionis : puta cum aliquis æstimat se leviter ducere manum ad ostendendum qualiter sit percutiendum, et percutiat fortiter. Talis enim ignoranter fortiter percutiet.

Ostendit quomodo prædictorum ignorantia involuntarium causat. Et primo dicit quod, cum ignorantia possit esse circa quodlibet prædictorum quinque quæ concurrunt ad operationem, ille videtur nolens sive involuntarius operari qui ignorat aliquod prædictorum. Non autem æqualiter quantum ad omnia ; sed præcipue si sit ignorantia in principalissimis circumstantiis.

Manifestat quæ sunt principalissimæ circumstantiæ. Et dicit quod principalissimæ circumstantiæ esse videntur in quibus est operatio, idest objectum, sive materia actus, et cujus gratia, idest finis.

LECTIO IV

Ostenditur quid sit spontaneum seu voluntarium ; et definitur illud esse cujus principium est in ipso operante, cum scientia circumstantiarum.

Postquam Philosophus determinavit de involuntario, hic determinat de voluntario. Si respiciamus ad causas, dicitur aliquid voluntarium per remotionem eorum quæ causant involuntarium, ut violentiæ et ignorantiæ. Et quia unumquodque cognoscitur per suam causam, ideo definitionem voluntarii tradit removendo causas involuntarii. Et dicit quod cum involuntarium fiat propter vim allatam et propter ignorantiam, ut supra dictum est, voluntarium videtur esse cujus principium est in ipso operante. Et sic excluditur violentia ; ita tamen ut ipse operans sciat singulas circumstantias quæ concurrunt ad operationem. Et per hoc excluditur ignorantia quæ causat involuntarium.

Excludit quemdam errorem. Quidam enim putabant non omne id esse voluntarium cujus principium est intra cum scientia circumstantiarum. Potest enim contingere quod illud principium quod est intra non sit appetitus rationalis qui dicitur voluntas, a qua denomi-

natur voluntarium, sed aliqua passio appetitus sensitivi, puta ira, vel concupiscentia, vel aliquid aliud hujusmodi; quod Philosophus dicit non esse bene dictum.

Improbat prædictam opinionem : Quæcumque operantur bruta animalia et pueri, operantur secundum passionem appetitus sensitivi : non autem secundum appetitum intellectivum, quia carent usu rationis. Si ergo quæ per iram et concupiscentiam et alias passiones appetitus sensitivi fiunt, essent involuntaria, sequeretur quod neque bruta animalia nec pueri voluntarie operarentur. Dicuntur autem voluntarie operari, non quia operentur ex voluntate, sed quia proprio motu sponte agunt, ita ut a nullo exteriori moveantur. Hoc enim dicimus voluntarium quod quis sponte et proprio motu operatur. Ea ergo quæ propter iram vel concupiscentiam fiunt, sunt voluntaria.

LECTIO V

Agitur de electione, cujus genus ponitur voluntarium : et ostenditur electionem non esse concupiscentiam, neque iram, nec voluntatem nec opinionem : et quænam differentia sit electionis ad voluntatem, cum electio ipsa videatur voluntati propinqua.

Postquam Philosophus determinavit de voluntario et involuntario, hic determinat de electione.

Genus autem electionis est voluntarium, quia prædicatur universaliter de electione et est in plus. Quod probat tali ratione : Pueri et alia animalia communicant ipso voluntario, inquantum scilicet proprio motu aliquid sponte operantur, ut supra dictum est. Non autem communicant electione, quia non operantur ex deliberatione, quod requiritur ad electionem : ergo voluntarium est in plus quam electio.

Deinde investigat differentias electionis, probando scilicet eam differre ab his cum quibus videtur convenire. Dicit ergo primo quod quidam dixerunt electionem esse concupiscentiam, quia scilicet utrumque importat motum appetitus in bonum. Quidam autem posuerunt electionem esse iram, forte propter hoc, quod in utraque est quidam usus rationis. Iratus enim utitur ratione, inquantum judicat injuriam illatam esse dignam vindicta. Quidam vero, considerantes quod electio est sine passione, attribuunt electionem parti rationali, vel quantum ad appetitum, dicentes eam esse voluntatem, vel quantum ad apprehensionem, dicentes eam esse quamdam opinionem. Et simpliciter in his quatuor comprehenduntur omnia principia humanorum actuum, quæ sunt ratio ad quam pertinet opinio : appetitus rationalis, qui est voluntas ; appetitus sensitivus, qui dividitur in irascibilem, ad

quem pertinet ira, et concupiscibilem, ad quem pertinet concupiscentia. Dicit autem Philosophus quod non videntur recte dicere, qui dicunt electionem esse aliquid eorum.

Probat propositum. Et primo ostendit quod electio non sit concupiscentia.

Si electio esset concupiscentia, quicumque operatur eligens, operaretur concupiscens, et e converso. Hoc autem est falsum. Quia incontinens operatur secundum concupiscentiam, non autem secundum electionem. Quia non immanet proprie electioni propter concupiscentiam. Continens autem e converso operatur ex electione, non autem ex concupiscentia cui per electionem resistit, ut infra in septimo patebit. Ergo electio non est idem concupiscentiæ.

Ostendit quod electio non sit idem iræ. Et dicit quod electio minus est ira, quam concupiscentia. Quia etiam secundum apparentiam ea quæ facta sunt propter iram, non videntur esse facta secundum electionem, eo quod propter velocitatem motus iræ quæ fiunt ex ira maxime sunt repentina. Quamvis enim in ira sit aliquis usus rationis, inquantum scilicet iratus incipit audire rationem judicantem quod injuria debet vindicari, non tamen perfecte audit eam determinantem modum et ordinem vindictæ. Unde maxime excludit deliberationem, quæ requiritur ad electionem. Concupiscentia autem non ita repente operatur. Unde ea quæ fiunt secundum concupiscentiam, non videntur esse remota ab electione sicut ea quæ fiunt per iram.

Ostendit differentiam electionis ad voluntatem. Utrumque enim pertinet ad unam potentiam ; scilicet ad appetitum rationalem, qui voluntas dicitur. Sed voluntas nominat hujusmodi potentiæ actum relatum in bonum absolute. Electio autem nominat actum ejusdem potentiæ relatum in bonum, secundum quod pertinet ad nostram operationem, per quam in aliquod bonum ordinamur.

Probat propositum. Voluntas magis est finis, quam ejus quod est ad finem. Quod ea quæ sunt ad finem volumus propter finem. Propter quod autem unumquodque illud magis. Sed electio est solum eorum quæ sunt ad finem, non autem ipsius finis. Quia finis præsupponitur ut jam prædeterminatus. Ea vero quæ sunt ad finem, inquiruntur a nobis disponenda in finem. Sicut sanitatem, quæ est finis medicationis, volumus principaliter ; sed eligimus medicinalia per quæ sanemur. Et similiter volumus esse felices, quod est ultimus finis, et hoc dicimus nos velle. Sed non convenit dicere quod eligamus nos esse felices. Ergo electio non est idem voluntati.

LECTIO VI

Prosequitur discutere electionem non esse idem opinioni, neque prout opinione est de a nobis operabilibus.

Postquam Philosophus ostendit quod electio non est idem neque concupiscentiæ neque iræ, quæ pertinent ad appetitum sensitivum, neque etiam voluntati, quæ pertinet ad appetitum rationalem, hic ostendit quod non est idem opinioni, quæ pertinet ad ipsam rationem.

Dicit ergo primo quod secundum prædicta apparet quod electio non est idem quod opinio universaliter sumpta : et hoc probat. Ea quæ diversis differentiis dividuntur, differunt, nec sunt idem. Sed opinio dividitur vero et falso, quia pertinet ad vim cognitivam, cujus objectum est verum, non autem dividitur bono et malo quibus dividitur electio, quæ pertinet ad vim appetitivam, cujus objectum est bonum. Et ex hoc concludit quod electio non est idem opinioni universaliter acceptæ. Et hoc est adeo manifestum quod nullus contrarium dicit.

Ostendit quod electio non est idem cuidam opinioni, quæ scilicet est de his quæ cadunt sub nostra operatione. Et hoc ostendit duabus rationibus. Quarum prima talis est : Ex hoc quod eligimus bona vel mala dicimur quales quidam, idest boni vel mali. Non autem ex hoc quod opinamur bona vel mala, aut vera vel falsa, dicimur boni vel mali. Ergo electio non est idem opinioni quæ est de eligibilibus. Si enim opinio et electio essent idem, oporteret quod iidem essent illi qui eligunt optima, et qui habent veram opinionem de eis. Sed hoc patet esse falsum. Quidam enim vere opinantur in universali quid sit melius, sed propter malitiam non eligunt quod melius est, sed quod est deterius. Ergo electio et opinio non sunt idem.

Opinio, quum pertineat ad vim cognoscitivam, per se loquendo præcedit electionem, quæ pertinet ad vim appetitivam, quæ movetur a cognoscitiva. Per accidens tamen contingit quandoque quod opinio sequitur electionem. Puta cum aliquis ex affectu eorum quæ diligit, mutat opinionem quam prius habebat.

Ostendit quid sit electio. Et dicit quod, cum non sit aliquid quatuor prædictorum, oportet considerare quid sit secundum genus, vel quale quid est secundum differentiam. Et quantum ad genus videtur quod sit voluntarium. Non tamen omne voluntarium est eligibile, ut supra dictum est, sed voluntarium præconsiliatum. Et quod hæc differentia sit attendenda, manifestat per hoc quod consilium est actus rationis et ipsa electio oportet quod sit cum actu rationis et intellectus.

LECTIO VII

Proponitur quæstio de consilio, an scilicet circa omnia sit; excluduntur æterna, uniformia, quæ ut plurimum fiunt, et remotissima, de quibus non videtur esse consilium.

Postquam Philosophus determinavit de electione, hic determinat de consilio[1]. Et est quæstio, utrum homines consiliantur de omnibus rebus, ita ut unumquodque sit consiliabile, aut quædam sint de quibus non est consilium.

Ostendit de quibus sit consilium. Primo dicit quod nullus consiliatur de æternis, idest de his quæ semper sunt et sine motu. Hujusmodi autem sunt, vel illa quorum substantiæ motui non subduntur, sicut substantiæ separatæ, et ipsa mundi universitas. Vel etiam ea quæ, etsi secundum esse sint in materia mobili, tamen secundum rationem ab hujusmodi materia abstrahuntur, sicut sunt mathematica.

Secundo. Dicit quod nullus etiam consiliatur de his quæ etsi moveantur, motus tamen eorum semper est uniformis. Unde exemplificat de versionibus, idest de circularibus motibus solis et ortibus ejus, etc.

Tertio. Dicit quod neque etiam est consilium de his quæ in motu consistunt, et ut in pluribus eodem modo fiunt, licet tamen aliquando in paucioribus aliter accidunt; sicut sunt siccitates, quæ ut frequentius accidunt in æstate, et imbres, qui ut plurimum accidunt in hyeme, licet quandoque aliter accidat.

Quarto. Dicit quod neque consilium est in his quæ fiunt a fortuna, sicut de inventione thesauri. Sicut enim ea de quibus supra habitum est non sunt ex operatione nostra, ita quæ a fortuna non possunt esse ex nostra præmeditatione, quia sunt improvisa, et præter intentionem.

Quinto. Dicit quod non solum homines non consiliantur de necessariis, et naturalibus, et fortuitis, sed nec etiam de omnibus rebus humanis. Quia scilicet nihil eorum, quæ scilicet vel sunt necessaria, vel naturalia, vel fortuita, vel per alios homines facta, fit per nos.

Deinde. Dicit quasi concludens ex præmissis, quod consiliamur de operabilibus, quæ in nobis, idest in nostra potestate existunt. Consilium enim ad operationem ordinatur; ita ut singuli homines consilientur de his operabilibus quæ possunt fieri per ipsos, ex quo de his quæ per alias causas fiunt, consilium non est, ut dictum est.

Et dicit quod circa illas operativas disciplinas quæ habent certos

1. C'est ce que nous appelons en français la *délibération*

modos operandi non est consilium, sicut de litteris conscribendis. Et hujus ratio est quia non consiliamur nisi in dubiis. Sed de his est consilium quæcumque fiant per nos, idest in quibus oportet nos prædeterminari qualiter fiant, quia non sunt in se certa et determinata.

Et dicit quod non semper de his quæ per nos determinantur, similiter consiliamur; sed de quibusdam magis quæ sunt minus determinata et in quibus plura exteriora oportet considerare; sicut in arte medicinali.

Et dicit quod oportet consiliari de his quæ sæpius accidunt. Tamen quia possunt aliter evenire, incertum est qualiter contingant. Si quis enim vellet in consilium deducere ea quæ rarissime accidunt, puta si pons lapideus per quem transeundum est, cadat, nunquam homo aliquid operaretur.

LECTIO VIII

De finibus non est consilium, sed de his quæ sunt ad finem; qui licet primus sit in intentione, est tamen ultimus in consecutione.

Postquam Philophus ostendit de quibus sit consilium, hic determinat de modo et ordine consiliandi.

Est autem considerandum quod in operabilibus finis est sicut principium; quia ex fine dependet necessitas operabilium, ut dicitur in secundo *Physicorum*. Et ideo oportet finem supponere. Et hoc est quod dicit quod non consiliamur de finibus, sed de his quæ sunt ad fines; sicut in speculativis non inquiritur de principiis, sed de conclusionibus. Hoc autem quod dixerat manifestat per exempla: quia scilicet medicus non consiliatur an debeat sanare infirmum, sed hoc supponit quasi finem.

Ostendit de quibus et quomodo sit inquisitio consilii. Circa quod tria ponit. — Quorum primum est quod supposito aliquo fine, prima intentio consiliantium est qualiter, idest quo motu vel actione possit pervenire ad illum finem; et per quæ instrumenta oportet moveri vel agere ad finem, puta per equum vel navem. — Secunda autem intentio est quando ad finem aliquem per plura potest veniri, sive instrumenta, sive actiones, per quid eorum facilius et melius perveniatur. Et hoc pertinet ad judicium in quo quandoque aliqui deficiunt bene se habentes in inventione varium ad finem. — Tertia autem intentio est, si contingat quod per unum solum instrumentum vel motum vel per unum optime perveniatur ad finem, ut procuretur qualiter per hoc ad finem perveniatur. Ad quod requiruntur constantia et sollicitudo. Et si id per quod est deveniendum ad finem non habeatur in promptu,

oportet inquirere ulterius propter quid haberi possit. Et similiter de illo, quousque perveniatur ad causam quæ occurrit primo in operando, quæ est ultima in inventione consilii.

Et dicit quod ideo causa, quæ prima est in operatione, est ultima in inventione, quia ille qui consiliatur videtur inquirere, sicut dictum est, per modum resolutionis cujusdam.

Ostendit effectum consilii. Dicit ergo primo quod postquam inquisitio consilii pervenerit ad id quod oportet primum operari, si inveniant consiliantes illud esse impossibile, discedunt, idest dimittunt totum illud negotium quasi desperantes. Si autem appareat quod sit possibile illud quod inventum est per consilium, statim incipiunt operari.

Unde dicit quod sicut supra dictum est, homo est principium suarum operationum. Consilium autem uniuscujusque hominis est de his quæ sunt operabilia ab ipso. Et ideo quando inquisitio consilii pervenit ad id quod homo habet in sua potestate, ut faciat, ibi terminatur consilium. Quia si aliquis semper consiliaretur, deveniret hoc in infinitum, quod sub ratione non cadit, et per consequens neque sub consilio, quod est quædam ratiocinativa inquisitio, sicut dictum est.

LECTIO IX

Comparatur electioni consilium : ubi ostenditur quomodo sit aliqualiter idem, et quomodo alter alterum præcedat

Postquam Philosophus determinavit de consilio absolute, hic determinat de consilio per comparationem ad electionem.

Comparat ergo primo consilium ad electionem dupliciter. Uno modo quantum ad objectum sive materiam utriusque in quo conveniunt. Et quantum ad hoc dicit, quod idem est consiliabile et eligibile; quia videlicet, tam consilium quam electio est de his quæ operantur propter finem. Alio autem modo quantum ad ordinem utriusque; et quantum ad hoc dicit quod, quando jam determinatum est aliquid per consilium, tunc primo eligitur, quasi consilio præcedente electionem.

Ostendit ex præmissis quid sit electio. Et dicit quod, cum eligibile nihil aliud sit, quam quoddam de numero eorum quæ sunt in nostra potestate, quod ex consilio consideratur; consequens est, quod electio nihil aliud sit, quam desiderium eorum quæ sunt in nostra potestate, ex consilio proveniens. Est enim electio actus appetitus rationalis, qui dicitur voluntas.

LECTIO X

Solvitur quædam questio bimembris : quoniam fuit quorumdam opinio quod voluntas non ferretur nisi in per se bonum, quorumdam in solum bonum apparens.

Postquam Philosophus determinavit de voluntario et electione, hic determinat de voluntate.

Et dicit quod quibusdam videtur quod voluntas sit ejus quod est per se bonum ; aliis autem videtur quod sit ejus quod est apparens bonum.

Improbat primam positionem. Et dicit quod illis qui dicunt quod nihil est voluntabile, idest in quod feratur voluntas, nisi id quod est per se bonum, sequitur quod non sit voluntabile quod quis non recte vult.

Improbat secundam positionem. Et dicit quod illis, qui dicunt quod voluntabile sit apparens bonum, sequitur quod nihil sit secundum naturam voluntabile, sed unicuique sit voluntabile id quod sibi videtur. Hoc autem est inconveniens. Quia cujuslibet potentiæ naturalis est aliquod objectum naturaliter determinatum. Non ergo verum est quod voluntas sit apparentis boni.

Solvit prædictam dubitationem. Et dicit quod studioso illud est voluntabile, quod est voluntabile secundum veritatem, idest simpliciter bonum ; sed pravo, idest vitioso homini, id est voluntabile, quod contingit : idest quicquid sit illud indeterminate, quod sibi videtur bonum.

Et hoc ideo, quia unicuique habituum naturaliter videntur delectabilia ea quæ sunt ei propria, idest ea quæ ei conveniunt. Habitui autem virtutis conveniunt ea quæ sunt secundum veritatem bona.

Pravis autem deceptio in discretione boni vel mali accidit præcipue propter delectationem. Ex qua contingit quod delectabile quod non est bonum desiderent tamquam bonum, et aliquid tristabile ipsis, quod in se est bonum, fugiant tamquam malum. Quia scilicet non sequuntur rationem, sed sensum.

LECTIO XI

Virtus et vitium sunt in potestate nostra, tum quoad operationes, tum quoad habitus.

Postquam Philosophus determinavit de voluntario, electione et consilio et voluntate quæ sunt principia humanorum actuum, hic applicat ea quæ dicta sunt ad vitia et virtutes.

Primo ostendit esse virtutem in nobis, idest in potestate nostra. Dicit ergo primo quod cum voluntas sit de fine, consilium autem et electio de his quæ sunt ad finem, consequens est quod operationes quæ sunt circa hoc, scilicet circa ea quæ sunt ad finem, sint secundum electionem, et per consequens sint voluntariæ. Quia electio voluntarium est, ut supra dictum est. Sed operationes virtutum sunt circa prædicta. Ergo sunt voluntariæ. Et per consequens oportet quod etiam ipsa virtus sit voluntaria et in nobis, id est in potestate nostra existens.

Ostendit idem de malitia, id est de vitio virtuti opposito. Et dicit quod simili ratione malitia est voluntaria et in nobis existens, quia operationes ejus sunt tales. Et hoc sic probat : quia si operari est in potestate nostra, oportet etiam quod non operari sit in potestate nostra. Operationes autem virtutum et vitiorum differunt secundum affirmationem et negationem. Puta si honorare parentes est bonum et actus virtutis, non honorare parentes est malum et ad vitium pertinens. Et si non furari pertinet ad virtutem, furari pertinet ad vitium. Unde consequens est quod si operatio virtutum est in nobis, ut probatum est quod etiam operatio vitii sit in nobis. Et ita per consequens ipsum vitium erat in nobis, id est in potestate nostra.

Assignat rationem prædictæ consequentiæ : scilicet quod si operationes sint in nobis quod et habitus sint in nobis. Et dicit quod si in potestate nostra est operari vel non operari bona vel mala, ut nunc ostensum est, quum per hoc quod homo operatur vel non operatur bonum vel malum, fiat bonus vel malus, ut in secundo ostensum est, consequens est quod in potestate nostra sit esse decentes, id est bonos secundum habitum virtutis, et pravos secundum habitum vitii.

Excludit errorem circa prædicta. Quidam dixerunt quod nullus est malus volens. Nam bonum est quod omnia appetunt, et per consequens voluntas per se refugit malum. Dicit ergo quod hoc verisimiliter apparet esse mendacium, quia malitia est quoddam voluntarium.

Manifestat propositum per signa. Dicit ergo primo quod his quæ dicta sunt, scilicet quod operationes virtutum et vitiorum sint in nobis, videntur attestari propria quæ fiunt a singulis privatis personis. Quilibet enim paterfamilias punit filium vel servum male agentem. Et similiter attestantur ea quæ fiunt a legislatoribus qui habent curam reipublicæ. Ipsi enim puniunt levius vel cruciant gravius eos qui operantur mala. Et similiter honorant operantes bona voluntarie : quasi per honores provocantes bonos ad bona, et per pœnas prohibentes malos a malis. Nullus autem provocat aliquem ad operandum ea quæ non sunt in potestate nostra neque voluntaria. Quia in talibus suasio ante opus est omnino inutilis. Si ergo non provocamur ad ea quæ non sunt in nobis, provocamur autem ad faciendum bona et vitandum mala, consequens est quod ista insunt nobis.

Manifestat idem de his quæ videntur habere aliquid de involuntario. Ignorantia autem involuntarium causat, ut supra dictum est : si tamen nos sumus ignorantiæ causa, erit ignorantia voluntaria, et pro ea puniemur.

LECTIO XII

Tolluntur radices opinionis dicentium, neminem esse voluntarie malum : et ostenditur quod habitus animæ, quibus homo dicitur injustus vel negligens, sunt voluntarii quoad eorum generationem, non autem postquam generati sunt.

Postquam Philosophus exclusit errorem dicentium quod nullus est voluntarie malus, hic excludit hujusmodi erroris radices.

Dixerat autem Philosophus quod in hominis potestate est quod quis sit diligens vel negligens circa aliquid. Sed hoc posset aliquis negare, dicens quod aliquis naturaliter talis est ut non sit diligens. Sicut videmus phlegmaticos naturaliter esse pigros, cholericos autem iracundos, melancholicos tristes et sanguineos jucundos. Et secundum hoc sequitur quod non sit in potestate hominis quod sit diligens.

Excludit quod dictum est. Ad cujus evidentiam considerandum est quod aliquis potest dici aliqualis dupliciter. Uno modo secundum dispositionem corporalem sive consequentem corporis complexionem, sive consequentem impressionem cœlestium corporum : et ex hujusmodi dispositione non potest immediate immutari intellectus vel voluntas quæ sunt penitus incorporeæ potentiæ non utentes organo corporeo. Potest autem per hujusmodi dispositionem sequi aliqua mutatio ex parte appetitus sensitivi qui utitur corporeo organo, cujus motus sunt animæ passiones. Alia autem est dispositio ex parte animæ: quæ quidem est habitus ex quo inclinatur voluntas vel ratio in operatione. Et ideo Philosophus, prætermissis dispositionibus vel qualitatibus corporalibus, agit de sola dispositione habituum.

Primo ostendit quod habitus animæ sunt voluntarii quantum ad eorum generationem. Et primo per simile in aliis. Omnes enim ex hoc quod operantur multoties fiunt tales, ut possint similia perfecte facere.

Secundo ostendit idem ratione sumpta ex ordine actus ad habitum. Si enim aliquis vult aliquam causam ex qua scit sequi talem effectum, consequens est quod velit illum effectum. Et quamvis forte non velit illum effectum secundum se, potius tamen vult illum effectum esse quam causa non sit. Sicut si quis velit ambulare in æstu, præsciens se sudaturum, consequens est quod velit sudare. Quamvis enim hoc se-

cundum se non velit, vult tamen potius sudorem pati quam ab itinere abstinere. Nihil enim prohibet aliquid non esse secundum se voluntarium quod tamen est voluntarium propter sanitatem. Aliter autem esset si homo nesciret quod talis effectus sequeretur ex tali causa. Puta si aliquis ambulans in via, incidit in latrones, non efficitur hoc voluntarium, quia non fuit præscitum. Manifestum est autem quod homines injusta facientes fiunt injusti. Ergo est irrationabile quod quis velit injusta facere et tamen non velit esse injustus. Et manifestum est quod, si non ignorans operatur voluntarie illa ex quibus sequitur quod sit injustus, voluntarie erit injustus.

Deinde ostendit quod habitus mali non subjacent voluntati, postquam sunt generati. Et dicit : Non ideo, quia voluntarie fit aliquis injustus, quandocumque volet desinet esse injustus, et fiet justus. Et hoc probat per simile in dispositionibus corporalibus. Si enim sit aliquis qui quum sanus esset, volens in ægritudinem incidat per hoc quod vivit incontinenter, utendo scilicet immoderato cibo et potu et non obediendo medicis, a principio erat in potestate non ægrotare. Sed postquam emisit actionem sumpto jam superfluo aut nocivo cibo, non adhuc est in potestate ejus ut non ægrotet. Sicut ille qui projicit lapidem, potest non projicere : non tamen in potestate ejus est quod resumat quando projecit. Et tamen dicimus quod emittere vel projicere lapidem sit in hominis potestate, quia a principio in potestate hominis erat. Sic est et de habitibus vitiorum : quia a principio in potestate hominis est quod non fiat injustus vel incontinens. Unde dicimus quod homines volentes sunt injusti et incontinentes : quamvis postquam facti sunt tales, non adhuc sit in eorum potestate, ut scilicet statim desinant esse injusti vel incontinentes; sed ad hoc requiritur magnum studium et exercitium.

LECTIO XIII

Disputat contra negantes in nobis esse vim cognoscitivam boni, et destruit eorum fundamenta et rationes, sicut superius factum est contra ponentes malitiam non esse quoddam voluntarium.

Postquam Philosophus exclusit radicem ponentium malitiam non esse voluntariam ex parte dispositionis inclinantis appetitum, hic excludit aliam radicem ex parte virtutis cognoscitivæ.

Ad hoc quod aliquid appetatur, præexigitur quod apprehendatur ut bonum. Et inde est quod unusquisque desiderat id quod apparet sibi esse bonum. Potest ergo aliquis dicere quod hoc non est in potestate nostra quod hoc videatur vel appareat nobis bonum. Quia non sumus

domini phantasiæ. Unde æstimaverunt aliqui hoc esse propter naturalem dispositionem propter quam videtur huic hoc bonum, alii vero illud, ita ut hoc non subjaceat hominum dominio sive potestati.

Excludit radicem prædictam. Considerandum est, quod aliquid potest alicui bonum apparere dupliciter. Uno modo in universali, quasi speculativa quadam consideratione. Et hujusmodi judicium de bono non consequitur aliquam particularem dispositionem, sed universalem vim rationis syllogizantis in operationibus, sicut et in his quæ sunt a natura. Alio modo potest aliquid apparere bonum alicui quasi practica cognitione per comparationem ad opus. Et de hujusmodi judicio nunc philosophus loquitur, quod quidem potest super aliquo fieri quod sit bonum, dupliciter. Uno modo ut aliquid videatur alicui simpliciter et secundum se bonum. Alio autem modo ut videatur aliquid alicui bonum non simpliciter et secundum se, sed prout nunc. Sicut illi qui timet subversionem, propter passionem timoris videtur bonum, ut nunc, quod merces in mare projiciantur. Sed judicium quo homo judicat aliquid esse bonum secundum se et simpliciter, provenit ex inclinatione habitus et de hoc nunc agitur. Et ideo dicit, cum homo aliqualiter sit causa sui habitus mali propter consuetudinem peccandi, ut ostensum est, consequens est, quod ipse etiam sit sibi causa phantasiæ consequentis talem habitum, idest apparitionis qua sibi videtur hoc esse secundum se bonum.

Epilogat ea quæ supra dicta sunt. Et primo ostendit quod jam dictum sit de virtutibus. Secundo quid restat dicendum. Dicit ergo primo quod dictum est de virtutibus in communi et earum genus typo, idest figuraliter manifestum est. Deinde dictum est quod sunt medietates quod pertinet ad genus propinquum, et quod sunt habitus quod pertinet ad genus remotum, sub quo etiam continentur vitia. Dictum est etiam quod easdem operationes generant ex quibus causantur : dictum est etiam quod sunt in potestate nostra, et quod sequuntur rectam rationem, et quod aliter sunt voluntariæ operationes quam habitus, quia nos sumus domini operationum a principio usque ad finem, dummodo sciamus circumstantias singulares, sed domini habituum nos sumus a principio. Postmodum autem nobis ignorantibus per singulas operationes adjicitur aliquid in generatione habituum. Sicut etiam accidit in ægritudinibus creatis ex voluntariis actibus, ut supra dictum est. Sed quia a principio erat in potestate nostra, ut sic vel non sic ageremus, propter hoc ipsi habitus dicuntur voluntarii.

Deinde ostendit quid restat dicendum. Et dicit quod oportet iterato resumere considerationem de virtutibus, ut dicamus de unaquaque quid sit, et circa qualem materiam, et qualiter operetur. Et sic manifestum erit quod sunt virtutes. Et primo dicetur de fortitudine.

LECTIO XIV

Jam incipit agere de fortitudine, quæ medium esse videtur audaciæ et timoris : cujus objecta dicit esse mala et terribilia, non tamen omnia.

Postquam determinavit de virtutibus moralibus in communi, hic incipit determinare de singulis in speciali. Et primo determinat de virtutibus quæ sunt circa passiones interiores. Secundo de justitia et injustitia, quæ est circa operationes exteriores, in quinto libro. Prima autem pars dividitur in duas partes. In prima determinat de virtutibus moralibus, quæ sunt circa principales passiones, respicientes ipsam hominis vitam. Secundo determinat de virtutibus moralibus quæ sunt circa quasdam secundarias passiones, respicientes exteriora hominis bona, in quarto libro. Circa primum duo facit. Primo determinat de fortitudine quæ est circa passiones respicientes corruptiva humanæ vitæ. Secundo de temperantia quæ est circa passiones respicientes ea quibus humana vita conservatur, scilicet cibos et venerea.

Dicit ergo quod jam supra dictum in secundo quod fortitudo est quædam medietas circa timores et audacias. Importat enim fortitudo quamdam animi firmitatem, per quam animus consistit immobilis contra periculorum timores.

Deinde investigat objecta passionum prædictarum secundum quod circa eas est fortitudo : et specialiter ex parte timoris circa quem principalius est fortitudo, ut infra dicetur. Eadem autem sunt objecta timoris et audaciæ.

Dicit ergo primo quod terribilia sunt quæ timemus, quasi timoris objecta. Hujusmodi autem sunt universaliter quæcumque mala. Unde et philosophi definiunt timorem, dicentes quod est expectatio mali. Et sumitur hic expectatio communiter pro quolibet motu appetitus in aliquod futurum ; cum tamen expectatio proprie loquendo non sit nisi boni, sicut nec spes.

Deinde ostendit quod fortitudo non videtur esse circa timorem omnium malorum.

Probat propositum. Et primo quod fortitudo non sit circa timorem infamiæ. Fortis enim laudatur ex eo quod non timet. Sed quædam sunt quæ oportet timere ad bene vivendum. Et bonum est ea timere. Ut patet de infamia. Quam qui timet, laudatur quasi decens, idest compositus in moribus et verecundus. Ille autem qui hujusmodi malum non timet, vituperatur quasi inverecundus. Ergo patet quod fortitudo non est circa timorem talium malorum.

Secundo ostendit quod fortitudo non est circa timorem paupertatis. Et dicit quod paupertatem non oportet timere prout dicebatur de infamia; sed neque ægritudinem. Frustra enim homo timet illa quæ vitare non potest. Tamen quamvis ista non oporteat timere, qui circa hæc est impavidus, non vocatur fortis nisi forte secundum similitudinem. Non ergo circa timorem inopiæ est fortitudo.

Tertio ostendit quod fortitudo non est circa quoscumque timores malorum personalium. Et dicit quod homo non dicitur timidus ex eo quod timet ne injurietur vel invideatur sibi aut filiis, aut uxori, vel quodcumque aliud hujusmodi.

Ostendit circa quorum malorum sit fortitudo: dicens quod aliquis dicitur simpliciter fortis ex eo quod est intrepidus circa ea quæ sunt maxime terribilia. Virtus enim determinatur secundum ultimum in potentia : ideo oportet quod virtus fortitudinis sit circa ea quæ sunt maxime terribilia, ita ut nullus magis sustineat pericula quam fortis. Inter omnia autem maxime terribile est mors. Et hujus ratio est, quia mors est terminus totius præsentis vitæ, et nihil post mortem videtur esse hujusmodi bonum aut malum, de his quæ pertinent ad præsentem vitam, quæ nobis inferunt mortem. Ea enim quæ pertinent ad statum animarum post mortem non sunt visibilia nobis. Valde autem terribile est id per quod homo perdit omnia bona. Unde videtur quod fortitudo proprie sit circa timorem periculorum mortis.

Ostendit circa cujus mortis timorem sit fortitudo. Dicit ergo primo quod neque fortitudo est circa mortem quam aliquis sustinet in quocumque casu vel negotio, sicut in mari vel in ægritudine ; sed circa mortem quam quis sustinet pro optimis rebus, sicut contingit cum aliquis moritur in bello propter patriæ defensionem. Et eadem ratio est de quacumque alia morte, quam quis sustinet propter bonum virtutis. Sed specialiter facit mentionem de morte in bello, quia in tali negotio ut frequentius homines sustinent mortem propter bonum.

Probat ex hoc quod morientibus tali morte, vel qui fortiter se exponunt periculo hujusmodi mortis, exhibentur honores tam in civitatibus quæ vivunt in communitate, quam etiam apud monarchias, idest apud reges qui soli dominantur. Honor autem est præmium virtutis. Ergo circa hujusmodi mortem consideratur virtus fortitudinis.

Ostendit quod non solum fortitudo est principaliter circa timorem mortis, sed etiam circa audacias talium periculorum. Et dicit quod similiter fortes viriliter agunt aggrediendo pericula in illis rebus in quibus laudabilis est fortitudo vel in quibus bonum est mori, sicut est in rebus bellicis. Bonum est enim quod homo vitam suam exponat pro bono communi. Sed in morte quæ est in mari vel in ægritudine, nec est fortitudo laudabilis, neque ex morte aliquod bonum sequitur. Unde audacter aggredi talia pericula, non pertinet ad virtutem fortitudinis.

PHILOSOPHISCHES SEMINAR DER ... MÜNCHEN

LECTIO XV

Declaratur quod id quod est terribile non est eodem modo quoad omnes, sed quod est terribile puero, non est terribile perfecto viro qui licet ut homo pertimeat, tamen propter timorem non discedit a recto judicio rationis.

Postquam Philosophus inquisivit materiam fortitudinis, hic determinat de actu ipsius. Et primo distinguit actum ejus ab actibus vitiorum oppositorum. Secundo determinat de quibusdam qui habent actum similem fortitudini.

Dicit ergo primo quod non est idem terribile quoad omnes. Cum enim timor sit in irascibili, cujus objectum est arduum, non est timor nisi alicujus mali quod est aliqualiter elevatum supra facultatem timentis. Unde aliquid est terribile puero quod non est terribile viro perfecto. Est autem aliquod malum quod excedit facultatem humanam, per quam ei resisti non potest: sicut terræ motus, inundationes maris, et alia hujusmodi mala.

Unde et fortis talia timebit. Sed tamen in casu necessitatis vel utilitatis sustinebit talia sicut oportet, et sicut judicabit recta ratio quæ propria est homini. Ita scilicet quod propter timorem talium non discedet a judicio rationis, sed sustinebit hujusmodi terribilia, quantumcumque magna, propter bonum quod est finis virtutis. Contingit autem quandoque quod aliquis magis vel minus timet terribilia quæ sunt supra hominem vel secundum hominem magis vel minus quam ratio judicat : et adhuc quod est plus, contingit quod ea quæ non sunt terribilia timet quasi terribilia : et in hoc consistit peccatum hominis quod est principaliter contra rationem rectam. Unde circa timorem quandoque peccatur ex hoc quod aliquis timet quod non oportet timere. Quandoque vero ex hoc quod timet quando non oportet timere. Et idem dicendum est de aliis circumstantiis supra positis. Et quod dictum est de terribilibus, intelligendum est etiam de ausibilibus, de quibus est etiam eadem ratio, sicut dictum est.

Dicit ergo quod ille qui sustinet quæ oportet sustinere et fugit per timorem ea quæ oportet vitare, et facit hoc ejus gratia cujus oportet et eo modo quo oportet et quando oportet, vocatur fortis.

Dicit quod inter vitia ad superabundantiam pertinentia ille est innominatus qui superabundat in impaviditate; qui scilicet nil timet. Supra autem dictum est quod multa sunt innominata. Et hoc præcipue contingit in his quæ raro accidunt. Talis autem impaviditas raro accidit.

Deinde agit de his qui superabundant in audendo : et dicit quod ille qui circa terribilia superabundat in audendo, ut scilicet audacter terribilia aggrediatur ultra quam ratio dictat, vocatur audax. Est autem aliquis qui non est vere audax, sed videtur, scilicet superbus quoniam fingit se esse fortem. Unde sicut fortis vel audax se habet circa terribilia, ita superbus quærit apparere. Et propter hoc quando potest sine periculo imitatur opera fortis vel audacis. Unde multi eorum qui videntur fortes vel audaces sunt timidi. Qui cum se habeant ut audax in his quæ habent parum periculi, quando ea quæ sunt multum terribilia superveniunt, non sustinent.

Deinde determinat de eo qui superabundat in timendo : et dicit quod talis vocatur timidus qui timet quæ non oportet timere et eo modo quo non oportet et similiter secundum alias circumstantias.

Et dicit quod timidus est desperans inquantum timet circa omnia deficere. Fortis autem e contrario, inquantum audet, est bonæ spei.

Comparat fortitudinem ad quædam sibi similia. Et primo ostendit differentiam fortis et audacis. Dicit ergo quod audaces ante pericula sunt prævolantes et volantes, idest velociter et ardenter ad ipsa currentes, quia moventur ex impetu passionis præter rationem. Quando autem sunt in ipsis periculis descendunt, quia motus passionis præcedentis vincitur a difficultate imminente. Sed fortes, quando sunt in ipsis operibus difficilibus, sunt acuti, quia judicium rationis ex quo agunt non vincitur ab aliqua difficultate. Sed priusquam ad pericula veniant, sunt quieti, quia non agunt ex impetu passionis, sed ex deliberatione rationis.

Deinde ostendit differentiam fortis ad eum qui sustinet mortem ut vitet molestias. Et dicit quod supra dictum est quod fortitudo est medietas circa terribilia quæ sunt mala, et in quibus dictum est, scilicet in periculis mortis ; et desiderat operari virtuose, et sustinet talia pericula, ut eveniat aliquod bonum, scilicet honestum, vel ut fugiat aliquod turpe, scilicet inhonestum. Sed quod aliquis moriatur sibi ipsi manus injiciens, vel ab alio mortem illatam libenter patiens ad fugiendum inopiam, vel cupiditatem alicujus rei quam non potest habere, vel quicquid est aliud quod ingerit tristitiam, non pertinet ad fortem, sed magis ad timidum, duplici ratione. Primo quidem, quia videtur esse quædam mollities animi contraria fortitudini quod aliquis non possit sustinere laboriosa et tristia. Secundo quia non sustinet mortem propter bonum honestum, sicut fortis, sed fugiendo malum tristabile. Ultimo autem concludit quod ex prædictis potest sciri quid sit fortitudo.

LECTIO XVI

Agit de quibusdam actibus fortitudinis, qui cum vera fortitudine convenire videntur, quales sunt actus fortitudinis politicæ et militaris, quoniam hi vere fortibus similes esse videntur.

Postquam Philosophus determinavit qualis sit actus veræ fortitudinis et oppositorum vitiorum, hic determinat de quibusdam quæ habent actum similem fortitudini, sed deficiunt a vera fortitudine.

Quod quinque modis contingit. Cum enim vera fortitudo sit virtus moralis, ad quam requiritur scire, et propter hoc eligere, potest quidem aliquis exercens actum fortitudinis tripliciter a vera fortitudine deficere. Uno modo quia non operatur sciens : sic est quintus modus non veræ fortitudinis, secundum quam dicitur aliquis fortis per ignorantiam. Alio modo quia aliquis non operatur ex electione, sed ex passione : sive sit passio impellens ad pericula subeunda, sicut est ira ; sive passio quietans animum a timore, sicut est spes : et secundum hoc sumuntur duo modi non veræ fortitudinis. Tertio modo deficit aliquis a vera fortitudine ex eo quod aliquis ex electione quidem operatur, sed non eligit id quod eligit fortis, scilicet pericula sustinendo propter armorum peritiam reputat sibi non esse periculosum in bello confligere, sicut apparet militibus. Aut quia eligit aliquis pericula sustinere, sed non propter quem eligit fortis, sed propter honores vel pænas quæ a rectoribus civitatum proponuntur. Secundum hoc ergo dividitur pars ista in quinque partes. In prima parte determinat de fortitudine politica sive civili ; in secunda de fortitudine politica sive militari ; in tertia parte de fortitudine quæ est per iram ; in quarta parte de fortitudine quæ est per spem ; in quinta de fortitudine quæ est per ignorantiam.

Primum locum inter eas tenet fortitudo politica, id est civilis, eo quod talis fortitudo maxime assimilatur veræ fortitudini. Sustinent enim civiles pericula ut vitent increpationes et opprobria quæ secundum statuta legum civilium inferuntur timidis, et ut adipiscantur honores qui secundum easdem leges fortibus exhibentur.

Et dicit quod ad eumdem etiam modum politicæ fortitudinis possunt reduci illi qui sunt fortes propter hoc quod timore pœnarum coguntur, a principibus civitatis. Sunt tamen deteriores præmissis, inquantum non agunt fortiter propter verecundiam turpitudinis, sed propter timorem pœnæ.

Ponit tertium gradum politicæ fortitudinis, prout scilicet aliqui coguntur a principibus pœnitentialiter, et non solum timore futurarum pœnarum. Sed illi qui sic coguntur non sunt vere fortes Quia oportet

virtuosum esse fortem non propter necessitatem quam patitur, sed propter bonum virtutis.

Determinat de fortitudine militari. Dicit ergo primo quod in singulis experientia videtur esse quædam fortitudo. In quolibet enim negotio audacter et sine timore operatur ille qui est expertus. Sic ergo cum quidam alii sint fortes per experientiam in quibusdam aliis, in rebus bellicis milites sunt fortes per experientiam. Primum quod in bellicis multa sunt majora quæ scilicet inexpertis timorem incutiunt, quamvis parum vel nihil periculi habeant; sicut fragor armorum, concursus equorum, et alia hujusmodi. Secundo consequuntur ex experientia quod possunt gravare adversarios, et non gravari ab eis, custodiendo scilicet se ab ictibus et percutiendo alios inquantum habent potestatem ad bene utendum armis, et alia hujumodi habent, quæ efficacia ad hoc quod ipsi possint lædere alios, ita non lædantur. Unde manifestum est quod ipsi pugnant cum aliis sicut armati cum inermibus. Quasi enim inermis videtur qui armis non potest uti, aut nescit. Et simile est de athletis.

Deinde comparat militarem fortitudinem ad polititicam. Et dicit quod milites tamdiu fortiter agunt quamdiu non vident pericula imminere. Sed quando periculum excedit peritiam, quam habent in armis et quando non habent multitudinem secum, vel alias præparationes bellicas, tunc efficiuntur timidi. Et tunc primi fugiunt : non enim propter aliud erant audaces, nisi quia existimabant sibi periculum non imminere. Et ideo quando vident periculum primi fugantur. Sed illi qui sunt civiliter fortes, permanentes in periculis moriuntur.

LECTIO XVII.

Tangit tertium genus non veræ fortitudinis, quod furor quidam esse videtur, hominem impellens ad fortitudinis actus.

Positis duobus modis modis fortitudinis non veræ, hic ponit tertium modum : scilicet qui est per iram impellentem ad actum fortitudinis. Nam furentes vel irati videntur esse fortes. Sicut et bestiæ, quæ in furorem concitatæ irruunt in homines, qui eas verberant.

Habet enim fortitudo quamdam furoris similitudinem inquantum scilicet furor cum maximo impetu inducit in pericula. Fortis autem cum magna virtute animi in pericula tendit.

Ostendit differentiam hujus fortitudinis ad veram fortitudinem. Dicit ergo quod fortes non impelluntur ad opera fortitudinis peragenda ex impetu furoris, sed ex intentione boni ; sed furor secundario se habet in actu eorum ad modum cooperantis. Et dicit quod feræ aggrediuntur pericula propter tristitiam, scilicet malorum, quæ actu patiuntur. Puta

cum vulnerantur, vel propter timorem eorum quæ timent se passuras. Puta si timent se vulnerandas, ex hoc incitatæ ad iram homines invadunt. Et similiter propter concupiscentiam venereorum, multa ausibilia aggrediuntur, nec tamen in his est vera fortitudo. Quia non operantur ex electione boni sed propter passionem. Et sic patet quod nec etiam animalia quæ propter dolorem impelluntur ad pericula, habent veram fortitudinem.

Unde dicit quod homines irati dolent propter injuriam illatam et nondum vindicatam, Sed quando jam puniunt delectantur, utpote suum desiderium implentes. Qui autem propter hoc fortiter operantur, possunt quidem dici pugnantes, sed non fortes. Quia non operantur propter bonum neque ductu rationis, sed propter passionem, propter quam vindictam appetunt. Habent tamen aliquid simile veræ fortitudini, ut ex prædictis patet.

Ponit quartum modum fortitudinis : secundum quod aliqui fortes dicuntur propter spem.

Dicit ergo primo quod sicut illi, qui propter iram fortiter agunt, non, sunt vere fortes, ita neque illi qui propter solam spem victoriæ, vere fortes dicuntur. Est enim in eis aliqua præeminentia per quam differunt ab aliis, quia propter hoc quod multoties vicerunt in periculis existentes, confidunt etiam nunc victoriam obtinere, non propter aliquam peritiam, quam per experientiam sint adepti (hoc enim pertinet ad secundum modum fortitudinis), sed propter solam fiduciam, quam ex frequentibus victoriis acceperunt. Et dicit quod isti qui sic sunt bene sperantes, sunt consimiles vere fortibus, quia ambo sunt audaces, idest pericula audacter aggredientes, non autem secundum quod audax dicitur aliquis vitiose. Sed differunt : quia fortes audacter aggrediuntur propter prædicta, scilicet ex electione, et propter bonum. Sed isti qui sunt bonæ spei, aggrediuntur audacter propter hoc quod æstimant se esse meliores in pugna, et nihil se passuros contrarium ab aliis. Sed quando talibus non accidunt ea quæ sperant, non persistunt sed fugiunt. Sed proprium fortis est ut sustineat propter bonum, vel ad evitandam turpitudinem inhonesti, ea quæ sunt homini terribilia secundum rei veritatem, et non solum secundum apparentiam.

Ponit quintum modum fortitudinis non veræ. Et dicit quod illi qui ignorant pericula videntur esse fortes, dum scilicet audacter aggrediuntur ea quæ sunt periculosa, licet eis non videantur. Et non longe differunt ab his qui sunt fortes propter bonam spem. Utrique enim æstimant non imminere eis pericula. Sed in hoc differunt quod ignorantes non æstimant ea quæ aggrediuntur esse simpliciter et in seipsis pericula. Et illi qui sunt bonæ spei cognoscunt qualia sint in se ea quæ aggrediuntur ; sed tamen non reputant ea esse sibi periculosa. Unde illi qui sunt ignorantes, tanto sunt deteriores illis qui sunt

bonæ spei, quanto nullam dignitatem habent, sed ex solo defectu scientiæ ad pericula currunt. Illi autem qui sunt bonæ spei, etiam postquam cognoscunt pericula, permanent per aliquod tempus, donec scilicet magnitudo periculi superet eorum spem. Sed illi qui per ignorantiam sunt fortes, statim ut cognoscunt aliud esse quam suspicabantur, fugiunt.

LECTIO XVIII

Fortitudinis proprietas est non æqualiter se habere ad timores et audacias : sed magis dicitur laudabilis cum recte se habet circa terribilia. Circa vero tristitiam et delectationem quomodo sese gerat fortitudo ostenditur, cum delectatio fortis sit admixta tristitiæ, et tristitia delectationi.

Postquam Philosophus determinavit materiam et actum fortitudinis, hic agit de proprietatibus fortitudinis secundum quod fortitudo se habet ad delectationem vel tristitiam.

Dicit ergo primo, quod cum fortitudo sit circa audacias et timores, non æqualiter est circa utrumque. Sed magis latus hujus virtutis est in hoc quod aliquis bene se habet circa terribilia. Ille enim qui terribilibus non perturbatur, sed circa ea se habet sicut oportet, magis commendatur quod sit fortis quam ille qui bene se habet circa audacias. Et hoc ideo quia timor imminet homini ab aliquo fortiori contra ipsum insurgente. Audacia autem consurgit ex hoc quod aliquis æstimat eum quem invadit, suam non excedere potestatem. Difficilius autem est stare contra fortiorem, quam insurgere in æqualem vel minorem.

Ostendit qualiter fortitudo se habeat circa tristitiam. Et dicit quod præcipue dicuntur fortes eo quod bene sustinent tristia, idest præsentialiter imminentia. Difficilius autem est quod aliquis sustineat tristia, quod pertinet ad fortitudinem, quam quod abstineat a delectabilibus, quod pertinet ad temperantiam. Unde laudabilior est fortitudo quam temperantia.

Ostendit quomodo fortitudo se habeat circa delectationem. Dicit ergo primo quod cum fortitudo sit in sustinendo tristia, videtur quidem fortis habere aliquam delectationem in assequutione finis propter quem fortiter agit; sed ista delectatio evanescit, idest debiliter sentitur propter circumstantes tristitias, sicut accidit in agonibus gymnasticis, in quibus scilicet pugiles nudi pugnant. Delectantur enim pugiles in fine, cujus gratia pugnant, scilicet quia coronantur et honorantur. Sed sustinere percussiones est eis dolorosum. Et ita etiam

accidit in actu fortitudinis : quia mors et vulnera sunt dolorosa forti, quamvis fortis ea sustinet propter assequendum bonum virtutis et propter vitandam turpitudinem vitiosam, qui quidem finis est potior quam pugilum. Unde magis remanet aliquid de delectatione finis.

Excludit errorem stoicorum qui ponebant quod virtuosi nullam tristitiam habent. Supponebant stoici, scilicet quod nihil esset bonum hominis nisi virtus. Et ideo dicebant virtuosum non tristari, quia in proprio bono non patitur aliquod detrimentum. Sed e converso Philosophus dicit quod quanto aliquis est magis perfectus in virtute et magis felix secundum felicitatem præsentis vitæ, tanto magis imminet ei tristari in morte secundum considerationem bonorum præsentis vitæ. Considerandum tamen quod aliquibus virtuosis propter spem futuræ vitæ sit mors desiderabilis. Sed neque stoici sic loquebantur, nec ad Philosophum pertinebat de his quæ ad statum alterius vitæ pertinent, in præsenti opere loqui.

LECTIO XIX

Agitur de temperantia, quæ in vi concupiscibili sita est ; quæ inter delectationes medietas esse videtur : cujus specialis materia licet sit delectatio, tamen de animali delectatione accipiendum est.

Postquam Philosophus determinavit de fortitudine quæ respicit terribilia quæ sunt corruptiva humanæ vitæ, hic agit de temperantia quæ respicit delectabilia, quibus humana vita conservatur, scilicet cibos et venerea. Oportet quod in appetitu sensitivo sint omnes virtutes quæ sunt circa passiones. Est autem fortitudo circa passiones et audacias quæ sunt in irascibili ; temperantia vero est circa delectationes et tristitias quæ sunt in concupiscibili, communes nobis et brutis.

Incipit determinare de temperantia. Et primo inquirit quæ sit materia temperantiæ. Dicit ergo primo quod, cum temperantia sit circa delectationes, oportet nunc determinare circa quales delectationes sit, ut in speciali ratio temperantiæ cognoscatur.

Distinguit delectationes. Et dicit quod earum quædam sunt animales, quædam corporales. Corporales quidem delectationes sunt, quæ consummantur in quadam corporali passione exterioris sensus. Animales autem delectationes sunt quæ consummantur ex sola apprehensione interiori.

Ostendit quod circa animales delectationes non est temperantia. Et designat tria genera harum delectationum. Quædam enim sunt animaliter delectabilia, quæ habent quamdam speciem honestatis, sicut

honor et disciplina, sicut præmissum est. Et ideo dicit quod circa hujusmodi delectationes non dicuntur aliqui neque temperati neque intemperati, cum temperantia videatur respicere aliquas delectationes turpitudinem habentes. Sunt tamen et circa delectationes honoris et disciplinæ quædam alia media et extrema pertinentia ad alias virtutes, ut patebit in quarto.

Secundo. Ponit quasdam alias delectationes animales, quæ consistunt in dictis vel factis hominum. Et dicit quod sicut temperantia non est circa delectationes honoris et disciplinæ, ita etiam non est circa alias delectationes, quæ non sunt corporales. Illos enim qui amant audire fabulas et narrare, dicimus esse garrulos, sed non dicimus eos esse intemperatos.

Tertio. Ponit tertium genus animalium delectationum, quæ sunt respectu externarum rerum, sicut sunt pecuniæ et amici. Unde dicit quod illi, qui inordinate contristantur in subtractione pecuniarum et amicorum, non dicuntur intemperati. Et ex his concludit quod ex quo temperantia non est circa aliquod genus animalium delectationum, sit circa corporales delectationes.

Ostendit quod temperantia non sit circa omnes delectationes corporales, sed circa aliquas. Illi enim qui delectantur in visibilibus, non dicuntur ex hoc intemperati. Et similiter se habet in delectationibus quæ sunt circa auditum, quod scilicet circa eas non est temperantia vel intemperantia. Neque illi dicuntur temperati vel intemperati, qui delectantur in odoribus in se consideratis secundum quod oportet vel plus quam oportet; sed solum si delectentur secundum accidens, idest secundum quod coincidunt odores cum delectabilibus gustus et tactus. Et dicit quod in aliis animalibus non fit delectatio secundum prædictos tres sensus nisi per accidens, idest in ordine ad gustum et tactum.

Concludit ergo ex præmissis quod temperantia est circa tales operationes seu delectationes, in quibus et reliqua animalia communicant cum homine; et similiter intemperantia. Unde hujusmodi delectationes videntur esse serviles et bestiales. Quia id in quo communicamus cum bestiis, in nobis est servile et naturaliter rationi subjectum. Hujusmodi autem sunt delectationes tactus et gustus, qui sunt duo sensus præter tres prædictos.

LECTIO XX

Versatur primum in declaratione ejus, quod dictum est, temperantiam videlicet et intemperantiam esse sensus tactus et gustus, sed magis tactus quam gustus.

Postquam Philosophus ostendit quod temperantia et intemperantia non sunt circa delectationes trium sensuum, sed circa delectationes duorum, scilicet gustus et tactus, hic ostendit qualiter sit circa delectationes utriusque.

Dicit ergo primo, quod temperantia et intemperantia parum vel nihil videntur uti eo, quod proprie pertinet ad gustum, prout scilicet ad gustum pertinet judicare de saporibus. Sic autem utuntur gustu, illi qui probant vina, vel condiunt pulmenta, et experiuntur utrum convenientem saporem pulmentis dederint. In hoc autem non multum delectantur intemperati, vel etiam non subtrahitur eis multum de delectatione, si ciborum sapores non bene discernant. Sed tota eorum delectatio consistit in usu quarumdam rerum delectabilium, puta in sumptione ciborum et potuum, et usu venereorum, qui quidem usus fit per tactum. Unde manifestum est, quod delectatio intemperati, directe est circa tactum. Circa gustum autem, non est nisi secundum quod sapores faciunt delectabiliorem usum ciborum.

Quidam enim Philoxenus nomine, Erichius patria, cum voraciter comederet pulmentum, desideravit ut guttur ejus fieret longius gutture gruis, ut scilicet diu cibus in ejus gutture remaneret. Ex quo patet quod non delectabatur gustu, qui non viget in gutture, sed in lingua, sed delectabatur solo tactu.

Infert quoddam corollarium ex dictis. Sensus enim tactus, circa quem est temperantia, communissimus est inter omnes sensus, quia in hoc sensu communicant omnia animalia. Et ideo intemperantia videtur esse juste exprobrabilis, quia non inest hominibus quantum ad id quod est proprium hominibus. Delectari autem in talibus, et hujusmodi diligere tamquam maxima bona, videtur esse maxime bestiale. Et inde est quod vitia intemperantiæ maximam turpitudinem habent, quia per ea homo bestiis assimilatur. Et inde est quod ex hujusmodi vitiis redditur homo maxime infamis et vituperabilis.

Ostendit qualiter se habeat intemperantia circa proprias concupiscentias sive delectationes. Et dicit, quod circa eas multi multipliciter peccant, scilicet secundum omnes circumstantias. Illi enim qui sunt amatores talium delectationum peccant in eo quod gaudent in his in quibus non oportet; puta in sumendo cibos non convenientes eis, vel

etiam peccant, quasi magis gaudentes eis quibus oportet; puta si quis nimis delectetur in sumptione convenientium ciborum ; vel etiam quia in his delectantur absque discretione, sicut stultorum multitudo, vel etiam non servant debitum modum in delectatione sicut oportet.

LECTIO XXI

Fortis, temperatus, et intemperatus quomodo sese habeant circa tristitias declaratur, quomodo circa delectationes, et quomodo circa concupiscentias ; ostenditur quæ delectabilia et qualiter temperatus exoptet.

Postquam Philosophus determinavit qualiter temperantia sit circa delectationes, hic ostendit quomodo sit circa tristitias.

Dicit ergo quod non similiter se habent circa tristitiam fortis, temperatus et intemperatus. Fortis enim patitur quidem magnas tristitias. Sed laudatur in hoc quod bene sustinet eas, ut supra dictum est. Sed temperatus non laudatur ex eo quod sustinet tristitias. Neque intemperatus vituperatur in hoc quod non sustineat eas, sicut vituperatur timidus. Sed vituperatur intemperatus de hoc quod magis tristatur quam oportet. Et est ejus tristitia non ex aliquo læsivo imminenti, sicut est tristitia timidi ; sed tristatur de hoc quod non adipiscitur delectabilia quæ concupiscit. Et sic delectatio per suam absentiam causat in eo tristitiam. E contrario autem temperatus laudatur in hoc quod non tristatur, et in hoc quod sustinet a delectationibus abstinere quod non multum concupiscit. Est autem potior effectus qui consequitur ex præsentia causæ alicujus, quam qui consequitur ex absentia. Et ideo fortitudo principalius est circa tristitias quæ consequuntur ex præsentia nocivorum. Temperantia autem secundario est circa tristitias quæ consequuntur ex absentia delectationum ; principaliter autem circa delectationes quæ ex delectabilium præsentia consequuntur.

Ostendit qualiter temperatus se habeat circa prædictam materiam. Et dicit quod temperatus medio modo se habet circa prædicta, scilicet circa delectationem, tristitiam, et concupiscentiam. Nam primo quidem quantum ad delectationes non delectatur in illis turpibus in quibus maxime delectatur intemperatus, sed magis tristatur, scilicet quando aliquid tale occurrat. Et universaliter non delectatur in quibus non oportet, neque etiam vehementius delectatur quam oportet. Et similiter secundum nullam aliam circumstantiam superabundat. Secundo quantum ad tristitias non superflue tristatur in absentia delectabilium. Tertio autem quantum ad concupiscentiam non concupiscit delectabilia absentia quia non multum curat de eis vel concupiscit ea cum debita mensura, quam non excedit. Neque concupiscit magis quam

oportet. Neque concupiscit quando non oportet, neque secundum aliquam aliam circumstantiam quæ mensuram rationis excedit.

Et dicit quod quæcumque delectabilia expediunt ad sanitatem corporis vel ad bonam habitudinem, ut, scilicet sit promptus et expeditus ad ea quæ habet facere hujusmodi temperatus appetit. Et tamen secundum debitam mensuram et secundum quod oportet.

LECTIO XXII

Comparatur timiditati intemperantia, quæ magis spontanea quam timiditas deprehenditur, quapropter detestabilior timiditate dicitur Demum ponitur quæ comparatio sit intemperantiæ ad puerum.

Postquam Philosophus determinavit de actu temperantiæ et oppositorum vitiorum, hic comparat peccatum intemperantiæ ad alia peccata.

Dicit ergo primo quod intemperantia magis assimilatur voluntario quam timor, scilicet plus habet de voluntario. Et hoc probat duabus rationibus : quarum prima sumitur ex eo quod proprie consequitur ad voluntarium et involuntarium. Unusquisque enim delectatur in eo quod voluntarie agit : tristatur autem in eo quod est involuntarium. Manifestum est autem quod intemperatus agit propter delectationem quam concupiscit. Timidus autem agit propter tristitiam quam fugit. Plus igitur accedit ad voluntarium intemperantia, quam timiditas.

Secundam rationem quæ sumitur ex ignorantia quæ causat involuntarium. Quia enim tristitia consequitur ex præsentia alicujus principii contrarii et nocivi, sequitur quod tristitia stupefaciat et corrumpat naturam ejus quod habet tristitiam. Et inde est quod sensus hominis et tristitia impeditur a propria cognitione. Sed delectatio causatur ex præsentia convenientis quod non corrumpit naturam. Unde delectatio non stupefacit, neque corrumpit sensum ejus qui delectatur. Ex quo sequitur quod intemperantia quæ operatur propter delectationem plus habeat de voluntario quam timor qui movetur propter tristitiam.

Concludit quod, quia voluntariis debetur laus in bonis et vituperium in malis, vitium intemperantiæ sit exprobrabilius quam vitium timiditatis, quod habet minus de voluntario.

Comparat vitium intemperantiæ ad peccata puerorum. Dicit ergo primo quod nomen intemperantiæ transfertur ad peccata puerorum ; quod quidem in lingua nostra magis apparet ex parte virtutis quam ex parte vitii. Dicimus enim castitatem temperantiæ speciem, sicut pueros disciplinatos decimus castigatos. Eos autem, qui sunt indisciplinati, possumus dicere incastigatos.

Dicit ergo quod non male videtur esse facta translatio hujus nominis ab uno peccato ad aliud. Quia pueri maxime vivunt secundum concupiscentiam, quia ipsi appetunt maxime delectationem quod pertinet ad rationem concupiscentiæ. Et ideo si puer et concupiscentia non bene ratione persuadeantur, ad quoddam dominium et ad multum augmentum pervenient, ita scilicet ut dominabitur delectationis appetitus, qui est concupiscentiæ.

Sicut ergo oportet quod puer vivat secundum præcepta pædagogi, sic oportet quod vis concupiscibilis consonet rationi. Intentio enim utriusque, scilicet rationis et pædagogi, est ad bonum.

LIBER QUARTUS

SUMMA LIBRI. — DE LIBERALITATE, MAGNIFICENTIA, MAGNANIMITATE, STUDIO MODERATO HONORIS, MANSUETUDINE, COMITATE, VERACITATE, FACETUDINE, VERECUNDIA, AC EARUM OMNIUM EXTREMIS.

LECTIO I

De liberalitate ostenditur quomodo medietas sit, prodigalitas vero illiberalitasque quomodo sint extrema.

Postquam Philosophus determinavit de fortitudine et temperantia, quæ respiciunt ea quibus conservatur ipsa hominis vita, hic incipit agere de aliis medietatibus, quæ recipiunt quædam secundaria bona vel mala.

Dicit ergo primo quod post temperantiam dicendum est de liberalitate : et hoc propter convenientiam liberalitatis ad temperantiam. Sicut enim temperantia moderatur concupiscentias delectationum tactus, ita liberalitas moderatur cupiditatem acquirendi vel possidendi res exteriores.

Ostendit quæ sit materia liberalitatis ; et dicit quod est medietas quædam circa pecunias : sicut manifeste apparet ex hoc, quia liberalis

non laudatur in rebus bellicis, circa quas est fortitudo, neque in delectationibus tactus, circa quas est temperantia, neque etiam in judiciis, circa quæ est justitia. Sed laudatur in datione et in sumptione, idest acceptione pecuniarum ; magis tamen in datione, quam in sumptione, ut infra ostendetur.

Ostendit quomodo circa prædictam materiam, sunt etiam vitia liberalitati opposita. Et dicit quod etiam circa pecunias se habent secundum superabundantiam et defectum prodigalitas et illiberalitas. Medium enim et extrema circa idem sunt. Unde cum prodigalitas et illiberalitas sint extrema liberalitatis, consequens est quod etiam ipsa sint circa pecunias.

Ostendit quod actus liberalitatis est bonus usus pecuniæ, tali ratione. Quæcumque sunt ad aliquid utilia, contingit eis uti bene vel male. Sed divitiæ quæruntur tamquam ad aliquid utiles. Ergo contingit eis uti bene vel male. Sed si aliquibus rebus contingit uti, bonus usus illarum rerum pertinet ad virtutem quæ est circa illas res. Ergo bene uti pecuniis pertinet ad liberalitatem quæ est circa pecunias, ut supra ostensum est.

Ostendit quis sit usus pecuniæ : et dicit quod usus consistit in emissione ejus ; quæ quidem fit per sumptus expensarum et per dationes. Et accipere vel custodire pecunias non est uti pecuniis, sed est possidere eas.

Infert quamdam conclusionem ex dictis. Quod magis pertinet ad liberalem dare pecuniam quibus oportet quod est bene uti eis, quam accipere unde oportet, quod pertinet ad pecuniæ generationem debitam, et non accipere unde non oportet, quod pertinet ad remotionem contrarii.

LECTIO II

Declaratur qualis sit præcipuus liberalitatis actus, et quæ sint illius circumstantiæ et proprietates.

Postquam Philosophus ostendit quid sit præcipuus actus liberalitatis, hic ostendit qualis debeat esse. Cum igitur datio sit præcipuus actus liberalitatis, consequens est quod liberalis det propter bonum finem, et quod recte, id est secundum regulam rationis ; inquantum scilicet dat quibus oportet et quomodo oportet et quæcumque aliæ debitæ circumstantiæ quæ pertinent ad rectam dationem.

Ostendit quod datio liberalis debet esse delectabilis. Et hoc est quod dicit quod liberalis dat delectabiliter, vel saltem sine tristitia. Ita enim est in omni virtute, ut ex supradictis patet quod actus virtuosus, vel est delectabilis, vel saltem est sine tristitia.

Ostendit quid observet liberalis in accipiendo vel retinendo : et ponit tria. Quorum primum est quod liberalis accipit unde oportet, scilicet a propriis possessionibus, et non ab aliis, quia non quærit pecuniam quasi per se bonum, sed quasi necessarium ad dandun. Secundum est quod liberalis non negligit procurationem bonorum propriorum, quia vult habere unde sufficiat ad dandum aliis. Tertium est quod liberalis non dat quibuscumque, sed retinet ad hoc quod possit dare quibus oportet, et loco et tempore debito.

Ponit quatuor proprietates liberalitatis. Ad liberalem pertinet, ut vehementer superabundet in datione, non quidem sine ratione recta, sed ita ut datio in ipso superabundet retentioni.

Secundam proprietatem ponit. Non datio judicatur liberalis ex multitudine donorum, sed ex habitu, idest ex facultate et voluntate dantis, qui scilicet dat secundum modum suarum divitiarum. Unde nihil prohibet quin aliquis, qui minora dat, liberalior judicetur, si a minoribus divitiis det.

Tertiam proprietatem ponit. Et dicit quod qui suscipiunt divitias a parentibus sunt magis liberales quam illi qui proprio labore eas acquirunt. Et hujus assignat duas rationes. Quarum prima est quod illi qui suscipiunt divitias a parentibus, nunquam fuerunt experti indigentiam. Unde non timent expendere, sicut illi qui aliquando experti sunt paupertatem. Secunda ratio est, quia naturale est quod omnes diligunt sua opera, sicut parentes diligunt suos filios, et poetæ sua poemata. Illi autem qui acquirunt proprio labore divitias, reputant eas quasi sua opera. Unde magis volunt eas conservare.

Quartam proprietatem ponit. Et dicit quod non est facile ut ditetur homo liberalis, quum non de facili accipiat, nec multum custodiat divitias, sed magis a se emittit eas dando vel expendendo. Et non appretiatur divitias propter ipsas, sed solum propter dationem.

LECTIO III

Fit sermo de prodigo, qualis sit ejus actus : de differentia liberalis, prodigi, illiberalis, et magnifici ; et quæ collatio sit prodigalitatis ad illiberalitatem.

Postquam Philosophus determinavit de liberali, hic determinat de prodigo.

Dicit ergo primo quod cum dicatur quis liberalis ex hoc quod expendit secundum proportionem suæ substantiæ ; prodigus dicitur, qui superabundat proportionem suæ substantiæ expendendo vel dando.

Manifestat qualis sit actus prodigi. Primo resumit qualiter liberalis

se habeat circa ea quæ principaliter ad eum pertinent. Liberalis emittit pecunias dando et expendendo, et hoc secundum rationem rectam, in quæ oportet, et quæcumque oportet, et alia hujusmodi, quæ observare oportet. Per quod differt liberalis a prodigo. Et hoc facit tam in parvis quam in magnis : per quod differt liberalis a magnifico, qui est tantummodo circa magna, ut infra dicetur. Et hoc facit delectabiliter : per quod differt ab illiberali, qui emissione pecuniarum contristatur.

Liberalis accipit unde oportet, et observat quæcumque oportet in accipiendo observari.

Si contingat ipsum aliquid de suis divitiis consumere præter ordinem ad finem optimum et præter hoc quod bene se habeat in damno secundum debitas circumstantias, de hoc tristatur, sicut et quilibet virtuosus tristatur cum facit aliquid contra virtutem.

Liberalis est bene communicativus in pecuniis, idest promptus ad hoc quod pecunias suas quasi communes cum aliis habeat.

Magis gravatur, idest tristatur, si non consumit dando vel expendendo, quam tristetur, si consumat aliquid quod non oportebat consumere.

Ostendit ex præmissis qualis sit actus prodigi. Et dicit quod in omnibus prædictis prodigus peccat, idest non solum in dando et accipiendo, sed etiam in delectando et tristando ; quia neque delectatur neque tristatur in quibus oportet et secundum quod oportet. Et hoc erit magis manifestum in sequentibus.

Comparat prodigalitatem illiberalitati. Prodigus enim superabundat in dando, et in hoc quod non accipit. Illiberalis autem e contrario deficit in dando, et superabundat in accipiendo ; nisi forte in parvis, quæ illiberalis dat, et non curat accipere.

LECTIO IV

Illiberalitas in gravitate peccati prodigalitatem excedit, tum quia prodigus sanari ab egestate et paupertate potest, tum quia potest reduci ad medium, et etiam quia multis podest.

Postquam Philosophus ostendit oppositionem prodigalitatis ad illiberalitatem, hic ostendit quod illiberalitas excedit in gravitate peccati. Prodigus enim de facili sanabilis est a suo vitio ex duobus. Uno quidem modo ab ætate ; quia quanto aliquis magis accedit ad senectutem, fit magis pronus ad retinendum, et ad non dandum. Secundo propter paupertatem, quæ consequitur ex superflua prodigi datione. Habet etiam prodigus quæ habet liberalis, quia scilicet libenter dat, et non

de facili accipit. Differt autem a liberali, quia neutrum horum facit secundum quod oportet, et bene, idest secundum rationem rectam. Et ideo si perducatur ad hoc quod faciat prædicta secundum quod oportet, sive per assuetudinem, sive per quamcumque aliam transmutationem ætavis vel fortunæ, erit liberalis, ut scilicet det quibus oportet, et non accipiat unde non oportet. Et sic videtur quod prodigalitas non tam pertineat ad malitiam moralem, quæ respicit pronitatem appetitus ad malum, quam rationis defectum. Etiam prodigus multis prodest per suam dationem, licet sibi noceat inordinate dando. Sed illiberalis nulli prodest, inquantum deficit in dando, nec etiam prodest sibiipsi, inquantum deficit in expendendo.

Et dicit quod multi qui sunt prodigi secundum superfluam dationem, sunt etiam secundum aliquid illiberales, inquantum accipiunt unde non oportet. Quia tales proni sunt ad accipiendum propter hoc quod superflue dando et expendendo, de facili consumunt et coguntur aliunde inordinate acquirere quæ non habent.

Multi prodigorum sunt intemperati. Quia cum non ordinent vitam suam ad bonum honestum, consequens est quod declinent ad voluptates.

LECTIO V

Docet avaritiam, seu illiberalitatem esse, tum vitio humanæ naturæ, tum culpa appetitus hominis.

Postquam Philosophus determinavit de prodigalitate, hic determinat de illiberalitate.

Dicit ergo primo quod illiberalitas est insanabilis; quia illud ad quod homo naturaliter inclinatur, non de facili removetur ab eo. Magis autem inclinatur homo ad illiberalitatem, quam ad prodigalitatem. Cujus signum est quod plures inveniuntur amatores et conservatores pecuniarum, quam datores.

Distinguit modos seu species illiberalitatis. Dicit ergo primo quod sunt multi modi illiberalitatis. Cum enim illiberalitas in duobus existat, scilicet in defectu dationis, et in superabundantia acceptionis; non omnes illiberales peccant in utroque, quasi totam rationem illiberalitatis habentes. Sed quidam superabundant in acceptione, qui tamen in datione non deficiunt, sicut de prodigo supra dictum est. Alii vero deficiunt in datione, et tamen non superabundant in acceptione.

Et dicit quod tales appellantur parci, eo quod parum expendunt, tenaces a defectu dationis quasi multum retinentes. Quidam illiberales superabundant in acceptione, non curantes quid vel unde acci-

piant seu lucrentur. Quorum quidam lucrantur de vilibus et servilibus operationibus. Quidam vero lucrantur de turpibus, et illicitis. Quidam vero lucrantur per improbam exactionem, sicut usurarii, tyranni, qui deprædantur civitates et templa ; non dicuntur illiberales, sed magis perniciosi et injusti homines, et impii in Deum, quasi legis transgressores.

Ponit illiberales, qui accipiunt injuste, sicut aleator, qui lucratur ex ludo taxillorum. Et ille, qui spoliat mortuos, qui antiquitus cum magno apparatu sepeliebantur. Et latro qui spoliat vivos. Omnes enim isti turpitur lucrantur, inquantum propter lucrum negotia quædam faciunt, unde sunt opprobria, secundum quod etiam de superioribus dictum est.

Determinat de illiberalitate per comparationem ad oppositum vitium. Et dicit quod homines magis peccant secundum vitium quod dicitur illiberalitas, quam secundum vitium quod dicitur prodigalitas.

LECTIO VI

Convenit cum liberalitate magnificentia circa pecunias : differunt tamen, quia liberalitas magis extensa est ; licet in magnitudine expensarum, magnificentia liberalitatem excedat.

Postquam Philosophus determinavit de liberalitate, hic determinat de magnificentia. Quia magnificentia videtur esse quædam virtus circa pecunias sicut et liberalitas.

Liberalitas se extendit ad omnes operationes quæ sunt circa pecunias, idest ad expensas, acceptiones et dationes. Sed magnificentia est solum circa sumptus, idest expensas. Magnificentia etiam est solum circa magnas expensas, sicut ipsum nomen demonstrat. Sed liberalitas potest esse etiam circa moderatas vel immoderatas. Nec tamen intelligendum est quod magnificus faciat quod excedat id quod debet fieri secundum rationem. Sed sumptus magnifici ita sunt cum magnitudine ut cum hoc etiam servetur decens.

Magnitudo sumptus accipitur per respectum ad aliquid aliud ; puta ad illud, in quo fiunt expensæ, vel ad personam expendentis.

Omnis magnificus est liberalis ; non tamen sequitur quod omnis liberalis sit magnificus.

LECTIO VII

Ostenditur sumptum fieri a magnifico circa ea quæ valde honorabilia sunt : quorum duo genera tanguntur ; scilicet dona deorum, et templorum ædificia.

Postquam Philosophus ostendit qualiter magnificus se habeat in expendendo, hic ostendit in quibus magnificus principaliter expendat.

Dicit ergo primo quod magnificus facit sumptus circa ea quæ sunt maxime honorabilia. Horum autem sunt duo genera. Primum est eorum, qui pertinent ad res divinas, puta cum aliqua donaria reponuntur in templis deorum, et præparationes, puta templorum ædificia, vel aliquid aliud hujusmodi. Secundum autem genus honorabilium sumptuum sunt ea quæ magnifice fiunt per respectum ad bonum publicum. Puta, ut si aliquid utile communitati præclare et magnifice largiatur quod oportet.

Ostendit quibus competit tales sumptus. Oportet enim expensas esse dignas, idest bene proportionatas conditioni personæ et divitiis, ita ut expensæ non solum deceant tale opus in quo expenditur, sed etiam deceant facientem.

Concludit quos non deceant tales sumptus. Et dicit quod propter prædicta inops, idest qui habet parvas divitias, non potest esse magnificus, quia non habet tot ex quibus possit convenienter multa consumere. Et si tentet ultra expendere, esset insipiens, quia hoc esset contra dignitatem, et præter id quod oportet fieri. Unde dicit quod prædictos sumptus facere debent illi homines, qui habent divitias magnas ex quibus possunt multa consumere decenter, nobiles genere et gloriosos, puta in honoribus constitutos, et quæcumque similia sint.

Magnificus in singulis expendit illud quod decet, et secundum speciem, et secundum quantitatem. Hoc tamen observabit quod semper faciet magnum sumptum in genere illo.

Determinat de oppositis vitiis. Dicit ergo primo quod ille qui superabundat in sumptibus magnis, qui vocatur banausus quasi in fornace sua consumens, excedit magnificum, non quidem in absoluta sumptuum quantitate, sed in expendendo præter id quod oportet. Nec tamen ubique superflue expendit ; sed quandoque deficit ; quia ubi oporteret multa expendere, ibi expendit pauca : ubi vero pauca, expendit multa, quia non attendit ad bonum, sed ad vanitatem.

Determinat de vitio defectus. Et dicit quod parvificus est qui circa omnia deficit. Et concludit quod prædicti duo habitus sunt quædam malitiæ, propter hoc quod contrariantur virtuti propter recessum a

medio. Non tamen sunt opprobriosi, quia neque inferunt aliquod nocumentum proximo, et non sunt multum turpes eo quod difficile est in magnis sumptibus non recedere a medio.

LECTIO VIII

Incipit agere de magnanimitate, et secundum vocis significatum ostendit quis vere sit censendus magnanimus.

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus quæ sunt circa pecunias, hic determinat de virtutibus quæ sunt circa honores. Et primo de magnanimitate quæ est circa magnos honores.

Primo proponit quod intendit, dicens quod ille videtur esse magnanimus qui dignum seipsum æstimat magnis, idest ut magna faciat et magna ei fiant, cum tamen sit dignus. Ille enim qui magnis se dignificat non secundum dignitatem, idest quorum non est dignus, est insipiens.

Ostendit quod magnanimus dignificet seipsum magnis. Ille enim qui est dignus parvis, et his seipsum dignificat, potest dici temperatus, prout temperantia sumitur pro quacumque moderatione. Non tamen potest dici magnanimus : quia magnanimitas consistit in quadam magnitudine, sicut pulchritudo proprie consistit in corpore magno. Unde illi qui sunt parvi, possunt dici formosi propter decentiam coloris et propter debitam commensurationem membrorum, non tamen possunt dici pulchri propter magnitudinis defectum.

Ostendit quomodo circa magna se habeant opposita vitia. Dicit ergo primo quod ille qui æstimat seipsum dignum magnis cum sit indignus, vocatur chaymus, idest fumosus ; quem possumus dicere ventosum, vel præsumptuosum. Et ille qui æstimat seipsum dignum minoribus quam sit dignus, vocatur pusillanimus.

Ostendit quomodo magnanimitas sit in medio. Videtur enim, si est circa magna quod sit in extremo. Sed inquantum hoc facit secundum quod oportet, consistit in medio.

Manifestat materiam magnanimitatis in speciali. Illud autem oportet ponere maximum quod Deo attribuitur et quod maxime desideratur ab his qui sunt in dignitate, et quod est præmium optimorum actuum. Hujusmodi autem est honor. Honorem enim Deo exhibemus. Honor etiam est quem requirunt hi qui sunt in dignitate. Honore etiam præmiantur virtuosi actus. Unde manifestum est quod honor est optimum inter omnia exteriora bona. Et ita sequitur quod magnanimitas maxime attendatur circa honores et opposita, inquantum scilicet magnanimus se habet circa talia secundum quod oportet.

Determinat de magnanimitate per comparationem ad alias virtutes.

Dicit ergo primo quod, cum magnanimus dignificet seipsum maximis bonis, et eis dignus existit, consequens est ut sit optimus. Majori enim bono semper melior est dignus; et per consequens ille qui maximis est dignus, oportet quod sit optimus. Oportet ergo quod magnanimus vere sit bonus; alioquin non esset dignus maximis honoribus.

Infert duas conclusiones ex præmissis. Quarum prima est quod magnanimitas videtur esse ornatus quidam omnium virtutum. Quia pro magnanimitate omnes virtutes efficiuntur majores, eo quod ad magnanimitatem pertinet operari magnum in omnibus virtutibus. Et ex hoc crescunt virtutes. Et iterum non fit magnanimitas sine aliis virtutibus; et sic videtur superaddi aliis tamquam ornatus earum. Secunda conclusio est quod difficile est esse vere magnanimum. Quia magnanimitas non potest esse sine bonitate virtutis, et etiam sine magna virtute, cui debeatur magnus honor. Hoc autem consequi est difficile. Unde difficile est hominem magnanimum esse.

LECTIO IX

Ostendit propriam magnanimitatis materiam honorem existere; et quomodo magnanimus se habeat circa honores, vel etiam maximos, et circa contumelias.

Postquam Philosophus inquisivit materiam magnanimitatis et oppositorum vitiorum, hic determinat de actibus et proprietatibus eorum.

Et dicit quod ex supra dictis patet quod maxime et principaliter dicitur esse aliquis magnanimus, eo quod bene se habet circa honores, et opposita, scilicet inhonorationes.

Ostendit qualiter se habeat circa hujusmodi materiam. Dicens quod si magnanimis exhibeantur magni et boni honores, et pro bonis actibus, moderate de eis delectatur. Sed cum magnanimus adipiscitur honores, existimat quasi quædam bona proprie sibi convenientia, et adhuc minora quam ei debeantur. Considerat enim quod nullus honor exterius ab hominibus exhibitus est condignum præmium virtutis. Nec tamen propter hoc indignatur quod sibi minora exhibentur quam debeantur. Sed recipit æquanimiter, considerans quod homines non habent aliqua majora, quæ ei retribuant.

Et si honoretur pro quibuscumque aliis rebus præter virtutes, puta si honeretur propter divitias, vel propter aliquid hujusmodi, vel si honoretur aliquibus parvis honoribus, tales honores contemnet, quia reputat se non esse talibus honoribus dignum. Non enim sufficit virtuoso, ut honoretur tamquam dives.

Et sicut non extollitur magnis honoribus, ita animus ejus non dejicitur per contumelias, quia considerat injuste eas sibi inferri. Sic igi-

tur manifestum est quod magnanimus maxime laudatur circa honores. Ostendit quomodo exteriora bona fortunæ conferant ad magnanimitatem. Dicit ergo quod omnia exteriora bona fortunæ videntur aliquid conferre ad magnanimitatem, inquantum scilicet propterea aliqui reputantur digni honore, puta nobiles et potentes, vel divites. Sed secundum rei veritatem solus bonus, idest virtuosus, est honorandus. Quia scilicet honor est proprium præmium virtutis. Si aliquis habeat ambo simul, scilicet virtutem, et bona fortunæ, fiet magis dignus honore, inquantum scilicet utraque materia est honorabilis. Ostendit quod bona fortunæ sine virtute non possunt facere magnanimum. Et dicit quod illi qui habent talia bona sine virtute, non possunt reputare se dignos magnis honoribus.

LECTIO X

Ponit Philosophus duas magnanimi proprietates: scilicet promptitudinem ad magna pericula, et pro parvis non periclitationem.

Postquam Philosophus ostendit qualiter magnanimus operetur circa propriam materiam, hic determinat proprietates magnanimi.

Primo ponit proprietates magnanimi per comparationem ad exteriora pericula, quæ sunt materia fortitudinis. Secundo per comparationem ad exteriora beneficia, quæ proprie pertinent ad liberalitatem. Tertio per comparationem ad honores, qui proprie pertinent ad magnanimitatem. Circa primum ponit duas proprietates; quarum prima est, quod magnanimus non est microcindynos, idest pro parvis periclitans, neque est philocindynos, idest amator periculorum, quasi prompte et de facili se ad pericula exponens. Et hoc ideo, quia nullus exponit se periculo, nisi propter aliquid quod multum appretiatur. Ad magnanimum autem pertinet pauca tantum appretiari, quod pro eis se velit periculis exponere. Unde non de facili, neque pro parvis rebus pericula subdit. Est autem magnanimus megalocindynos, idest pro magnis periclitans, quia se exponit quibuscumque periculis pro magnis rebus, puta pro salute communi, pro justitia, pro cultu divino et aliis hujusmodi. — Secundam proprietatem ponit. Et dicit, quod magnanimus quando periculis se exponit, hoc facit vehementer, ita ut non parcat vitæ; quasi non sit dignum quod magis velit vivere, quam magna bona per mortem consequi.

Deinde. Ponit quinque proprietates magnanimi, quæ accipiuntur per comparationem ad beneficia, quæ sunt propria liberalitati. — Quarum prima est, quod magnanimus est potens benefacere, idest promptus ad beneficia largienda, sed verecundatur ab aliis beneficia acci-

pere. — Secunda quod si magnanimus beneficia accipiat, semper studet, ut retribuat majora. — Tertia quidem non est ex electione magnanimi, sed consequitur ex dispositione ipsius. Ita enim est dispositus magnanimus, ut delectetur beneficia dare, invitus autem beneficia recipiat. — Quarta quod magnanimus delectabiliter audit beneficia quæ ipse contulit. Non autem delectabiliter audit beneficia quæ recepit. — Quinta quod ad magnanimum pertinet, quod exhibeat se tamquam nullo indigentem, inquantum scilicet non petit aliquid, neque accipit, sed quod sit promptus ad hoc quod aliis beneficium ministret.

Deinde. Ponit proprietatem magnanimi per comparationem ad honores. Et dicit quod ad magnanimum pertinet, ut se magnum et honorabilem exhibeat ad illos qui sunt in dignitate et excellentia bonorum fortunæ. Sed ad mediocres moderationem quamdam exhibet non utendo magnitudine sua ad eos.

Deinde. Ponit proprietates magnanimi secundum actus humanos. Et primo quantum ad seipsum. Dicit ergo primo quod ad magnanimum pertinet quod sit otiosus, ex eo scilicet quod non multis negotiis se ingerit, et quod sit tardus, idest non de facili se ingerat negotiis. Sed solum illis actibus insistit quæ pertinent ad aliquem magnum honorem, vel ad aliquod magnum opus faciendum. Et sic magnanimus est operativus paucorum. Sed operatur magna, et quæ sunt digna nomine magno.

Circa actus humanos qui sunt per comparationem ad alium. Et primo quantum ad veritatem, ponit quatuor proprietates. — Quarum prima respicit interiorem affectum. Et dicit quod necessarium est quod magnanimus manifestus sit amicus, et manifestus inimicus. Quia quod aliquis latenter amet vel oderit, provenit ex aliquo timore. Timor autem magnanimo repugnat. — Secundam proprietatem ponit. Et dicit quod ad magnanimum pertinet quod magis curet de veritate quam de opinione hominum. — Tertiam proprietatem ponit. Et dicit quod ad magnanimum pertinet quod manifeste loquatur et operetur, eo quod ipse est contemptivus aliorum. Et inde est quod ipse propalat sua dicta et facta. — Quartam proprietatem ponit. Et dicit quod magnanimus in verbis suis non falsum, sed verum dicit; nisi forte aliqua ironice loquatur ex ludo.

Deinde ponit proprietatem magnanimi circa delectationem quæ est in convictu. Et dicit quod ad magnanimum pertinet, ut non sit promptus ad convivendum cum aliis nisi amicis. Quod enim aliquis ingerat se familiaritatibus omnium, est servilis animi. Unde et omnes blanditores, qui volunt omnibus indifferenter placere, sunt obsequiosi, idest ad serviendum parati. Et e converso omnes humiles, qui scilicet sunt abjecti animi, sunt blanditores.

Ponit proprietates magnanimi, quæ accipiuntur secundum dispositiones ipsius. Et primo ponit quasdam quæ consistunt in corde. Quarum prima est quod magnanimus non est promptus ad admirandum, quia admiratio est de rebus magnis.

Secunda quod magnanimus non multum recordatur malorum quæ passus est. Utpote a quibus minorari non potuit.

Ponit duas proprietates magnanimi circa locutionem ejus. Quarum prima est quod non multum loquitur de hominibus quia particulares res hominum non multum appretiatur. Sed tota ejus intentio est circa bona communia et divina. Unde nec de se ipso multum loquitur, neque de aliis. Non enim est sibi curæ quod ipse laudetur, neque quod alii vituperentur. Unde neque ipse multum laudat alios, neque male loquitur de aliis, nec etiam de inimicis, nisi propter injuriam sibi ab eis illatam repellendam.

Secundo dicit quod de necessariis ad vitam humanam, vel quibuscumque aliis rebus, neque est plangitivus, scilicet conquerendo vel murmurando si ei desint, neque deprecativus ut ei exhibeantur.

Deinde ponit proprietates per comparationem ad exteriora. Et primo quantum ad exteriores possessiones. Et dicit quod magnanimus est promptus magis ad possidendum quædam bona, scilicet honorabilia et infructuosa, idest quæ non sunt lucrosa, quam aliqua quæ sunt lucrosa et utilia. Quia magis pertinet ad hominem sibi sufficientem quod non indigeat aliunde lucrari.

Secundo ponit proprietatem magnanimi quantum ad motus corporales. Et dicit quod motus magnanimi videtur esse gravis, et vox videtur esse gravis, et locutio ejus esse stabilis et tarda. Et horum rationem assignans dicit quod non potest motus magnanimi esse festinus, cum ipse ad pauca operanda intendat. Similiter etiam magnanimus non est contentiosus, quia nihil exteriorum magnum existimat. Nullus autem contendit nisi pro aliquo magno. Acuitas autem vocis, et velocitas locutionis accidit propter contentionem. Patet ergo quod ipsa affectio magnanimi requirit gravitatem vocis, et tarditatem locutionis et motus.

LECTIO XI

Tota hæc lectio versatur in vitiis declarandis, quæ magnanimitati opposita sunt, tum in defectu, tum in excessu, ut sunt pusillanimitas et præsumptio.

Postquam Philosophus determinavit de magnanimitate, hic determinat de vitiis oppositis.

Dicit ergo primo quod ille qui deficit a medio magnanimitatis, vo-

catur pusillanimus. Ille autem qui superabundat, vocatur chaymus [1], idest fumosus quod nos dicimus inflatum vel præsumptuosum.

Et dicit quod pusillanimus, cum sit dignus bonis, privat seipsum illis quibus dignus est, dum scilicet non conatur ad operandum vel consequendum ea quæ sibi competerent.

Deinde dicit quod chaymi, id est præsumptuosi, et sunt insipientes, et ignorant suam conditionem ; non quidem propter pigritiam, sicut pusillanimes, sed propter insipientiam. Et hoc apparet manifeste, quia conantur ad agendum vel consequendum aliqua honorabilia, ad quæ eorum dignitas non se extendit; ut quando in eorum operatione vel consecutione deficiunt, manifeste redarguendi apparent.

Comparat prædicta vitia ad invicem. Et dicit quod pusillanimitas magis opponitur magnanimitati, quam chaymotes, id est præsumptio.

LECTIO XII

Agitur de quadam sine nomine virtute, quæ versari videtur circa mediocres honores, quæ se habere dicitur ad magnanimitatem sicut liberalitas ad magnificentiam.

Postquam Philosophus determinavit de magnanimitate, quæ est circa honorem magnum, hic determinat de quadam alia virtute innominata, quæ est circa mediocres honores.

Dicit ergo primo, sicut prædictum est in secundo hujus, quædam virtus videtur esse circa hunc, scilicet honorem, quæ ita se habeat ad magnanimitatem sicut liberalitas ad magnificentiam. Ambæ enim istæ virtutes, distant ab illis duabus, scilicet magnificentia et magnanimitate, sicut a quodam magno ; quia scilicet magnanimitas est circa magnos honores, sed magnificentia circa magnos sumptus. Sed duæ virtutes, scilicet liberalitas, et illa de qua nunc agimus, disponunt nos circa parva et moderata, vel honores, vel divitias.

Et dicit quod quia medietas circa appetitus honoris est innominata, et sic videtur quasi deserta, quia non designatur aliquo nomine, inde est quod extrema videntur esse dubia, inquantum quandoque laudantur, quandoque vituperantur.

Habitus enim medius per comparationem ad superfluum amorem honoris videtur esse contemptus honoris; per comparationem autem ad contemptum honoris videtur esse amor honoris ; per comparatio-

[1] Græcè χαῦνος, latinè, *vanus*. Vide lib. II, cap. 9, et animadverte ibi litteram græcam υ exprimi per *u* latinum, nunc autem per *y*. Habet tamen semper *m* pro *n*.

nem ad utrumque videtur esse utrumque aliqualiter. Et hoc etiam apparet in aliis virtutibus. Nam fortis per comparationem ad timidum videtur esse audax, per comparationem autem ad audacem videtur timidus. Sic ergo in proposito extrema vituperantur secundum se considerata, laudantur autem secundum quod attribuuntur medio.

Ostendit quod ex prædicta dubietate sequitur quod extrema vitia solum ad invicem videantur opposita, non autem ad medium virtutis, propter hoc quod est innominatum.

LECTIO XIII

Mansuetudo, quod medium circa iras sit declaratur : significatum vocis exponitur ; quæ sit ira laudabilis, quid conveniat mansuetudini quatenus virtus est, et quæ sint vitia illi opposita ostenduntur.

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus respicientibus bona exteriora, scilicet divitias et honores, hic determinat de mansuetudine, quæ respicit exteriora mala ex quibus aliquis provocatur ad iram.

Dicit ergo primo quod mansuetudo est quædam medietas circa iras. In qua tamen materia medium proprie acceptum est innominatum, fere etiam extrema, quia non expressis nominibus distinguuntur. Nomen autem mansuetudinis assumitur ad signandum medium, cum tamen ex vi nominis magis declinet ad defectum iræ. Dicitur enim aliquis mansuetus ex eo quod non irascitur, quasi *manu assuetus*, ad similitudinem bestiarum quæ iracundiam deponunt manibus hominum assuetæ. Ipse etiam defectus inordinatus iræ est innominatus. Dicitur enim aliquis mansuetus qualitercumque non irascatur, sive bene, sive male. Sed superabundantia vocatur iracundia.

Determinat de vitiis oppositis ; et primo de vitio defectus. Dicit ergo quod defectus a medio in ira, sive vocetur inirascibilitas per oppositionem ad iracundiam, sive qualitercumque aliter, vituperatur. Et quia Stoici dicebant omnem iram vituperabilem, ideo consequenter ostendit quod defectus iræ quandoque est vituperabilis. Manifestum est enim quod ira causatur ex tristitia. Tristitia autem est sensus nocumenti. Si igitur aliquis non isracitur in quibus oportet irasci, consequens est quod non doleat de eis, et ita ut non sentiat esse mala, quod pertinet ad insipientiam. Patet ergo quod defectus iræ est vituperabilis.

Determinat de superabundantia iræ. Ponit triplicem speciem superabundantiæ in ira. Circa quarum primam dicit quod illi qui dicuntur iracundi, id est prompti ad iram, velociter irascuntur, et etiam perso-

nis quibus non oportet et in quibus rebus non oportet et vehementius quam oportet; non tamen multo tempore durat eorum ira, sed velociter ea requiescunt. Et hoc est optimum quod in eis accidit, quia non retinent eam interius in corde, sed statim prorumpit exterius, quia vel retribuunt statim vindictam vel qualitercumque manifestant iram suam per aliqua signa propter velocitatem motus iræ; et sic ira exterius exhalante requiescunt. Ad hanc autem speciem iræ maxime videntur disponi cholerici [1], propter subtilitatem vel velocitatem choleræ.

Secundam speciem ponit. Et dicit quod amari secundum iram dicuntur quorum ira difficile dissolvitur, et diu irascuntur quia retinent iram in corde. Tunc autem eorum ira quiescit, quando retribuunt vindictam pro injuria illata. Sed si hoc non fiat, scilicet quod non puniant, graviter affliguntur interius, quia non manifestant iram suam. Et nullus potest persuadendo eorum iram mitigare quæ ignoratur. Sed ad hoc quod eorum ira digeratur, est necessarium longum tempus quo paulatim tepescat et extinguatur accensio iræ. Ad hanc autem speciem superabundantiæ maxime videntur dispositi esse melancholici [2], in quibus impressiones susceptæ diu propter humoris grossitiem perseverant.

Tertiam speciem ponit. Et dicit quod illos dicimus difficiles sive graves qui irascuntur in quibus non oportet et magis quam oportet et pluri tempore quam oportet; et non commutantur ab ira sine hoc quod crucient, vel puniant eos quibus irascuntur. Non enim est in eis diuturnitas iræ ex sola retentione, ut possit tempore digeri, sed ex proposito firmato ad puniendum.

Comparat prædicta ad invicem. Et dicit quod superabundantia iræ magis opponitur mansuetudini quam defectus : quia illi qui superabundant in ira, magis sunt difficiles ad convivendum. Et in hoc sunt deteriores. Unde magis contrariatur bono virtus.

Respondet tacitæ quæstioni : scilicet in quibus, qualiter homo debeat irasci. Dicit ergo, quod sicut dictum est in secundo, et ibidem manifestatur, non est facile determinare qualiter sit irascendum, et in quibus, vel qualibus rebus, et quanto tempore; et usque ad quem terminum recte facit, qui irascitur, vel peccat.

[1] Les bilieux.
[2] Les lymphatiques.

LECTIO XIV

Ostenditur, quale sit vitium pertinens ad superabundantiam delectationis in communi convictu hominum, et quale pertinens ad defectum; et medius laudatur habitus, qui cum amicitia maximam similitudinem habere videtur.

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus, quæ respiciunt res exteriores, hic determinat de virtutibus, quæ respiciunt actus humanos.

Primo proponit vitum pertinens ad superabundantiam delectationis. Et dicit, quod circa colloquia humana, per quæ maxime homines ad invicem convivunt secundum proprietatem suæ naturæ, et universaliter circa totum convictum humanum, qui fit per hoc, quod homines sibi invicem communicantur in sermonibus et in rebus, quidam videntur esse placidi, quasi hominibus placere intendentes. Unde omnia laudant, quæ ab aliis dicuntur et fiunt, ad hoc, quod delectabiles se eis exhibeant. Et in nullo contradicunt eis quibus convivunt, ne eos contristent; æstimantes quod oportet omnibus convivere sine tristitia.

Et dicit quod illi, qui contrario modo se habent ad placidos; volunt contrariari omnibus quæ dicuntur vel fiunt, quasi intendentes alios contristare, et nihil curantes prætermittere ne alios contristent: et isti vocantur dyscoli vel litigiosi.

Concludit quod medius habitus sit laudabilis.

Et dicit, quod ista virtus maxime assimilatur amicitiæ; quia convenit cum ea in actu exteriori, maxime proprio ei, qui est delectabiliter convivere ad amicos.

Ostendit differentiam hujus virtutis ad veram amicitiam. Dicit ergo quod hæc virtus differt a vera amicitia, quia est sine amore, qui es passio appetitus sensitivi, et sine dilectione ad eos quibus colloquitur quæ pertinet ad appetitum intellectivum. Et hujus signum est, quo observat hoc non solum ad amicos, sed communiter ad omnes ignoto et notos, consuetos et inconsuetos.

Concludit autem, quod talis est medius habitus, cum tamen sit in nominatus, licet apud nos posset affabilitas nominari. Et ille qui su perabundat in delectando, si hoc non faciat propter aliud, vocatu placidus; si autem faciat, vel propter adipiscendam pecuniam, ve quicquid aliud pecunia æstimari potest, vocatur blanditor, sive adu lator. Ille autem qui omnes contristat, vocatur litigiosus, et dyscolus

LECTIO XV

Tractat de virtute, quæ respicit veritatem et falsitatem in communi convictu hominum : ubi obiter agitur de jactatore, homine veraci, et mendaci, et quæ sint proprietates veracis viri.

Postquam Philosophus determinavit de virtute, quæ tenet medium in humanis actibus quantum ad delectationem, hic determinat de virtute quæ tenet medium quantum ad virtutem in eisdem humanis actibus, quæ dicitur veritas.

Dicit ergo primo, quod jactator, qui peccat per superabundantiam, simulat aliqua gloriosa. Et hoc dupliciter. Uno modo simulat sibi inesse aliqua gloriosa quæ non sunt. Alio modo, quia dicit ea esse majora quam sint. Ille autem qui peccat per defectum iron dicitur. Ille vero, qui medium tenet dicitur autocastos, id est per se admirabilis, quia non quærit magis in admiratione esse, quam sibi conveniat secundum se. Vel dicitur autophastos, idest per se manifestus, quia talem se manifestat qualis est. Est enim verax inquantum de se confitetur ea quæ sunt; et hoc non solum sermone, sed etiam vita; inquantum scilicet exterior sua conversatio conformis est suæ conditioni, sicut et sua locutio.

Ostendit quid in dictis habitibus sit laudabile et vituperabile. Et dicit quod mendacium secundum se est pravum et fugiendum, verum autem bonum et laudabile. Ad hoc enim signa sunt instituta quod repræsentent res secundum quod sunt. Et ideo si aliquis repræsentat rem aliter quam sit, mentiendo, inordinate agit et vitiose. Qui autem verum dicit, ordinate agit et virtuose. Manifestum est autem quod ille qui verum dicit, medium tenet, quia signat rem secundum quod est. Veritas enim in æqualitate consistit quæ medium est inter magnum et parvum. Qui autem mentitur est in extremo, quia vel secundum superabundantiam, quia plus dicit quam sit, vel secundum defectum, quia minus quam sit. Unde patet quod ambo sunt vituperabiles, sed magis jactator qui excedit ad plus, quia plus recedit a vero : in æquali enim invenitur minus, non autem majus. Non autem intendimus nunc de eo qui in veritate loquitur confessionibus judiciorum, puta cum aliquis interrogatus a judice confitetur quod verum est; neque etiam de eo qui verum dicit in quibuscumque pertinentibus ad justitiam. Sed de illo veridico intendimus qui verum dicit in vita et sermone in talibus, quæ non habent differentiam justitiæ et injustitiæ. Sed verum dicit non propter observandam justitiam, sed propter aptitudinem quam habet ad verum dicendum. Et hoc quia abhorret men-

dacium secundum se tamquam quoddam turpe, et non solum secundum quod cedit in nocumentum alterius : talem autem dicit esse laudabilem.

Ostendit secundum quid præcipue attenditur jactantia. Et dicit quod non judicatur aliquis jactator, ex eo quod habet vel non habet unde se potest sic jactare ; sed ex eo quia eligit. Manifestum est autem quod illi qui de ipsa jactantia gaudent, indifferenter de quibuscumque se jactant. Illi vero qui jactant se causa gloriæ fingunt talia quæ videntur esse laudabilia, sicut sunt virtuosa opera vel quæ pertinent ad felicitatem, sicut nobilitas divitiæ et alia hujusmodi. Illi vero qui jactant se causa lucri fingunt talia in quibus aliis alii delectantur ; alioquin nihil lucrarentur. Et iterum observant quod sint talia de quibus se jactant, quæ si non sint vera, possit hoc latere, ita ut eorum mendacium non deprehendatur.

Determinat de vitio quod pertinet ad defectum. Dicit ergo quod irones qui minus de seipsis dicunt quam sit, videntur habere mores gratiosiores quam jactatores, quia non videntur talia gratia lucri, sed quasi fugientes tumorem superbiæ.

LECTIO XVI

Ostenditur ludum virtutem et vitium esse posse ; et quomodo habet rationem boni ; quid ad excedentiam pertineat, et quid ad defectum, quidque ad medium.

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus quæ sunt circa humanos actus seriosos, hic determinat de quadam virtute quæ est circa ludos.

Habet autem ludus aliquam rationem boni, inquantum est utilis humanæ vitæ. Sicut enim homo indiget a corporalibus laboribus interdum desistendo quiescere, ita etiam indiget ab intensione animi, qua rebus seriis homo intendit, interdum ut anima hominis requiescat. Et dicit quod illi qui superabundant in derisione ludi, sunt onerosi, quia desiderant undecumque facere risum. Magis enim volunt dicere aliqua turpia, vel ex quibus alii turbentur, quam quod non inducant homines ad risum. Et illi qui neque volunt dicere aliquod ridiculum, molesti sunt his qui dicunt, dum ex rationabiliter turbantur, videntur esse agrii, idest agrestes, et duri, quasi non molliantur delectatione ludi.

Ostendit quid sit medium in ludo. Et dicit quod illi qui moderate se habent in ludis vocantur eutrapeli, quasi bene vertentes, quia scilicet ea quæ dicuntur ac fiunt convenienter in risum convertunt. Et

dicit quod prædicti motus, scilicet quod aliquis velit facere risum vel superabundanter vel diminute vel moderate est quoddam indicium interioris moralis dispositionis. Ludus enim liberalis hominis, qui scilicet intendit propria sponte bonum agere, differt a ludo hominis servilis, qui circa servilia occupatur. Et ludus hominis disciplinati, qui scilicet instructus est qualiter debeat ludere, differt a ludo hominis indisciplinati, qui nulla disciplina in ludo refrenatur. Unde manifestum est quod ad medium habitum virtutis pertinet decentia in ludo dicere et audire.

Ostendit qualiter se habeat virtuosus circa convicia jocosa.

Manifestum est enim quod virtuosus non proponet omne convicium, quia convicium est quædam contumelia; dum tale quid in convicio dicitur, ex quo homo infamatur, et hoc prohibent dicere legum positores. Sunt autem quædam convicia, quæ non prohibent, quæ oportet dicere propter delectationem, vel propter hominum emendationem, quæ fit dummodo fiat absque infamia.

Determinat de malo superabundantiæ. Et dicit quod bomolochus est minor derisore, quia scilicet derisor intendit aliquem confundere, quod non intendit bomolochus, sed solum intendit risum facere.

Determinat de vitio defectus. Et dicit quod ille qui est agrios, idest agrestis, est inutilis ad tales collocutiones ludicras. Nihil enim confert ad eas, sed in omnibus contristatur. Et in hoc est vitiosus, dum totaliter abominatur ludum, qui est necessarius ad vitam humanam sicut requies quædam.

LECTIO XVII

Dicit quod verecundia non est virtus, sed quædam passio, quod tum per effectum, tum per definitionem ipsius verecundiæ firmat.

Postquam Philosophus determinavit de medietatibus quæ sunt virtutes, hic determinat de quadam medietate quæ non est virtus, idest de verecundia.

Et dicit quod de verecundia non convenit loqui sicut de quadam virtute. Sed magis assimilatur passioni, quam habitui, qui est genus virtutis.

Dicitur enim verecundia esse timor ingloriationis, idest confusionis quæ opponitur gloriæ. Sed timor est passio quædam. Ergo verecundia est in genere passionis.

Ostendit quid sit subjectum conveniens verecundiæ. Et primo ostendit cui ætati conveniat. Scilicet quod non convenit omni ætati, sed juvenili.

Quia scilicet juvenes propter fervorem ætatis vivunt secundum passiones. Et ideo proni sunt ad multipliciter peccandum. Et ab hoc prohibentur per verecundiam, per quam turpitudinem timent. Et ideo juvenes decet verecundia.

Ostendit quod alii ætati, scilicet senili, non congruit verecundia. Et dicit quod nullus laudat senem de hoc quod est verecundus. Quia existimamus quod non oporteat eum aliquod turpium operari pro quibus consuevit esse verecundia.

Deinde ostendit cui conditioni competit verecundia, vel non competit. Dicit ergo primo quod neque ad virtuosum pertinet verecundia. Verecundia enim est respectu pravorum.

Ex his etiam apparet quod verecundia non sit virtus ; nam si esset virtus, inesset virtuoso. Est autem attendendum quod supra posuit passionem laudabilem nemesim : de qua et hic mentionem non facit, quia non est intentionis suæ de his passionibus hic determinare : hoc enim magis pertinet ad rhetoricam, ut patet in secundo *Rhetoricorum*, unde nec hic de verecundia determinavit nisi ostendens eam non esse virtutem. Et relinquit idem intelligendum de nemesi.

LIBER QUINTUS

SUMMA LIBRI. — De justitia et injustitia, de jure et injuria, ac ipsarum speciebus, de æquitate, et æquo.

LECTIO I

De justitia sermonem incipiens, ostendit circa quales operationes fiant justitia et injustitia, qualis medietas justitia sit, et quorum sit medium.

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones, hic determinat de virtute justitiæ quæ est circa operationes ; et dividitur in partes duas. In quarum prima determinat de justitia proprie dicta. In secunda determinat de justitia metapho-

rica. Et proponit tria circa justitiam consideranda, in quibus differt justitia a supradictis virtutibus. Quorum primum tangit cum dicit quod intendendum est circa quales operationes fiunt justitia et injustitia. Virtutes enim et vitia de quibus supra dictum est sunt circa passiones; quia scilicet in eis principaliter consideratur qualiter homo interius afficiatur secundum passiones; sed quid exterius operetur, non consideratur nisi ex consequenti, inquantum scilicet operationes exteriores ex interioribus passionibus proveniunt. Sed circa justitiam et injustitiam præcipue attenditur quid homo exterius operetur. Qualiter autem afficiatur interius non consideratur nisi ex consequenti, prout scilicet aliquis juvatur vel impeditur circa operationem. Secundum autem tangit cum dicit: « Et qualis medietas est justitia et justum, » quod scilicet est objectum justitiæ. In præhabitis enim virtutibus accipitur medium rationis et non rei. Sed in justitia accipitur medium rei, ut infra dicetur. Tertium autem tangit cum dicit: « Et quorum est medium. » Quælibet enim supradictarum virtutum est medium duorum vitiorum; justitia autem non est medium duarum malitiarum, ut infra patebit.

Incipit determinare de justitia. Et primo distinguit justitiam particularem a justitia legali. Secundo determinat de justitia particulari, de qua intendit principaliter. Dicit ergo primo quod omnes videntur velle, quod justitia sit talis habitus per quem causantur tria in homine. Primo quidem inclinatio ad opus justitiæ, secundum quam dicitur homo operativus justorum. Secundum est operatio justa. Tertium autem est quod homo velit justa operari. Et idem dicendum est de injustitia quod est habitus a quo homines sunt operativi injustorum, et faciunt et volunt injusta.

Ostendit quot modis prædicta dicantur: et dicit quod primo considerandum est quoties dicatur injustus. Dicitur enim tripliciter. Uno modo illegalis, qui scilicet facit contra legem. Alio modo dicitur injustus avarus, qui vult plus habere de bonis. Tertio modo dicitur injustus inæqualis, qui scilicet vult minus habere de malis. Unde manifestum est quod justus dicetur dupliciter. Uno modo dicitur justus legalis, idest ille qui est observator legis. Alio modo dicitur justus æqualis, qui scilicet vult æqualiter habere de bonis et malis. Æquale enim opponitur utrique, scilicet, et ei quod est in plus, et ei quod in minus. Et ex hoc concludit ulterius quod justum dicitur legale et æquale, et injustum illegale et inæquale, inquantum objecta notificantur per habitus.

LECTIO II

Justum legale determinari secundum legem ostenditur, legaliaque omnia aliqualiter justa esse.

Postquam Philosophus distinxit justitiam, hic determinat de justitia legali. Et primo determinat de ipso justo legali, quod est objectum legalis justitiæ. Secundo de ipsa legali justitia.

Dicit ergo primo, quod quia supra dictum est, quod illegalis est injustus, et legalis est justus, manifeste consequitur, quod omnia legalia sunt aliqualiter justa. Dicit autem illa esse legalia, quæ sunt statuta et determinata per legem positivam, quæ competit legislatoribus. Et unumquodque eorum sic determinatorum dicitur aliqualiter justum.

Ostendit de quibus aliquid lege statuatur. Et dicit, quod lex præcipit ea quæ pertinent ad singulas virtutes. Præcipit enim facere opera fortitudinis, puta cum præcipit, quod miles non derelinquat aciem, et quod non fugiat, neque projiciat arma. Similiter etiam præcipit ea quæ pertinent ad temperantiam, puta cum præcipit quod nullus mœchetur, et quod nullus faciat mulieri aliquod convicium in propria persona. Et similiter præcipit ea quæ pertinent ad mansuetudinem : sicut cum præcipit quod unus non percutiat alium ex ira, et quod non contendat cum eo opprobria inferendo. Et similiter est de aliis virtutibus, quarum actus lex jubet, et de aliis malitiis, quarum actus prohibet.

Determinat qualis sit justitia legalis. Dicit ergo primo, quod ipsa justitia est quædam virtus perfecta non simpliciter, sed in comparatione ad alterum. Et quia esse perfectum non solum secundum se, sed in comparatione ad alterum potius est, propter hoc multoties dicitur, quod hæc justitia sit præclarissima inter omnes virtutes ; et proverbium inde sumitur, quod neque hesperus, idest stella præclarissima vespertina, neque lucifer, idest stella præclarissima matutina, ita fulget sicut justitia.

Ideo justitia legalis est perfecta virtus, quia ille qui habet hanc virtutem, potest uti virtute ad alterum, et non solum ad seipsum : quod quidem non convenit omnibus virtuosis. Concludit ergo quod, sicut pessimus est ille qui utitur malitia, non solum ad seipsum, sed etiam ad amicos, ita optimus dicitur ille qui utitur virtute, non solum ad seipsum, sed etiam in comparatione ad alterum. Hoc enim maxime est difficile. Sic igitur patet, quod justus legalis est optimus, et justitia legalis est perfectissima virtus.

Concludit quod justitia legalis includit omnem virtutem. Ad eam enim pertinet uti virtute ad alium. Qualibet autem virtute potest ali-

quis uti ad alterum. Unde manifestum est quod justitia legalis non est quædam particularis virtus, sed ad eam pertinet tota virtus.

Et dicit, quod ex dictis manifestum est, in quo differunt virtus et justitia legalis. Quia secundum substantiam est eadem, sed secundum rationem non est idem ; sed per comparationem ad alterum dicitur justitia ; inquantum autem est habitus operativus talis boni, est simpliciter virtus. Hoc autem intelligendum est quantum ad ipsum actum justitiæ et virtutis. Actus enim idem subjecto producitur a justitia legali et a virtute simpliciter dicta, puta non mœchari ; tamen secundum aliam et aliam rationem. Verum, quia ubi est specialis ratio objecti etiam in materia generali, oportet esse specialem habitum, inde est, quod ipsa justitia legalis est determinata virtus habens speciem ex hoc quod intendit ad bonum commune.

LECTIO III

Manifestum fit præter legalem justitiam, aliam peculiarem justitiam dari : cujus signum est, quod reperitur quædam injustitia singularis, quæ malitia est.

Postquam Philosophus ostendit qualis sit justitia legalis, quæ est communis virtus ; hic ostendit quod præter eam est quædam particularis justitia.

Dicit ergo primo, quod cum justitia legalis si communis virtus, non eam nunc principaliter quærimus, sed illam quæ est pars totius virtutis sicut quædam particularis virtus.

Ostendit quare hujusmodi particularis virtus etiam justitia nominetur. Dicit ergo primo quod justitia particularis est univoca, idest conveniens in nomine cum legali. Et hoc quidem quia conveniunt in definitione secundum idem genus, inquantum utraque in eo quod est ad alterum : licet justitia legalis attendatur in ordine ad aliquid quod est bonum commune, justitia autem particularis ordinatur ad alterum quod pertinet ad aliquam personam privatam

Ostendit differentiam utriusque justitiæ et injustitiæ ex parte materiæ. Et dicit quod justitia particularis est circa illa, secundum quæ attenditur communicatio inter homines ; sicut honor et pecunia et ea quæ pertinent ad salutem vel dispendium corporis, et circa alia hujusmodi. Sed justitia legalis et injustitia sunt universaliter circa totam materiam moralem, qualitercumque potest dici aliquis circa aliquid studiosus vel virtuosus.

Ostendit quod non est hic agendum de justitia legali. Et dicit quod dimittenda est ad præsens justitia legalis quæ ordinatur secundum to-

tam virtutem, inquantum ad eam pertinet usus totius virtutis ad alium. Et similiter dimittenda est in justitia ei opposita, inquantum ad eam pertinet usus totius malitiæ.

Potest autem esse dubitatio, utrum hujusmodi disciplina pertineat ad politicam, vel ad aliquam aliam scientiam. Et hoc dicit posterius esse determinandum, scilicet in libro *Politicæ*. In tertio enim libro *Politicæ* ostenditur quod non est idem simpliciter esse virum bonum, et esse civem bonum, secundum quamcumque politiam. Sunt enim quædam politiæ, non rectæ, secundum quas aliquis potest esse civis bonus, qui non est vir bonus; sed secundum optimam politicam non est aliquis civis bonus, qui non est vir bonus.

LECTIO IV

Dividit peculiarem justitiam in distributivam, et commutativam; cujus postremæ, adhuc duæ partes etiam sunt, voluntariæ scilicet et involuntariæ.

Postquam Philosophus distinxit justitiam particularem a justitia legali, hic incipit de justitia particulari determinare prætermissa legali.

Primo ponit unam speciam particularis justitiæ. Et dicit, quod una species ejus, et similiter justi quod secundum ipsam dicitur, est illa, quæ consistit in distributionibus aliquorum communium, quæ sunt dividenda inter eos qui communicant civili communicatione : sive sit pecunia, vel quicquid aliud ad bona exteriora pertinens, vel etiam ad mala ; sicut labor, expensæ et similia. Et quod hoc pertineat ad particularem justitiam, probat, quia in talibus contingit accipere unius ad alterum æqualitatem, quæ pertinent ad justitiam vel injustitiam particularem, ut supra dictum est.

Ponit secundam speciem particularis justitiæ. Et dicit quod una alia species particularis justitiæ est, quæ constituit rectitudinem justitiæ in commutationibus, secundum quas transfertur aliquid ab uno in alterum ; sicut prima species justitiæ attendebatur secundum quod transfertur aliquid a communi ad singulos.

Subdividit justitiam commutativam secundum differentiam commutationum. Et hoc dupliciter. Primo enim dicit quod justitiæ commutativæ sunt duæ partes, eo quod duo sunt genera commutationum. Quædam enim sunt voluntariæ quædam involuntariæ. Dicuntur autem voluntariæ, propter hoc quod principium commutationis est voluntarium ex utraque parte; sicut patet in venditione et emptione, quibus unus transfert dominium rei suæ in alterum propter pretium inde acceptum. Et in permutatione, secundum quam aliquis tradit rem

suam alteri. Et in fide jussione, per quam aliquis voluntarie se constituit debitorem pro alio. Et in usu, quo aliquis usum rei suæ alteri gratis concedit, reservato sibi dominio rei. Et in depositione, per quam scilicet aliquis deponit rem suam apud alium in custodiam. Et in conductione, per quam aliquis usum rei alienæ accepit pro pretio.

Subdividit alterum membrum commutationum. Et dicit quod involuntariarum commutationum quædam sunt occultæ, sicut furtum, quo accipit aliquis rem alterius eo invito. Mœchia, idest adulterium, quo aliquis occulte accedit ad uxorem alterius. Veneficium, quando scilicet aliquis occulte alteri venenum procurat, vel ad occidendum, vel ad lædendum qualitercumque. Paragogia, idest derivatio vel deductio; puta cum aliquis occulte dirigit aquam alterius ad alium locum. Servi seductio, cum aliquis scilicet servum alterius seducit, ut a domino suo fugiat. Dolosa occisio, quæ scilicet fit per vulnera fraudulenter illata. Falsum testimonium, quo scilicet aliquis veritatem occultat mendacio. Quædam vero sunt involuntariæ commutationes, quæ fiunt per violentiam manifestam; sive aliquis inferat violentiam in personam verberando vel ligando vel occidendo; sive etiam in res, puta rapiendo bona, vel orbando parentes per occisionem filiorum, sive etiam inferatur violentia per infamiam, quod fit accusando, et injurias sive contumelias irrogando. Est enim considerandum quod voluntarium et involuntarium in commutationibus diversificat justitiæ speciem; quia in commutationibus voluntariis fit subtractio solius rei, quam oporteat recompensari secundum æqualitatem justitiæ. In commutationibus autem involuntariis fit etiam quædam injuria. Unde raptor non solum compellitur reddere rem quam rapuit, sed etiam ultra puniri propter injuriam quam intulit. Et quia involuntarium est duplex: scilicet per violentiam et per ignorantiam, ut in tertio dictum est: ideo involuntarias commutationes dividit in occultas, quasi per ignorantiam factas, et in eas quæ manifeste per violentiam fiunt.

Ostendit qualiter medium in prædictis accipiatur. In quibuscumque est invenire æqualitatem, ibi est invenire medium. Patet ergo quod injustum est quoddam inæquale, et justum est quoddam æquale. Et hoc etiam absque ulla ratione probante, est omnibus manifestum, quod scilicet justum est quoddam æquale. Quia ergo æquale est medium inter plus et minus, consequens est quod justum sit quoddam medium.

Ostendit quod justum sit medium, secundum aliquam proportionalitatem. Necesse est justum ad minus in quatuor consistere: duo enim sunt homines, quibus observatur justitia: duæ sunt res in quibus eis justitia fit. Et oportet ad rationem justitiæ, quod sit eadem æqualitas personarum quibus fit justitia et rerum in quibus fit: ut scilicet sicut se habent res ad invicem, ita et personæ: alioquin non

habebunt æqualia sibi. Sed ex hoc fiunt pugnæ et accusationes quasi justitia prætermissa ; quia vel æquales non recipiunt æqualia in distributione bonorum communium, vel non æqualibus dantur æqua : puta si æqualiter laborantibus dantur inæqualia. Sic igitur patet quod medium distributivæ justitiæ accipitur secundum proportionalitatem quamdam.

Ostendit idem secundum rationem dignitatis : et dicit quod etiam ex ratione dignitatis manifestum est quod justum consistit in quadam proportionalitate. Sic enim aliquid dicitur esse justum in distributionibus, inquantum unicuique datur secundum dignitatem, prout cuique dignum est dari. In quo designatur proportionalitas quædam ; ut scilicet ita hoc sit dignum uni sicut aliud est dignum alteri. Non tamen dignitatem distributionis omnes secundum idem attendunt : sed in democratica politia, scilicet in qua omnes dominantur, attenditur dignitas secundum libertatem. Quia enim plebeii sunt aliis æquales in libertate, ideo reputant dignum esse ut æqualitas eis distribuatur. Sed in oligarchica politia, in qua aliqui pauci principantur, mensuratur dignitas secundum divitias, vel secundum nobilitatem generis ; ut scilicet illi qui sunt excellentiores genere vel divitiis plus habeant de bonis communibus. Sed in politia aristocratica, in qua aliqui principantur propter virtutem, mensuratur dignitas secundum virtutem ; ut scilicet ille plus habeat qui plus abundat in virtute. Et sic patet quod medium justitiæ distributivæ accipitur secundum proportionalitatem.

LECTIO V

Quædam communia de proportionalitate dicuntur : quomodo justum in proportionalitate consistat ostenditur, et qualis sit ipsa proportionalitas, secundum quam in distributiva justitia ipsum justum attenditur.

Postquam Philosophus ostendit quod medium justitiæ distributivæ accipitur secundum proportionalitatem, hic ostendit secundum quam proportionalitatem accipitur, et quomodo.

Et dicit quod omnis proportionalitas ad minus consistit in quatuor. Est enim duplex proportionalitas : una quidem disjuncta et alia continua. Disjuncta quidem proportionalitas est æqualitas duarum proportionum in aliquo termino. Cum ergo proportio sit inter duo, manifestum est quod proportionalitas disjuncta in quatuor terminis consistit : ut si dicam : Sicut se habent sex ad tria, ita se habent decem ad quinque : utrobique enim est dupla proportio. Continua autem proportionalitas est æqualitas duarum proportionum convenientium in

uno termino : puta si dicam : Sicut se habent octo ad quatuor, ita se habent quatuor ad duo : utrobique enim est dupla proportio. In hac igitur continua proportionalitate sunt quodammodo quatuor termini; inquantum scilicet utimur uno termino ut duobus, unum terminum bis dicendo, scilicet in utraque proportione : ut si dicam : Quæ est proportio A ad B, idest octo ad quatuor, eadem est proportio B ad C, idest quatuor ad duo. Utrobique enim est dupla. Sic ergo B dicitur bis. Unde, quamvis B sit unum subjecto, quia tamen accipitur ut duo, erunt quatuor proportionata.

Ostendit quomodo secundum proportionalitatem medium distributivæ justitiæ accipiatur. Et dicit quod sicut proportionalitas, ita et justum ad minus in quatuor invenitur, in quibus attenditur eadem proportio; quia scilicet secundum eamdem proportionem dividuntur res quæ distribuuntur et personæ quibus distribuuntur. Sit ergo A unus terminus, puta duæ libræ : B autem sit una libra, G autem sit una persona, puta Socratis qui duobus diebus laboravit, D autem sit Plato qui uno die laboravit. Sicut ergo se habet A ad B, ita se habet G ad D, quia utrobique invenitur dupla proportio : ergo permutatim sicut se habet A ad G, ita B ad D. Quæcumque autem sunt ad invicem proportionabilia, et permutatim proportionabilia sunt, sicut patet in prædicto exemplo : sicut se habent decem ad quinque, ita octo ad quatuor. Ergo commutatim, sicut se habet decem ad octo, ita se habet quinque ad quatuor : utrobique est sesquiquarta proportio. Sic ergo et permutatim erit verum dicere quod sicut se habet A ad C, idest duæ libræ ad eum qui duobus diebus laboravit, ita B ad D, idest una libra ad eum qui uno die laboravit. — Etiam est in talibus considerandum quod in his quæ sic sunt proportionalia quod quæ est proportio unius ad alterum, eadem est proportio totius ad totum. Puta, si quæ est proportio decem ad octo, eadem est proportio quinque ad quatuor, sequitur ulterius quod quæ est proportio decem ad octo et quinque ad quatuor, eadem sit proportio decem et quinque simul acceptorum quæ sunt quindecim, ad octo et quatuor simul accepta, quæ sunt duodecim: quia hic etiam est sesquiquarta proportio. Et unde? quia quindecim continet duodecim et quartam ejus partem, scilicet ternarium. In proposito sequitur quod si sicut se habet ista res ad istam personam, ita se habet illa ad illam personam ; ita etiam se habet totum ad totum : idest utraque res simul accepta ad utramque personam simul acceptam; et hoc est quod distributio conjungit. Et si ita aliquis distribuendo res hominibus conjungat, juste facit. Patet ergo quod conjunctio A cum G, idest rei dupli cum persona duplo digniori, et B cum D, idest dimidii cum dimidio, est justum distributivum et tale justum est medium. Injustum autem est præter hanc proportionalitatem. Proportionale enim est medium inter excessum et defectum, quia proportionalitas est

æqualitas proportionis, ut dictum est. Et sic justum, cum sit quoddam proportionale, est medium.

Et dicit quod ista proportionalitas quæ attenditur in justitia distributiva non potest esse continua ; quia ex una parte sunt res et ex alia parte sunt personæ. Et ita non potett accipi aliquid quasi terminus communis, quæ sit persona cui datur et res quæ datur.

Agit de injusto in distributionibus. Et dicit quod, quia justum est proportionabile, sequitur quod injustum sit præter proportionabile : quod quidem fit, vel in plus, vel in minus quam exigat æqualitas proportionis, ut patet in ipsis operibus justæ vel injustæ distributionis. Ille enim qui injustum facit circa bona, plus accipit sibi. Qui autem injusta patitur, habet minus. In malis autem est e converso : quia minus malum habet rationem boni per comparationem ad majus malum: minus enim malum est magis eligibilc, quam majus malum. Unumquodque autem eligitur sub ratione boni. Et ideo illud quod magis eligitur habet rationem majoris boni. Sic igitur una est species justitiæ quæ dicta est.

LECTIO VI

A distributivæ justitiæ specie, aliam, quæ commutativa dicitur, dari manifestum facit ; quarum differentiam ponit, ostendens quid maxime ad commutativam pertinere videatur.

Postquam Philosophus ostendit quomodo accipiatur medium in justitia distributiva, hic ostendit quomodo accipiatur medium in justitia commutativa.

Dicit ergo primo quod, præter prædictam speciem justitiæ quæ consistit in distributionibus, relinquitur una quæ est derectiva in commutationibus tam voluntariis quam involuntariis.

Ostendit quid pertineat ad justitiam commutativam. Dicit ergo primo quod justum quod consistit in commutationibus, in aliquo quidem convenit cum justo distributivo, quod scilicet justum est æquale, et injustum inæquale. Sed in hoc differunt : quod æquale in justitia commutativa non attenditur secundum proportionalitatem illam, scilicet geometricam, quæ attendebatur in distributivo justo ; sed magis secundum arithmeticam, quæ scilicet attenditur secundum æqualitatem quantitatis, et non secundum æqualitatem proportionis sicut geometrica. Sex enim secundum arithmeticam proportionalitatem, medium est inter octo et quatuor. Exceditur enim ab uno, et excedit alterum duobus : sed non est proportio eadem utrobique. Nam sex se habet ad quatuor in sesquialtera proportione. Octo autem ad sex in sesquiter-

tia. E contra vero secundum geometricam proportionalitatem medium exceditur et excedit secundum eamdem proportionem, sed non secundum eamdem quantitatem : sic enim sex est medium inter novem et quatuor. Utrobique enim invenitur sesquialtera proportio, sed non eadem quantitas. Novem enim excedunt sex in tribus ; sex vero quatuor in duobus. Quod ergo in commutativa justitia attendatur æquale secundum arithmeticam proportionem, manifestat per hoc, quod non consideratur ibi diversa proportio personarum. Nihil enim differt, quantum ad justitiam commutativam, si aliquis bonus privavit per furtum vel rapinam aliquem malum re sua, vel e converso. Neque etiam differt si bonus vel malus commisit adulterium. Sed lex attendit solum ad differentiam nocumenti ; ut scilicet qui plus nocuit plus recompenset, cujuscumque conditionis sit. Et sic patet quod si unus duorum injustum faciat, et alter injustum patiatur, et unus lædat et alius lædatur, lex utitur his quasi æqualibus, quantumcumque sint inæquales. Unde et judex, qui est minister legis, hoc attentat, ut illud injustum quo unus læsit alium quod habet quamdam inæqualitatem, redeat ad æqualitatem, constituendo scilicet æqualitatem in ipsa quantitate rerum, non secundum proportionem diversarum personarum.

Infert conclusionem ex parte judicis, de quo supra dixit quod tentat adæquare. Et dicit quod quia justum est medium inter damnum et lucrum, inde est quod quando homines dubitant de hoc medio, refugiunt ad judicem ; quod idem est ac si refugerent ad id quod est justum ; nam judex debet esse quasi quoddam justum animatum, ut scilicet mens ejus totaliter a justitia possideatur. Illi autem qui refugiunt ad judicem, videntur quærere medium inter partes, quæ litigant; et inde est quod judices vocant medios, vel mediatores, ac si ipsi attingant medium, et in hoc quod perducunt ad hoc quod est justum. Sic ergo patet quod justum, de quo nunc loquimur, est quoddam medium, quia judex, qui determinat hoc justum, medius est inquantum scilicet constituit id quod est æquale inter partes : æquale autem medium est inter plus et minus, ut supra dictum est.

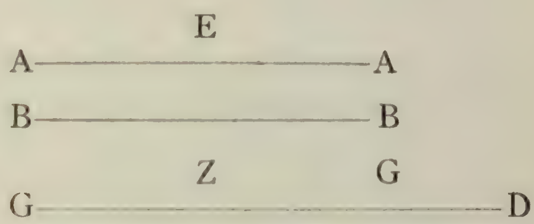
LECTIO VII

Exemplo a linea sumpto fit manifestum, quomodo ipse judex ad æqualitatem omnia reducat.

Postquam Philosophus ostendit differentiam inter justum quod est directivum commutationum et justum distributivum, hic ostendit qualiter accipiatur medium in hoc justo quod est justum directivum commutationum.

Dicit ergo quod ita judex ad æqualitatem reducit, sicut si esset una linea divisa in partes inæquales. Ille qui vellet ad æqualitatem reducere, auferret a majori parte id in quo excedit medietatem totius lineæ, et apponeret id minori parti, ita ut medietas totius lineæ esset quædam dicha, idest regula vel mensura, per quam inæqualia reduceret ad æqualitatem. Et sic quum totum quod est duorum hominum dividitur in tali dicha, idest mensura, tunc dicunt quod unusquisque habet quod suum est, inquantum scilicet accipiunt æquale quod est medium inter majus et minus, secundum arithmeticam proportionalitatem; quia scilicet quantum medium justitiæ exceditur ab eo qui habebat plus, tantum excedit illum qui habet minus, quod pertinet ad proportionabilitatem arithmeticam, ut prius dictum est.

Ponit quæ dicta sunt in terminis. Sint enim tres lineæ æquales, in quarum una scribatur in terminis A A, in alia B B, in tertitia G G; linea ergo B B maneat indivisa, linea vero A A dividatur per medium in puncto E, linea vero G G dividatur per medium, in puncto Z. Auferatur ergo a linea quæ est A A, una pars quæ est A E, et apponatur lineæ quæ est G G et vocetur hoc appositum G D; sic ergo patet quod tota linea D G excedit eam quæ est A E in duobus, scilicet in eo quod est G Z et in eo quod est G D, sed lineam quæ est B B excedit in uno solo quod est G D. Sic patet ergo quod id quod est maximum excedit medium in uno, minimum autem in duobus, ad modum arithmeticæ proportionabilitatis.



Ostendit quod illud quod dictum est observari opportet in commutatione diversarum artium. Destruerentur enim artes, si ille qui facit aliquod artificium non pateretur, id est non reciperet pro illo artificio tantum et tale quantum et quale fecit. Ideo oportet commensurari opera unius artificis operibus alterius ad hoc quod sit justa commutatio.

Ostendit originem horum nominum, damnum et lucrum. Et dicit quod ista nomina provenerunt ex commutationibus voluntariis in quibus primo usus fuit talium nominum. Cum enim aliquis plus haberet, quam prius habuerat, dicebatur lucrari : quando autem minus, dicebatur damnificari, sicut in emptionibus et venditionibus et in omnibus aliis commutationibus quæ sunt licitæ secundum legem. Sed quando aliqui non plus neque minus habebant eo quod a principio habuerant, sed ipsa reportabant in æquali quantitate per commutationem eorum

quæ attulerant, tunc dicebantur habere ea quæ eorum sunt et nihil lucrari neque amittere. Concludit autem ultimam conclusionem principaliter intentam. Ex præmissis enim patet quod justum de quo nunc agitur, est medium damni et lucri : quod quidem justum nihil est aliud quam habere æquale ante commutationem et post, etiam præter voluntatem, ut patet in eo qui judice cogente restituit alteri quod plus habebat.

LECTIO VIII

Pythagoræ opinio de justo ponitur, et improbatur, qui affirmabat idem justum, et contrapassum : ubi ostenditur hoc falsum esse, tum exemplo ejus, qui a principe percutitur, tum respectu injuriæ sponte vel invite illatæ.

Postquam Philosophus ostendit qualiter accipiatur medium in utraque justitiæ specie, hic excludit quamdam falsam sententiam circa acceptionem medii justitiæ,

Dicit ergo primo quod quibusdam visum est quod universaliter loquendo nihil aliud esset justum quam contrapassum, ut scilicet aliquis pateretur secundum quod fecerat. Et hæc fuit sententia Pythagoricorum qui determinabant quod simpliciter justum est idem quod contrapassum.

Improbat prædictam positionem, et hoc dupliciter. Primo quidem quantum ad distributivam justitiam ; dicens quod contrapassum non congruit circa justum distributivum : et hujus ratio manifesta est. Justum enim distributivum non attenditur secundum quod unus duorum quos oportet per justitiam æquari, agit in alium vel patitur ab alio quod requiritur ad rationem contrapassi ; sed quod aliquid communium bonorum distribuatur utrique secundum æqualitatem proportionis. Secundo improbat prædictam positionem quantum ad justitiam commutativam. Et proponit primo quod de hac justitia intendebat ; et dicit quod contrapassum non congruit etiam omnibus modis circa justum quod est directivum commutationum ; quamvis illi qui protulerunt prædictam sententiam hoc voluerunt dicere quod in commutationibus sit idem justum quod contrapassum : quod patet per hoc quidam legislator, nomine Rhadamanthus, introduxit tale justum quod si aliquis patiatur illa quæ fecit, recta vindicta sit.

Secundo improbat quod dictum est, duabus rationibus. Circa quarum primam dicit quod in multis locis talis vindicta invenitur dissonare veræ justitiæ, ut si aliquis in principatu constitutus percusserit aliquam privatam personam, non requirit hoc justitia quod princeps repercu-

tiatur sed, si aliquis percutiat principem, oportet non quod in justitia percutiatur sed quod gravius puniatur.

Videtur autem hoc esse contra id quod Philosophus supra dixerat quod in justitia commutativa non attenditur diversa conditio personarum, sed lex utitur omnibus quasi æqualibus. Sed attendendum est quod ibidem Philosophus dixerat quod in commutativa justitia lex attenditur solum ad differentiam nocumenti. Manifestum est autem quod, quando nocumentum attenditur circa subtractionem rei exterioris, puta pecuniæ, non variatur quantitas nocumenti secundum diversam conditionem personæ, sed quando est nocumentum personale, tunc necesse est quod quantitas nocumenti diversificetur secundum conditionem personæ. Manifestum est enim quod majus est nocumentum quando aliquis percutit principem, per quod non solum personam ipsius, sed totam rempublicam lædit, quam si percutit aliquam privatam personam. Et ideo non competit justitiæ in talibus simpliciter contrapassum.

Secundam rationem ponit et dicit quod circa vindictas inferendas multum differt utrum injuriam intulerit voluntarius aut involuntarius; scilicet propter ignorantiam vel vim aut metum. Gravius enim debet vindicari si voluntarius peccaverit quam si involuntarius. Primo quidem quia in vindictis non solum attenditur quod æqualitas justitiæ reparetur per hoc quod aliquis restituat alteri quod ei subtraxit sed etiam quod pro peccato commisso pœnam sustineat: et propter hoc lege aliqui puniuntur etiam pro peccatis pro quibus nulla injuria vel damnum alii irrogatur; et fur compellitur non solum restituere quod accepit, per quod æqualitas justitiæ reintegratur; sed etiam ulterius punitur pro culpa commissa. Culpa autem aggravatur vel diminuitur ex hoc quod aliquis peccat voluntarius vel involuntarius. Unde gravius punitur voluntarius quam involuntarius. Secundo quia major est injuria voluntarie peccantis; additur enim exteriori nocumento interior contemptus.

Ostendit in quibus et qualiter sit verum quod dictum est, scilicet quod contrapassum justum sit. Dicit ergo quod in communicationibus commutativis verum est quod tale est justum quod continet in se contrapassum, non quidem secundum æqualitatem, sed secundum proportionalitatem. Videtur autem hoc esse contra id quod supra dictum est, quod scilicet in commutativa justitia, medium accipitur non quidem secundum geometricam proportionalitatem quæ consistit in æqualitate quantitatis.

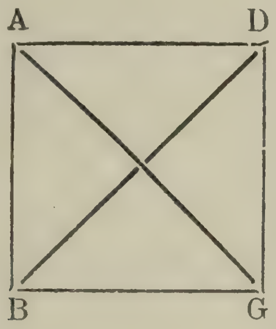
Dicendum est autem quod circa justitiam commutativam, semper quidem oportet esse æqualitatem rei ad rem, non tamen actionis et passionis quod importat contrapassum.

Sed in hoc oportet adhiberi proportionalitatem ad hoc quod fiat

æqualitas rerum, eo quod actio unius artificis major est quam actio alterius, sicut ædificatio domus quam fabricatio cultelli : unde si ædificator commutaret actionem suam pro actione fabricationis, non esset æqualitas rei datæ et acceptæ, puta domus et cultelli.

Manifestat formam proportionabilitatis, secundum quam debet fieri contrapassum. Et primo ponit exemplum in coriario et ædificatore. Secundo ostendit idem esse in aliis artibus.

Dicit ergo primo, quod conjugatio, quæ est secundum diametrum, facit in commutationibus retributionem vel contrapassum secundum proportionabilitatem. Ad cujus intellectum describatur quadratum A B G D, et ducantur duo diametri se intersecantes, scilicet A D et B G. Sit ergo ædificator A, coriarius B, domus, quod est opus ædificatoris, G, calceamentum, quod est opus coriarii, D.



Oportet igitur quod quandoque ædificator accipiat a coriario opus ejus, scilicet calceamentum. Debet autem et ipse pro retributione dare ei opus suum. Si ergo primo adinveniatur secundum proportionabilitatem æqualitas, ut scilicet constituantur ex una parte tot calceamenta contra unam domum, nam plures expensas facit ædificator in una domo, quam coriarius in uno calceamento; deinde fiat contrapassum, ut scilicet ædificator accipiat multa calceamenta adæquata uni domui, et coriarius unam domum : erit quod dicitur, scilicet retributio, secundum proportionem factam per diametralem communicationem : quia scilicet calceamenta proportionata dantur ædificatori, cui secundum diametrum opponitur, et domus coriario; si autem non sic fiat retributio, non erit æqualitas rerum commutatarum, et sic homines non poterunt ad invicem commanere, eo quod nihil prohibet opus unius artificis esse melius quam opus alterius; sicut domus quam calceamentum : et ideo oportet hæc ad invicem adæquari, secundum dictam porportionabilitatem, ad hoc quod fiat justa commutatio.

Ostendit idem esse in aliis artibus. Et dicit quod hoc, quod dictum est de ædificatore et coriario est etiam observandum in aliis artibus, ut scilicet fiat contrapassum et commutatio, secundum proportionabilitatem diametralem. Destruerentur enim artes, si non tantum et tale reci-

peret aliquis, quantum et quale faceret. Et hoc oportet adinvenire, secundum modum prædictum. Non enim semper communicant sibi mutuo sua opera duo homines unius artis, puta medici, sed plerumque homines diversarum artium, puta medicus et agricola, et omnino, diversi et inæquales; quos tamen oportet æquari, secundum modum prædictum.

LECTIO IX

Aperit quidnam illud sit, per quod omnia mensurentur, asserens hoc numismate fieri.

Postquam Philosophus proposuit formam proportionabilitatis, secundum quam contrapassum est idem in commutationibus, hic ostendit qualiter prædicta forma proportionabilitatis possit observari

Dicit ergo primo quod ad hoc, quod opera diversorum artificum adæquentur, et sic commutari possint, oportet, quod omnia illa quorum potest esse commutatio, sint aliqualiter ad invicem comparabilia, ut scilicet sciatur quid eorum plus valeat, et quid minus. Et ad hoc inventa est moneta idest denarius, per quam mensurantur pretia talium rerum. Et sic denarius fit quoddam medium, inquantum scilicet omnia mensurat, et superabundantiam scilicet et defectum, inquantum una res superexcedit aliam, sicut supra dictum est quod medium justitiæ est : quasi dicat : quæ mensurat superabundantiam et defectum.

Illud autem quod dictum est, scilicet quod aliqua calceamenta dentur pro una domo, non poterit esse nisi aliqualiter sint æqualia calceamenta domui.

Et dicit, quod ideo possunt omnia adæquari, quia omnia possunt commensurari per aliquid unum, ut dictum est, hoc autem unum, quod omnia mensurat, secundum rei veritatem est indigentia, quæ continet omnia commutabilia, inquantum omnia referuntur ad humanam indigentiam: non enim appretiantur secundum dignitatem naturæ ipsorum: alioquin unus mus, quod est animal sensibile, majoris pretii esset, quam una margarita, quæ est res inanimata : sed rebus pretia imponuntur, secundum quod homines indigent eis ad suum usum. Et hujus signum est, quod si homines nullo indigerent, nulla esset commutatio ; vel si non similiter indigerent, idest non his rebus non esset eadem commutatio, quia non darent id quod habent pro eo quo non indigerent. Et quod secundum rei veritatem indigentia omnia mensuret, manifestum est per hoc, quod numisma factum est secundum conventionem quamdam inter homines, propter commutationem rerum necessariarum. Est enim condictum inter homines quod afferenti denarium detur id quo indiget. Et inde est quod denarius vocatur nu-

misma : nomos enim lex est, quia scilicet denarius non est mensura per naturam, sed nomo, idest a lege : est enim in potestate naturæ transmutare denarios et reddere eos inutiles.

Manifestat quomodo denarius mensurat. Circa quod considerandum est quod si semper homines in præsenti indigerent rebus quas invicem habent, non oporteret fieri commutationem nisi rei ad rem, puta frumenti ad vinum : sed quandoque contingit quod ille cui superabundat vinum ad præsens non indiget frumento quod habet ille qui indiget vino, sed forte postea indigebit vel aliqua alia re. Sic ergo pro necessitate futuræ commutationis numisma, idest denarius, est nobis quasi fidejussor ; quod si in præsenti homo nullo indiget, sed indigeat in futuro, aderit sibi afferenti denarium illud quo indigebit. Oportet enim esse istam virtutem denarii, ut quando aliquis ipsum affert, statim contingat accipere illud quo homo indiget. Verum est autem quod etiam denarius patitur hoc idem quod aliæ res, quod scilicet non semper pro eo accipit homo quod vult, quia non semper potest æquale, idest non semper est ejusdem valoris ; sed tamen taliter debet esse institutus, ut magis permaneat in eodem valore, quam aliæ res.

Et dicit quod res tantum differentes impossibile est commensurari secundum veritatem, idest secundum proprietatem ipsarum rerum ; sed per comparationem ad indigentiam hominum sufficienter possunt contineri sub una mensura. Unde oportet esse unum aliquid quod hujusmodi omnia mensurantur, quod quidem non mensurat ex sui natura, sed quia ita positum est inter homines.

LECTIO X

Perspicuum esse dicit, actionem justam medium esse inter afficere injuria, et affici.

Postquam Philosophus ostendit quomodo justum sit medium, hic ostendit quomodo justitia sit medium,

Dicit ergo primo quod, ex præmissis quæ determinata sunt, manifestum est quod operatio justa, quæ est operatio justitiæ, sit medium inter injustum facere et inter injustum pati, quorum alterum est plus habere quam sit sibi debitum, scilicet injustum facere, alterum autem, idest injustum pati, est minus habere propter hoc quod privatur aliquis eo quod sibi debetur : actus autem justitiæ est facere æquale quod est medium inter plus et minus : unde manifeste sequitur quod ista operatio medium est inter injustum facere et injustum pati.

Et dicit quod justitia non est medietas eodem modo quo aliæ virtutes morales, quarum unaquæque medietas est inter duas malitias,

sicut liberalitas, quæ est media inter illiberalitatem et prodigalitatem, sed justitia non est media inter duas malitias. Potest autem dici medietas effective, inquantum scilicet est constitutiva medii, quia scilicet actus ejus est justa operatio, quæ est medium inter injustum facere et injustum pati, quorum duorum alterum tamen, scilicet injustum facere, pertinet ad malitiam, scilicet injustitiam, quæ est extremorum, inquantum accipit sibi plus de bonis et minus de malis ; sed injustum pati non pertinet ad aliquam malitiam, sed magis est pœna.

LECTIO XI

Quæritur, quis vere sit dicendus injustus, cum multipliciter contingit fieri injustum.

Postquam Philosophus determinavit de justitia et justo et oppositis horum absolute, hic determinat de eis per comparationem ad subjectum, ostendendo scilicet qualiter aliquis faciendo injustum, fiat injustus.

Dicit ergo primo, quod contingit aliquem qui facit aliquam rem injustam, nondum esse injustum. Et ideo quærendum est quales injustificationes, idest operationes injustorum oportet esse ad hoc, quod ille qui facit injusta, jam sit injustus in unaquaque specie injustitiæ, puta furti, vel adulterii, vel latrocinii. Vel potest dici, removendo prædicta, quod sic quidem nihil differt ad hoc, quod homo sit injustus, secundum quas operationes injusta faciat. Ideo autem quæsitum est secundum quales injustificationes contingit, quia multipliciter contingit aliquid facere injustum.

Dicit quod ad evidentiam quæstionis, qua quæritur quali operatione aliquis faciens justum vel injustum dicitur justus, vel injustus oportet non latere, quod justum de quo quæritur, est justum simpliciter, quod est justum politicum.

Dicit ergo primo, quod justum politicum consistit in quadam communitate vitæ, quæ ordinatur ad hoc, quod sit per se sufficientia eorum, quæ ad vitam humanam pertinent. Et talis est communitas civitatis, in qua debent omnia inveniri, quæ sufficiant humanæ vitæ. Hoc autem justum consistit in liberis, non autem in servis, quia dominorum ad servos non est politicum justum, sed dominativum, ut infra dicetur. Consistit autem justum politicum in personis æqualibus, scilicet quarum una non subditur alteri naturali ordine, vel civili, sicut filius patri, inter quos, ut infra dicetur, non est politicum justum, sed paternum. Hoc autem justum politicum, vel est secundum proportionalitatem, idest secundum æqualitatem proportionis quantum ad justi-

tiam distributivam ; vel secundum numerum, idest æqualitatem numeralis quantitatis, quantum ad justitiam commutativam.

Infert tria corollaria ex dictis. Et primo dicit quod quia injustum est quod aliquis sibi plus attribuat de bonis, et minus de malis, inde est quod in recta gubernatione multitudinis non permittimus quod homines principentur, scilicet secundum voluntatem et passiones humanas, sed quod principetur homini lex quæ est dictamen rationis, vel homo qui secundum rationem agat : quia si princeps sequitur passiones humanas, faciet hoc sibi, scilicet quod plus accipiet de bonis, et minus de malis, et fiet tyrannus quum hoc sit contra rationem principis. Ad hoc enim princeps institutus est ut custodiat justitiam, et per consequens æqualitatem quam præterit, dum sibi usurpat plus de bonis et minus de malis.

Secundum corollarium ponit. Et dicit quod, quia princeps, si sit justus, nihil plus attribuit sibi de bonis quam aliis, nisi forte secundum debitam proportionem distributivæ justitiæ, inde est quod princeps non laborat ad utilitatem suam, sed aliorum. Et propter hoc supra dictum est quod justitia legalis, secundum quam princeps gubernat multitudinem, est alienum bonum.

Tertium corollarium ponit. Manifestum est enim quod quilibet debet dare mercedem ei qui pro se laborat. Quia ergo princeps laborat pro multitudine, danda est merces a multitudine, scilicet honor et gloria, quæ sunt maxima bonorum quæ ab hominibus dari possunt. Si autem sunt aliqui principes, quibus ista non sufficiant pro mercede, sed quærunt lucra, isti sunt injusti et tyranni. Et super hanc mercedem ab hominibus exhibitam boni principes expectant mercedem a Deo.

Manifestat quod supradictum est de eo quod non est justum simpliciter, sed secundum similitudinem. Et dicit quod dominativum justum, quod scilicet est domini ad servum, et paternum, quod scilicet est patris ad filium, non est idem his justis, quæ sunt politica ; sed habet aliquam similitudinem eis, secundum quod aliqualiter est ad alterum. Manifestum est enim quod non potest esse simpliciter injustitia hominis ad ea quæ sunt ipsius, sicut neque justitia quia utrumque est ad alterum. Sed servus est domini sicut possessio, et filius quousque est pelicos, idest magnus, et separetur a patre per emancipationem, est quasi quædam pars patris. Et quod non sit injustitia ad seipsum, patet per hoc quod nullus eligit nocere sibi ipsi. Unde patet quod simpliciter loquendo non est justitia vel injustitia ad filium vel servum.

Ostendit quod dominativum et paternum justum, etiam si esset simpliciter justum, non esset politicum justum, quia justum politicum est secundum legem, et in quibus nata est esse lex. Et hujusmodi sunt

ST. MICHAEL'S

illi quibus competit æqualitas quantum ad hoc quod est principari et subjici ; ita scilicet ut unus eorum subjiciatur alteri, sicut servus subjicitur domino, et filius patri. Unde in his non est politicum justum.

Determinat de justo uxorio ; et dicit quod quia uxor minus est subjecta viro, quam servus domino, vel filius patri : ideo plus habet de ratione justi illud quod est viri ad uxorem quam illud quod est patris ad natos, id est filios, et domini ad possessionis, idest servos. Justum enim quod est viri ad uxorem est œconomicum, quia vir præest in domo, sicut princeps in civitate. Hoc tamen justum œconomicum est alterum a politico, sicut domus est aliud a civitate.

LECTIO XII

Dividitur justum politicum in naturale atque legale, cujus tres ponuntur differentiæ.

Postquam Philosophus ostendit quale sit politicum justum quod est simpliciter justum, hic ponit divisionem hujus justi politici.

Dicit ergo primo quod politicum justum dividitur in duo : quorum unum est justum naturale, aliud est justum legale. Est autem hæc eadem divisio cum divisione quam juristæ ponunt, scilicet quod juris aliud est naturale, aliud est positivum. Idem enim nominant jus quod Aristoteles justum nominat. Nam et Isidorus dicit in libro *Etymologiarum* quod jus dicitur quasi justum. Videtur autem esse contrarietas quantum ad hoc quod politicum idem est quod civile ; et sic id quod apud Philosophum ponitur ut divisum, apud juristas videtur poni ut dividens, nam jus civile ponunt partem juris positivi. Sed attendendum est quod aliter sumitur politicum vel civile hic apud Philosophum et aliter apud juristas. Nam Philosophus hic nominat politicum justum vel civile ex usu, quo cives utuntur ; juristæ autem nominant jus politicum vel civile ex causa, quod scilicet civitas aliqua sibi constituit. Et ideo hoc convenienter a Philosopho nominatur legale, idest lege positum, quod et illi dicunt positivum. Convenienter autem per hæc duo dividitur justum politicum. Utuntur enim cives et justo eo quod natura menti humanæ indidit, et eo quod est positum lege.

Manifestat membra divisionis præmissæ. Et primo manifestat justum naturale dupliciter. Uno modo secundum effectum vel virtutem, dicens : Justum naturale est quod habet ubique eamdem potentiam et virtutem ad inducendum ad bonum, et ad arcendum a malo. Quod quidem contingit, eo quod natura,quæ est hujus justi causa, eadem est

ubique apud omnes. Justum vero ex positione alicujus civitatis vel principis apud illos tantum est virtuosum, qui subduntur jurisdictioni. Est autem considerandum quod justum naturale est ad quod hominem natura inclinat. Attenditur autem in homine duplex natura : una quidem, secundum quod est animal, quæ sibi et aliis animalibus est communis ; alia autem natura est hominis, prout scilicet secundum rationem discernit turpe et honestum. Juristæ autem illud tantum dicunt jus naturale quod consequitur inclinationem naturæ communis homini et aliis animalibus, sicut conjunctio maris et feminæ, educatio natorum, et alia hujusmodi. Illud autem jus quod consequitur propriam inclinationem naturæ humanæ, scilicet ut homo est rationale animal, vocant juristæ jus gentium, quia eo omnes gentes utuntur, sicut quod pacta sint servanda, et quod legati apud hostes sint tuti, et alia hujusmodi. Utrumque autem horum comprehenditur sub justo naturali, prout hic a Philosopho accipitur.

Manifestat justum legale. Et videtur ponere tres differentias hujusmodi justi. Quarum prima est : cum universaliter vel communiter aliquid lege imponitur, illud est legale. Et quantum ad hoc dicit quod legale justum ponitur quod ex principio quidem, scilicet antequam lege statuatur, nihil differt utrum sic vel aliter fiat : sed quando jam ponitur, idest statuitur lege, tunc differt, quia hoc servare est justum, præterire injustum. Alia vero differentia justi legalis est, secundum quod aliquid lege statuitur in aliquo singulari ; puta cum civitas vel princeps alicui personæ concedit aliquod privilegium quod dicitur lex privata. Tertia differentia justi legalis est, prout sententiæ a judicibus datæ dicuntur quædam justa legalia. Et quantum ad hoc subdit quod etiam sententialia sunt justa legalia. Est autem hic considerandum quod justum legale sive positivum oritur semper à naturali, ut Tullius dicit in sua *Rhetorica*. Dupliciter tamen aliquid potest oriri a jure naturali. Uno modo sicut conclusio ex principiis ; et sic jus positivum vel legale non potest oriri a jure naturali ; præmissis enim existentibus, necesse est conclusionem esse ; sed cum justum naturale sit semper et ubique, ut dictum est, hoc non competit justo legali vel positivo. Alio modo oritur aliquid ex justo naturali per modum determinationis ; et sic omnia justa positiva vel legalia ex justo naturali oriuntur. Sicut furem esse puniendum est justum naturale ; sed quod sit etiam puniendus tali, vel tali pœna, hoc est legale positivum.

Excludit errorem contra prædictam divisionem. Dicit ergo primo quod quibusdam est visum quod omnia justa sint talia, scilicet lege posita, ita ut nihil sit justum naturale. Quæ quidem fuit opinio sectatorum Aristippi socratici. Et movebantur tali ratione : quia illud quod est secundum naturam est immobile et ubicumque sit, habet eamdem virtutem : sicut patet de igne et in Græcia et in Perside, quod

non videtur esse verum circa justa, quia omnia justa videntur aliquando esse mota. Nihil enim videtur esse magis justum quam quod deponenti depositum reddatur; et tamen non est reddendum depositum furioso reposcenti gladium vel proditori patriæ reposcenti pecunias ad arma : sic ergo videtur quod nulla sint naturaliter justa.

Ponit solutionem. Et dicit quod id quod dictum est, quod naturalia sint immobilia, non ita se habet universaliter, sed in aliquo est verum; quia natura rerum divinarum nequaquam aliter se habet, puta substantiarum separatarum et cœlestium corporum quæ antiqui Deos vocabant; sed apud nos homines qui sumus inter res corruptibiles est aliquid quidem secundum naturam, et tamen quicquid est in nobis est mutabile vel per se vel per accidens. Nihilominus tamen est in nobis aliquid naturale, sicut habere duos pedes, et aliquid non naturale, sicut habere tunicam. Et licet omnia quæ sunt apud nos justa aliqualiter moveantur, nihilominus tamen quædam eorum sunt naturaliter justa.

Ea enim quæ sunt naturalia apud nos sunt quidem eodem modo ut in pluribus, sed ut in paucioribus deficiunt; sicut naturale est quod pars dextra sit vigorosior quam sinistra, et hoc in pluribus habet veritatem; et tamen contingit ut in paucioribus aliquos fieri ambidextros, quia sinistram manum habent ita valentem ut dextram : ita etiam et ea quæ sunt naturaliter justa, ut puta depositum esse reddendum, ut in pluribus est observandum, sed ut in paucioribus mutatur. Est tamen attendendum quod,quia rationes rerum mutabilium sunt immutabiles, sic quicquid est nobis naturale quasi pertinens ad ipsam hominis rationem, nullo modo mutatur : puta actiones et dispositiones motus mutantur ut in paucioribus. Et similiter etiam illa quæ pertinent ad ipsam justitiæ rationem nullo modo possunt mutari, puta non esse furandum quod est injustum facere. Illa vero quæ consequuntur, mutantur ut in minori parte.

Ostendit qualiter justa legalia sunt mutabilia indifferenter. Et dicit quod illa quæ sunt justa secundum compositionem et conferens, idest secundum quod est condictum inter homines propter aliquam utilitatem, sunt similia mensuris rerum venalium, puta vini et frumenti; quæ ubi emuntur propter majorem copiam sunt majores, ubi autem venduntur propter minorem copiam sunt minores. Ita etiam justa quæ naturalia non sunt, sed per homines posita, non sunt eadem ubique, sicut non ubique eadem pœna imponitur furi. Et hujus ratio est quia non est eadem ubique urbanitas sive politia.

Agit de divisione justi in particularia. Et dicit quod unumquodque justorum particularium et legalium se habet ad res humanas ut universale ad singularia; quia ea quæ operantur secundum justitiam sunt multa; sed unumquodque justorum est unum quasi quoddam univer-

sale, sicut depositum esse reddendum est unum quod se habet ad multas res

Ostendit quid sit justificatio et injustificatio. Dicit ergo primo quod injustificatio et injustum differunt; quia injustum est aliqua res quæ est contra justitiam, vel secundum naturam, vel secundum ordinationem humanam, sicut furtum : sed hoc quando aliquis operatur, puta furando, vocatur injustificatio, quasi executio injustitiæ; sed antequam quis hoc operetur, non vocatur injustificatio, sed injustum.

Ostendit quid sit justificatio. Et dicit quod similiter justificatio est quando quis operatur justum quod est naturæ vel ordine legis. Sed apud Græcos operatio justi in communi magis vocatur dicæopragma, idest operatio justi, sed solum quando aliquis dirigitur in justificatione, scilicet reducendo id quod est injustum ad justitiam.

Ultimo autem dicit quod quales, et quot, et quæ sint species justi secundum unumquodque justorum, scilicet naturalis et legalis, posterius est videndum, scilicet in politica.

LECTIO XIII

Prius motam quæstionem jam diluit, ostendens, secundum quas justitias et injustitias dicatur quis vel justus vel injustus.

Postquam Philosophus ostendit quid sit justum simpliciter et quid sint justificatio et injustificatio, hic jam solvit quæstionem quam prius moverat, scilicet secundum quales justificationes vel injustificationes aliquis sit justus vel injustus.

Dicit ergo primo quod cum justa sint talia qualia supra dicta sunt, tunc aliquis facit injustum vel justum ita ut sit injustificatio vel dicæopragma quando aliquis operatur ipsa, scilicet justum et injustum volens. Sed quando aliquis operatur ipsa nolens, non est ibi facere injustum vel operari injustum nisi forte per accidens, inquantum scilicet accidit præter intentionem operantis quod illa quæ quis facit sunt justa vel injusta. Illa enim dicimur per se facere et non per accidens. quæ intendimus facere. Nihil autem specificatur per illud quod est per accidens, sed solum per illud quod est per se : et ideo justificatio et dicæopragma, idest operatio justa, et similiter injustificatio, determinatur per voluntarium et involuntarium; ita scilicet ut cum aliquid sit voluntarium laudatur quis vel vituperatur. Unde manifestum est quod erit ex parte ipsius operati quid injustum, sed non erit injustificatio quantum ad speciem operationis, si non sit voluntarium ex parte operantis. Et eadem ratio est de justificatione.

Manifestat quædam quæ dicta sunt, quid sit voluntarium et involun-

tarium. Dicit ergo primo quod voluntarium, sicut dictum est in tertio, dicitur esse quando aliquis operatur aliquid eorum quæ sunt in sua potestate sciens et non ignorans, neque circa quod operetur, neque quo instrumento, neque cujus gratia hoc faciat; puta quod sciat quem percutit et quo percutiat, sicut instrumento, et cujus gratia; et horum unumquodque sciat per se et non per accidens. Et ad hoc quod sit voluntarium requiritur quod non sit per violentiam : puta si aliquis accipiat manum alicujus per violentiam et tamen percutiat alium, hoc quidem ille cujus est manus non facit voluntarius, quia non erat in ejus potestate hoc vitare, sed cogitur. Exponit autem consequenter quomodo cognoscatur aliquid secundum accidens. Contingit enim quod ille qui est percussus ab aliquo sit pater ejus. Ille autem qui percutit cognoscit quidem quod percussus est homo vel aliquis de præsentibus; sed ignorat quod ipse sit pater suus; et sic cognovit patrem per accidens, inquantum cognoscit eum cui accidit esse patrem. Et sicut dictum est ex parte ejus qui percutit, similiter est determinandum et ex parte ejus cujus gratia est circa totam operationem, idest circa omnes circumstantias operationis.

Manifestat id quod dictum est circa justa et injusta. Dicit ergo quod tripliciter contingit aliquod nocumentum inferri circa communicationes hominum ad invicem. Uno modo per ignorantiam et involuntarie. Alio modo voluntarie quidem, sed sine electione. Tertio modo voluntarie et cum electione. Illa igitur peccata fiunt per ignorantiam quando aliquis nescit quid faciat, neque circa quem, neque quo instrumento, neque cujus gratia, etiamsi existimavit se aliquid facturum, operatus est. Puta si non existimavit se percutere hoc instrumento, puta lancea ferrata, sed rotunda. Vel existimavit se percutere non hunc, puta non patrem, sed hostem. Vel non existimavit se hujus gratia percussurum, sed accidit illud cujus gratia non existimaverit. Puta cum existimaverit percutere non ad vulnerandum sed ad pungendum. Et simile est cum est ignorantia quantum ad quomodo percutiat, puta lente vel fortiter. Sed circa hoc considerandum est quod quando nocumentum infertur paralogice, idest præter rationem, sive intentionem, tunc est omnino infortunium. Puta cum quis putat vibrare telum et jacit. Sed quando aliquis infert nocumentum non paralogice, idest non absque intentione nocendi, sed sine malitia, quia scilicet non putat multum nocere, vel non putat tali personæ nocere, tunc est aliquod peccatum licet non tantum. Peccat enim aliquis cum principium inordinati actus sit in ipso, per hoc quod intendit aliquid operari. Sed quando principium operationis est totaliter ab extra quia præter intentionem operatur, tunc est infortunium, cum fortuna sit causa intellectiva agens præter rationem, ut dicitur ut secundo *Physicorum*.

Ostendit quando sit injustificatio, sive malitia, sive injustitia operantis. Et dicit quod quando aliquis sciens quidem nocumentum infert, sed non præconsilians, idest absque deliberatione, tunc est quædam injustitia, sicut quæcumque aliquis committit per iram et alias passiones, si tamen non sunt naturales et necessariæ hominibus, sicut concupiscentia cibi et potus in extrema necessitate, quæ excusat a subtractione rei alienæ. Illi igitur qui propter prædictas passiones aliis nocent, peccant et faciunt quidem injustum, et actus eorum sunt injustificationes; non tamen propter hoc ipsi sunt injusti et mali, quia non inferunt nocumentum propter malitiam, sed propter passionem. Et tales sunt qui dicuntur propter infirmitatem peccare.

Ostendit quando sit injustificatio cum injustitia operantis. Et dicit quod, quando aliquis ex electione inducit alteri nocumentum, est injustus et malus. Et talis dicitur ex certa malitia peccare.

Ponit quamdam divisionem ad manifestationem prædictorum. Et dicit quod involuntariorum quædam sunt venialia, idest venia digna, et quædam non. Illa peccata sunt venia digna, quæ homines faciunt non solum ignorantes, idest habentes ignorantiam, quasi habentes ignorantiam causantem, quod accidit illis qui quando cognoscunt dolent. Sed illa non sunt venia digna, quæ aliqui peccant non propter causantem ignorantiam, sed peccant ignorantes propter passionem, quæ non est naturalis, neque humana, neque ratione recta. In talibus enim passio causat ignorantiam et peccatum, et de his supra in tertio plenius dictum est.

LECTIO XIV

Movet quæstionem quamdam: videlicet quis volens patiatur injustum, et num injustum pati, involuntarium sit.

Postquam Philosophus ostendit secundum quales justificationes dicatur aliquis justus vel injustus, hic movet quasdam dubitationes circa prædicta.

Primo proponit unam quæstionem, utrum scilicet vere conveniat dicere quod aliquis volens patiatur injustum, vel hoc non sit verum, sed omne pati injustum sit involuntarium, sicut et omne facere justum est voluntarium.

Et dicit quod, sicut se habet circa facere, ita se habet et circa pati: quia in utroque contingit transumere, idest accipere, id quod est secundum accidens circa justa, similiter circa injusta.

Si ergo ad injustum facere sequitur injustum pati, sequitur quod ipse volens injustum patitur a seipso, ita ut contingat aliquem sibi

injustum facere : et sic sequitur quod non omne injustum pati sit involuntarium.

Et dicit quod definitio simpliciter posita ejus quod est injustum facere, non est recta. Sed debet apponi, ut dicatur quod injustum facere est nocere aliquem, scientem circumstantias, alicui præter illius voluntatem. Et secundum hoc sequitur quod,licet aliquis volens lædatur et patiatur per accidens ea quæ sunt injusta, tamen nullus volens patitur injustum, per se loquendo, ex quo per se injustum facere est inferre nocumentum alicui præter ejus voluntatem.

Secundo dicit quod nullus vult completa voluntate pati injustum, neque etiam incontinens ; sed incontinens operatur sibi nociva propter voluntatem. Habet enim per se voluntatem boni, sed per concupiscentiam trahitur ad malum. Et hoc quod dictum est, probat per hoc quod cum voluntas sit apparentis boni, nullus vult id quod non existimat esse bonum. Incontinens autem extra passionem existens non reputat bonum illud quod facit, unde absolute non vult illud ; sed tamen operatur illud quod existimat non oportere operari, propter concupiscentiam, quæ est in appetitu sensitivo, voluntas autem est in ratione.

Ideo ergo injustum pati est involuntarium, injustum autem facere, voluntarium, quia principium actionis est in agente quod pertinet ad rationem voluntarii ; principium autem passionis non est in patiente, sed in alio ; et hoc pertinet ad rationem involuntarii. Ultimo autem epilogando concludit manifestum esse quod injustum pati est involuntarium.

LECTIO XV

Aliam movet dubitationem : quisnam scilicet injustitiam faciat circa distributiones : num ille qui præter dignitatem dat, vel qui accipit.

Postquam Philosophus solvit unam dubitationem, hic accidit ad aliam. Scilicet quis duorum faciat injustiam circa distributiones : utrum iste qui dat aliquid alicui præter dignitatem, vel ille qui recipit.

Determinat veritatem ; dicens manifestum esse quod ille qui distribuit præter dignitatem facit injustum ; non tamen semper ille qui plus accipit, sed quandoque, scilicet quando ad hoc operatur.

Nam ille non dicitur facere injustum cui inest injustum : quia sic ille qui læditur faceret injustum : sed ille facit injustum cui accidit quod volens hoc faciat, idest in quo est principium actionis : quod quidem est in eo qui distribuit, non autem in accipiente : ergo distribuens facit injustum, non autem accipiens.

Excludit quosdam errores. Quarum prima est circa facilitatem ejus quod est esse injustum ; et dicit quod multi existimant quod est statim in promptu quod habeant facere etiam injustum ; unde reputant quod facile sit aliquem esse habitualiter injustum. Sed hoc non est ita. Facile enim est, et statim in potestate hominis, quod aliquis faciat ea quæ sunt injusta. Sed quod homines hujusmodi faciant sic se habentes, scilicet prompte et delectabiliter, non est facile, neque statim in potestate hominis, sed ad hoc pervenitur per longam consuetudinem.

Excludit falsam opinionem circa cognitionem justorum, et injustorum Et dicit, quod quidam non existimant esse magnæ sapientiæ, quod aliquis cognoscat justa et injusta, propter hoc quod non est difficile intelligere ea quæ leges dicunt, quæ sunt justa legalia. Sed decipiuntur : quia hæc simpliciter considerata non sunt justa, nisi secundum accidens, inquantum accidit ea esse justa. Sed vere justa sunt, si aliqualiter operantur, et distribuuntur (idest attribuuntur) aliqualiter negotiis et personis ; hoc autem, scilicet accommodare convenienter negotiis et personis, est magis operosum et difficile, quam scire sanativa, in quo consistit tota ars medecinæ. Major enim est diversitas rerum voluntariarum, in quibus consistit justitia, quam complexionum, in quibus consistit sanitas : quia et in sanativis scire virtutem mellis, et vini, et hellebori, et effectum ustionis et incisionis facile est ; sed distribuere ista ad sanandum sicut oportet, et cui oportet, et quando oportet, tanti operis est quanti et medicum esse, quia hoc sciens medicus est.

Excludit falsam opinionem circa facilitatem ejus quod est justum operari et injusta. Et dicit quod propter prædicta etiam homines æstimant quod justus non minus potest injustum facere, quam quicumque alius, quia per hoc, quod aliquis est justus, non minus, sed magis scit, et potest operari unumquodque horum quæ dicuntur injusta. Sed decipiuntur : quia quod aliquis faciat opera timiditatis et facere injustum, non est facere prædicta nisi secundum accidens, inquantum scilicet accidit ista quæ fiunt esse injusta : sed facere injustum per se est prædicta facere sic se habentem, scilicet quod sit volens et promptus ad hoc.

LECTIO XVI

Dubitat de æquitate, an eadem sit cum justitia naturali et legali.

Postquam Philosophus determinavit de justitia communi, hic determinat de epiichia quæ est communis justitiæ directiva. Dicitur autem

in græco epiiches quasi id quod est conveniens vel decens, ab ἐπὶ, quod est supra, et εἰκώς, quod est obediens ; quia videlicet per epiichiam aliquis excellentiori modo obedit, dum observat intentionem legislatoris, ubi dissonant verba legis.

Dicit ergo quod id quod est epiiches est quidem aliquod justum, sed non est legale, sed est quædam directio justi legalis. Dictum est enim quod continetur sub justo naturali a quo oritur justum legale. Et causa quare justum legale indiget directione, est ista : quod omnis lex datur universaliter. Quia enim particularia sunt infinita, non possunt comprehendi ab intellectu humano, ut de singulis particularibus lex feratur ; et ideo oportet quod lex in universali feratur, puta quod quicumque fecerit homicidium occidatur. Manifestum est autem quod de quibusdam intellectus noster potest aliquid verum dicere in universali, sicut in necessariis in quibus non potest defectus accidere. Sed de quibusdam non est possibile quod dicatur aliquid verum in universali, sicut de contingentibus. De quibus, etsi aliquid sit verum ut in pluribus, ut in paucioribus tamen deficit. Et talia sunt facta humana : de quibus dantur leges. Quia igitur in talibus necesse est quod legislator universaliter loquatur propter impossibilitatem comprehendendi particularia, nec tamen est possibile quod in omnibus recte se habeat quod dicitur propter hoc quod deficit in paucioribus, legislator accipit id quod est ut in pluribus, et tamen non ignorat quod in paucioribus contingit esse peccatum : sicut etiam naturalis dicit quod homo quinque digitos habet ; et tamen novit quod propter errorem naturæ, ut in paucioribus accidit aliquos habere plures vel pauciores.

Ostendit quod prædictus defectus non tollit rectitudinem legis vel justi legalis; dicens quod, licet peccatum accidat in aliquibus ex observantia legis, nihilominus lex recta est, quia peccatum illud non est ex parte legis, quia rationabiliter posita est, neque ex parte legislatoris, qui locutus est secundum conditionem materiæ, sed est peccatum ex natura rei. Talis enim est materia operabilium humanorum, quod non sunt universaliter eodem modo, sed ut in paucioribus diversificantur; sicut reddere depositum secundum se justum est, ut in pluribus bonum. In aliquo tamen casu potest esse malum, puta si reddatur gladius furioso.

Concludit necessitatem directionis justi legalis. Et dicit quod cum lex proponit aliquid in universali, et in aliquo casu non sit utile observari, ratio recte se habet quod aliquis dirigat illud quod deficit legi, ubi scilicet legislator reliquit casum particularem in quo lex deficit. Quia et ipse legislator, si a principio præscivisset, posuisset hoc in lege. Sed non potuit comprehendere omnes casus particulares. Et ideo secundum justum naturale oportet hic dirigere justum legale.

Unde hæc est natura ejus quod est epiiches, ut sit directivum legis

ubi lex deficit propter aliquem particularem casum. Et propter hoc necessaria est post legem latam sententia judicum per quam universale dictum legis applicatur ad particulare negotium.

Determinat de subjecto epiichiæ; et dicit manifestum esse ex hoc quod dictum est, quis homo sit epiiches, ille scilicet qui eligit et operatur ea quæ dicta sunt. Et ponit quamdam proprietatem talis virtuosi· et dicit quod talis non est acribodikaios, idest diligenter exequens justitiam ad deterius, id est ad puniendum, sicut illi qui sunt rigidi in puniendo, sed diminuunt pœnas quamvis habeant legem adjuvantem ad puniendum. Non enim pœnæ sunt per se intentæ a legislatore, sed quasi medicina quædam peccatorum. Et ideo epiiches non plus apponit de pœna quam sufficiat ad cohibenda peccata.

LECTIO XVII

Nullus potest sibi injustum facere : nec etiam qui seipsum occidit sibiipsi injustum facere videtur, cum volens patiatur.

Postquam Philosophus determinavit de justitia proprie dicta, hic intendit determinare de justitia metaphorice dicta. Et quia hujusmodi dicta justitia consistit in his quæ sunt ad seipsum, ideo præostendit quod nullus potest, proprie loquendo, sibi ipsi facere injustum.

Dicit ergo primo, quod ex dictis potest esse manifestum, utrum contingat quod aliquis sibiipsi injustum faciat. Hanc quæstionem supra movit ; sed hic eam prosequitur propter proximitatem quam habet ad cognitionem metaphoricæ justitiæ.

Et dicit quod ille qui interficit seipsum facit quoddam injustum. Sed considerandum est cui injustum faciat. Facit enim injustum civitati quam privat uno cive, sed non facit injustum sibiipsi [1].

Ostendit quod pejus sit injustum facerere quam injustum pati. Quod quidem probat per hoc quod injustum facere est vituperabile et cum malitia : quod quidem intelligendum est vel de malitia perfecta et simpliciter, puta cum aliquis injustum facit non solum vo-

[1]. Le point de vue auquel se place S. Thomas en suivant Aristote, comme il l'a observé lui-même, ne lui permet pas d'ajouter ici que celui qui se tue fait injure à Dieu, à qui sa vie appartient plus encore qu'à la société. Mais nos modernes moralistes, qui prétendent établir les devoirs de l'homme sans les appuyer sur les droits de Dieu, feraient bien de méditer ce passage d'Aristote et de S. Thomas, pour sortir de l'embarras où ils sont quand ils veulent établir sans cette base les devoirs de l'homme envers lui-même. Il est évident, en effet, que si l'homme s'appartient entièrement à lui-même, il ne saurait se faire du tort, et par suite il n'aurait point de devoir envers lui-même.

luntarie, sed ex electione, vel se habet proxime ad perfectam malitiam, ut patet de eo qui injustum facit non ex electione, sed ex ira vel alia passione. Ostensum est enim supra, quod non omne voluntarium est cum injustitia. Quandoque enim aliquis injustum facit et tamen non est injustus, nihilominus tamen vituperatur. Sed injustum pati est omnino sine malitia et injustitia. Ille enim qui injustum patitur nullo modo potest haberi injustus vel malus. Manifestum autem est illud esse magis malum a quo denominatur aliquis malus, quam a quo non denominatur malus; sicut albedo in actu, qua denominatur aliquis albus, magis est albedo quam albedo in potentia a qua non denominatur aliquis albus. Sequitur igitur quod injustum pati secundum se sit minus malum quam injustum facere.

Ostendit quod secundum accidens potest esse e contrario. Et dicit quod nihil prohibet quin injustum pati per accidens sit malum magis, quam injustum facere. Puta cum aliquis ex hoc quod injustum patitur provocatur ad majores injustitias faciendas. Sed hoc est per accidens.

Ostendit qualis sit metaphorica justitia. Et dicit quod secundum quamdam metaphoram et similitudinem contingit non quidem quod sit justum vel injustum totius hominis ad seipsum, sed quod sit quædam species justi inter aliquas partes hominis ad invicem. Non tamen inter eas est omne justum, sed solum justum dominativum vel dispensativum, scilicet œconomicum : quia secundum has rationes dominii vel dispensationis videtur distare rationalis pars animæ ab irrationali quæ dividitur in irascibilem et concupiscibilem. Nam ratio dominatur irascibili et concupiscibili et gubernat eas. Et ad ista respiciunt aliqui, quibus videtur quod sit justitia hominis ad seipsum, propter hoc quod in talibus contingit aliquem pati propter proprios appetitus : puta cum ex ira vel concupiscentia aliquis facit contra rationem. Sic igitur in his est quoddam justum et injustum, sicut inter imperantem et eum cui imperatur. Non autem est verum justum, quia non est inter duos; sed est similitudinarium justum, inquantum diversitas animæ assimilatur diversitati personarum. Ultimo autem epilogando concludit quod determinatum est de justitia et aliis virtutibus moralibus secundum modum prædictum. Et in hoc terminatur sententia quinti libri.

LIBER SEXTUS

SUMMA LIBRI. — De agendi principiis. De habitibus intellectus, scientia scilicet, arte, intellectu, sapientia, et prudentia. De prudentiæ partibus, et his quæ ad eas consequuntur. De utilitate sapientiæ et prudentiæ, de naturali virtute, ac virtutum et prudentiæ connexione.

LECTIO I

De recta ratione est sermo, seu virtute intellectuali, secundum quam medium determinatur.

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus moralibus, in hoc sexto libro determinat de intellectualibus. Et primo procemialiter dicit de quo est intentio.

Dicit ergo primo quod, quia superius in secundo dictum est quod in virtutibus moralibus, de quibus supra dictum est, oportet eligere medium et prætermittere superabundantiam et defectum ; medium autem determinatur secundum rationem rectam, ut in secundo habitum est : consequens est, ut rationem rectam, idest virtutem intellectualem quæ est rectitudo rationis, dividamus in suas species, sicut et similiter divisimus virtutes morales.

Continuat se ad præcedentia. Et dicit quod cum supra diviserimus in fine primi virtutes animæ hoc modo quod quasdam diximus esse morales, quasdam intellectuales ; ex quo de moralibus dictum est, restat quod determinemus de intellectualibus secundum quas ipsa ratio rectificatur : ita tamen ut prius aliqua dicenda sunt de ipsa anima, sine cujus cognitione non possunt cognosci animæ virtutes, ut supra in fine primi dictum est.

Prius dictum est quod duæ sunt partes animæ : una quæ est habens rationem, alia quæ est irrationalis. Dictum autem est supra quod id quod est rationem habens per essentiam, perficitur per virtutes intellectuales : id autem quod est irrationale, participans tamen ratione, perficitur per virtutes morales. Supponatur ergo quod pars rationalis dividitur in duas. Una quidem est per quam speculamur illa entia,

scilicet necessaria, quorum principia non possunt aliter se habere. Alia autem pars per quam speculamur contingentia.

Imponit nomina prædictis partibus. Et dicit quod prædictarum partium animæ rationalis una quidem quæ speculatur necessaria potest dici scientificum genus animæ, quia de necessariis est scientia. Alia autem pars potest dici ratiocinativa secundum quod ratiocinari et consiliari pro eodem sumitur. Nominat enim consilium quamdam inquisitionem nondum determinatam, sicut et ratiocinatio. Quæ quidem indeterminatio maxime accidit circa contingentia, de quibus solis est consilium. Nullus enim consiliatur de his quæ non contingunt aliter se habere. Sic ergo sequitur quod ratiocinativum sit una pars animæ rationem habentis.

Videtur autem, quod hic Philosophus determinat, dubitationem habere. Verum necessarium et verum contingens videntur se habere sicut perfectum et imperfectum in genere veri. Eadem autem potentia animæ cognoscimus perfecta et imperfecta in eodem genere, sicut visus lucida et tenebrosa : multo igitur magis eadem potentia intellectiva cognoscit necessaria et contingentia. Hæc autem dubitatio de facili solvitur si quis consideret quod contingentia dupliciter cognosci possunt. Uno modo secundum rationes universales. Alio modo secundum quod in particulari. Universales quidem igitur rationes contingentium immutabiles sunt, et secundum hoc de his demonstrationes dantur et ad scientias demonstrativas pertinet eorum cognitio. Non enim scientia naturalis solum est de rebus necessariis et incorruptibilibus, sed etiam de rebus corruptibilibus et contingentibus. Unde patet quod contingentia sic considerata ad eamdem partem animæ intellectivæ pertinent ad quam et necessaria, quam Philosophus vocat hic scientificum ; et sic procedunt rationes inductæ. Alio modo possunt accipi contingentia secundum quod sunt in particulari : et sic variabilia sunt nec cadit supra ea intellectus nisi mediantibus potentiis sensitivis. Unde et inter partes animæ sensitivas ponitur una potentia quæ dicitur ratio particularis, sive vis cogitativa, quæ est collativa intentionum particularium. Sic autem hic accipit Philosophus contingentia : ita enim cadunt sub consilio et operatione. Et propter hoc ad diversas partes animæ rationalis pertinere dicit necessaria et contingentia, sicut universalia speculabilia et particularia operabilia.

LECTIO II

Hominis quæ propria opera sint ponuntur : quæ cognitio veritatis, et actus esse videntur.

Postquam Philosophus distinxit partes animæ rationem habentis secundum quod est necessarium ad propositum, hic incipit agere de

ipsis virtutibus intellectualibus quibus utraque pars animæ rationalis perficitur. Et primo determinat de singulis intellectualium virtutum.

Ostendit quid sit opus rationem habentis, secundum utramque partem. Dicit ergo primo quod opus bonæ et malæ mentis, idest intellectus vel rationis, quæ est speculativa, et non practica, consistit simpliciter in vero et falso; ita scilicet ut verum absolutum sit bonum ejus, et falsum absolutum sit malum ipsius. Dicere enim verum et falsum est opus pertinens ad quemlibet intellectum. Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas « confesse se habens, » idest concorditer ad appetitum rectum, sicut ostensum est quod sic virtutes morales concordant.

Concludit ergo primo ex his quæ supradicta sunt quod ex quo electio est appetitus consiliativus, sequitur quod sit actus principium unde motus, idest per modum causæ efficientis, sed non cujus gratia, idest per modum causæ finalis.

Ostendit, quæ mens vel ratio sit principium actus. Dicit ergo primo quod,quamvis mens sit principium actus, tamen mens ipsa, secundum se absolute considerata, idest ratio speculativa, nihil movet, quia nihil dicit de prosequendo vel fugiendo, ut dicitur in tertio *De anima*; et sic non est principium alicujus actus; sed solum illa quæ est gratia hujusmodi, idest quæ ordinatur ad aliquod particulare operabile sicut ad finem. Et hæc est ratio vel mens practica.

Infert quoddam corollarium ex præmissis. Quia enim electio principium actus, et electionis principia sunt appetitus et ratio sive intellectus aut mens, quæ mediante electione principia sunt actus, consequens est, quod electio sit intellectus appetitivus, ita scilicet ut electio sit essentialiter actus intellectus, secundum quod ordinat appetitum; vel sit appetitus intellectivus, ita ut electio sit essentialiter actus appetitus, secundum quod dirigitur ab intellectu. Et hoc verius est : quod patet ex objectis. Objectum enim electionis est bonum et malum, sicut et appetitus; non autem verum et falsum, quæ pertinent ad intellectum. Et tale principium est homo, scilicet agens, eligendo propter intellectum et appetitum.

Ostendit circa qualia mens sit principium actus per electionem. Et dicit quod nullum factum, idest nullum præteritum, est eligibile, sicut nullus eligit Ilion, idest Trojam fuisse captam. Cujus ratio est, quia electio est appetitus præconsiliati, ut dictum est. Nullus autem consiliatur de facto, idest de præterito, sed de futuro et contingenti.

Concludit ex præmissis quod cognitio veritatis est proprium opus utriusque particulæ intellectus, scilicet practici et speculativi vel scientifici et ratiocinativi.

Concludit ultimum quod illi habitus sunt virtutes ambabus partibus

intellectus, per quos contingit verum dicere quod est bonum intellectivæ partis.

LECTIO III

Enumerantur virtutes intellectuales, quas numero quinquenario concludit ; ac de scientia primo pertractans, dicit omnem scientiam esse docibilem.

Postquam Philosophus investigavit rationem secundum quam accipiendæ sunt intellectuales virtutes, hic jam incipit de ipsis intellectualibus virtutibus determinare. Et primo determinat de virtutibus intellectualibus principalibus. Secundo de virtutibus quibusdam adjunctis uni earum, scilicet prudentiæ.

Dictum est enim prius, quod virtutes intellectuales sunt habitus, quibus anima dicit verum. Sunt autem quinque numero quibus anima semper dicit verum vel affirmando vel negando : scilicet ars, scientia, prudentia, sapientia, et intellectus. Unde patet quod ista sunt quinque virtutes intellectuales.

Primo determinat de scientia quæ perficit intellectum circa necessaria. Dicit ergo primo, quod manifestum potest esse quid sit scientia ex his quæ dicuntur, si oportet per certitudinem scientiam cognoscere, et non sequi similitudines, secundum quas quandoque dicimur scire sensibilia de quibus certi sumus. Sed certa ratio scientiæ hinc accipitur quod omnes suspicamur de eo quod scimus quod non contingat illud aliter se habere : alioquin non esset certitudo scientis, sed dubitatio opinantis. Hujusmodi autem certitudo, quod scilicet non possit aliter se habere, non potest habere, circa contingentia aliter se habere. Tunc enim solum potest de eis certitudo haberi cum cadunt sub sensu. Sed quando fiunt extra speculari, idest quando desinunt videri vel sentiri, tunc latet utrum sint vel non sint. Sicut patet circa hoc quod est Socratem sedere. Sic ergo patet quod omne scibile est ex necessitate. Ex quo concludit quod sit æternum ; quia omnia quæ sunt simpliciter ex necessitate, sunt æterna. Hujusmodi autem non generantur neque corrumpuntur. Talia ergo sunt de quibus est scientia. Potest autem etiam de generabilibus et corruptibilibus esse aliqua scientia, puta naturalis ; non tamen secundum particularia quæ generationi et corruptioni subduntur, sed secundum rationes universales quæ sunt ex necessitate et semper.

Notificat scientiam per causam. Et dicit quod omnis scientia videtur esse docibilis, idest potens doceri. Unde in primo *Meteororum* dicitur quod signum scientis est posse docere. Per id enim quod est actu redu-

citur alterum de potentia in actum. Et eadem ratione omne scibile est discibile ab eo, scilicet qui est in potentia. Oportet autem quod omnis doctrina seu disciplina fiat ex aliquibus præcognitis, sicut dictum est in principio *Posteriorum Analyticorum*. Non enim possumus in cognitionem alicujus ignoti venire nisi per aliquod notum. Est autem duplex doctrina ex cognitis : una quidem per inductionem, alia vero per syllogismum. Inductio autem inducitur ad cognoscendum aliquod principium et aliquod uiversale in quod devenimus per experimenta singularium, ut dicitur in primo *Metaphysicorum*. Sed ex universalibus principiis prædicto modo præcognitis procedit syllogismus. Sic ergo patet quod sunt quædam principia ex quibus syllogismus procedit, quæ non certificantur per syllogismum : alioquin procederetur in infinitum in principiis syllogismorum, quod est impossibile, ut probatur in primo *Posteriorum*. Sic ergo relinquitur quod principium syllogismi sit inductio [1]. Non autem quilibet syllogismus est disciplinatus, idest faciens scire ; sed solus demonstrativus, qui ex necessariis necessaria concludit. Sic ergo manifestum est quod scientia est habitus demonstrativus, idest ex demonstratione causatus, observatis omnibus illis, quæcumque circa scientiam demonstrata sunt in *Posterioribus analyticis*. Oportet enim, ad hoc quod aliquis sciat, quod principia ex quibus scit per aliquem modum sint credita et cognita etiam magis quam conclusiones quæ sciuntur. Alioquin non per se, sed per accidens habebit scientiam, inquantum scilicet potest contingere quod istam conclusionem scit per quædam alia principia, et non per ista quæ non magis cognoscit quam conclusionem. Oportet enim quod causa sit potior effectu. Unde id quod est causa cognoscendi oportet esse magis notum. Et ita per hunc modum determinatum est de scientia.

Determinat de habitibus qui perficiunt intellectum circa contingentia. Dicit ergo primo, quod contingens aliter se habere dividitur in duo : scilicet aliquid quod est agibile, et aliquid quod est factibile ejus : et per hoc cognoscitur quod alterum est actio et alterum est factio. Quia enim habitus distinguuntur secundum objectum, consequens est quod habitus qui est activus cum ratione quæ est prudentia, sit alius ab habitu qui est factivus cum ratione quæ est ars ; et quod unus eorum non contineatur sub alio, sicut neque actio et factio continentur sub invicem, quia neque actio est factio, neque factio est actio.

Determinat de arte. Primo ostendit quid sit ars. Secundo quæ sit

[1] Remarquez ce passage : c'est la réponse au reproche perpétuel que l'on fait à la scolastique de n'avoir pas connu l'induction et d'avoir voulu tout connaître par syllogisme.

artis materia. Primum manifestat per inductionem. Videmus enim quod ædificativa est ars quædam, et iterum quod est habitus quidam ad faciendum aliquid cum ratione. Et nulla ars invenitur cui hoc non conveniat, quin scilicet sit habitus factivus cum ratione; neque etiam invenitur talis habitus factivus, scilicet cum ratione, qui non sit ars. Unde manifestum est quod idem est ars quod habitus factivus cum vera ratione.

Determinat materiam artis. Et ideo dicit quod omnis ars est circa generationem, aut circa constitutionem et complementum operis quod ponit tamquam finem artis : et est etiam circa artificiale, idest circa operationem artis, quæ disponit materiam, et est etiam circa speculari qualiter aliquid fiat per artem. Ex parte vero ipsius operis duo est considerare. Quorum primum est quod ea quæ fiunt per artem humanam sint contingentia esse et non esse. Quod patet ex hoc, quod quando fiunt incipiunt esse de novo. Secundum est quod principium generationis artificialium operum est in solo faciente quasi extrinsecum, sed non est in facto tamquam intrinsecum.

LECTIO IV

Qui sit prudens manifestatur, quid prudentia, et quæ differentia ejus sit ab scientia et arte.

Postquam Philosophus determinavit de arte, hic determinat de prudentia.

Ostendit qui sunt prudentes. Et dicit quod ad prudentem videtur pertinere, quod sit potens ex facultate habitus bene consiliari circa propria bona, et utilia, non quidem in aliquo particulari negotio, puta qualia sint bona vel utilia ad sanitatem vel fortitudinem corporalem : sed circa ea quæ sunt bona et utilia ad hoc quod tota humana vita sit bona.

Ostendit quid sit prudentia. Et primo ponit definitionem prudentiæ.

Et dicit quod, ex quo prudentia non est scientia, quæ est habitus demonstrativus circa necessaria; et non est ars, quæ est habitus cum ratione factivus; relinquitur, quod prudentia sit habitus cum vera ratione activus, non quidem circa factibilia, quæ sunt extra hominem, sed circa bona et mala ipsius hominis.

Et dicit quod, quia prudentia est circa bona vel mala agibilia, inde est quod temperantia vocatur in græco sophrosyne, quasi salvans mentem, a qua etiam prudentia dicitur phronesis. Temperantia autem, inquantum moderatur delectationes et tristitias tactus, salvat talem

existimationem, quæ scilicet est circa agibilia quæ sunt hominis bona vel mala. Et hoc patet per contrarium : quia delectabile et triste quod moderatur temperantia, non corrumpit, scilicet totaliter, neque pervertit contrarium inducendo, quamcumque existimationem, puta speculativam, scilicet quod triangulus habeat vel non habeat tres angulos æquales duobus rectis. Sed delectatio et tristitia corrumpunt et pervertunt existimationes quæ sunt circa operabilia. Qualiter autem fiat talis corruptio, ostendit consequenter. Manifestum est enim quod principia operabilium sunt fines; cujus gratia fiunt operabilia : quæ ita se habent in operabilibus, sicut principia in demonstrationibus, ut habetur in secundo *Physicorum*. Quando autem est vehemens delectatio vel tristitia, apparet homini quod illud sit optimum per quod consequitur delectationem et fugit tristitiam : et ita corrupto judicio rationis, non apparet homini verus finis qui est principium prudentiæ circa operabilia existentis, nec appetit ipsum, neque etiam videtur sibi quod oporteat omnia eligere et operari propter verum finem, sed magis propter delectabile. Quælibet enim malitia, idest habitus vitiosus, corrumpit principium, inquantum corrumpit rectam existimationem de fine. Hanc autem corruptionem maxime prohibet temperantia. Et sic concludit ex prædictis signis, quod necesse est prudentiam esse habitum operativum circa humana bona cum ratione vera.

Ostendit differentiam duplicem inter artem et prudentiam, secundum rationem virtutis humanæ. Quarum prima est, quod circa artem requiritur virtus moralis, quæ scilicet rectificet usum ejus. Potest enim esse quod aliquis habeat usum artis quo potest bonam domum ædificare, tamen non vult propter aliquam aliam malitiam. Sed virtus moralis, puta justitia, facit quod artifex recte utatur arte sua. Sed circa usum prudentiæ non requiritur aliqua virtus moralis. Dictum est enim quod principia prudentiæ sunt fines, circa quos conservatur rectitudo judicii per virtutes morales. Unde prudentia, quæ est circa humana bona, ex necessitate habet secum adjunctas virtutes morales tamquam salvantes sua principia; non autem ars, quæ est circa bona exteriora. Sed postquam jam ars habetur, adhuc requiritur virtus moralis quæ rectificet usum ejus.

Manifestum est enim quod, si aliquis peccat in arte ex propria voluntate, reputatur melior artifex quam si hoc non faciat sponte, quia tunc videretur ex imperitia artis procedere; sicut patet de his, qui loquuntur incongrue propria sponte. Sed circa prudentiam minus laudatur qui volens peccat, quam qui nolens, sicut et circa virtutes morales. Et hoc ideo quia ad prudentiam requiritur rectitudo appetitus circa fines, ad hoc quod sint ei salva sua principia. Ex quo patet quod prudentia non est ars, quasi in sola veritate rationis consistens : sed est virtus ad modum moralium virtutum requirens rectitudinem appetitus.

Ostendit quid sit subjectum prudentiæ. Et dicit quod cum duæ sint partes animæ rationalis, quarum una dicitur scientificum et alia ratiocinativum sive opinativum, manifestum est quod prudentia est virtus alterius horum : scilicet opinativi. Opinio enim est circa ea quæ contingit aliter se habere, sicut et prudentia. Et tamen quamvis prudentia sit in hac parte rationis, sicut in subjecto, ratione cujus dicitur virtus intellectualis ; non tamen est cum sola ratione, sicut ars vel scientia, sed requirit rectitudinem appetitus. Et hujus signum est quia habitus qui est in sola ratione potest oblivioni tradi, sicut ars et scientia, nisi sit habitus naturalis, sicut intellectus : prudentia autem non datur oblivioni per dissuetudinem, aboletur autem cessante appetitu recto, qui quamdiu manet continue exercetur circa ea quæ sunt prudentiæ, ita ut oblivio subrepere non possit.

LECTIO V

Agitur de intellectu, qui versatur circa demonstrationis principia, non ut intellectus intellectivam potentiam, sed ut habitum dicit.

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus intellectualibus quæ perficiunt intellectum circa ea quæ sunt ex principiis, hic determinat de virtutibus intellectualibus perficientibus intellectum circa ipsa principia.

Ostendit ergo primo quod præter alias virtutes intellectuales, necesse est esse intellectum circa principia demonstrationis. Est enim scientia quædam existimatio de universalibus, et de his quæ sunt de necessitate. Particularia enim et contingentia non possunt attingere ad certitudinem scientiæ, quia non sunt nota nisi secundum quod cadunt sub sensu. Est autem considerandum circa scientiam eorum quæ demonstrantur quod ipsius scientiæ quæ est circa demonstrabilia necesse est quædam esse principia. Quod ex hoc patet quod scientia est cum ratione demonstrativa procedente ex principiis in conclusiones. Quia ergo ita se habet circa scientiam, necesse est quod principium scientiæ, neque sit scientia, neque ars, neque prudentia, de quibus jam dictum est. Quod autem horum non sit scientia, patet : quia id de quo est scientia est demonstrabile : principia autem prima demonstrationum sunt indemonstrabilia : alioquin procederetur in infinitum. Quod autem non sit horum principiorum ars vel prudentia, patet per hoc quod hæ duæ virtutes sunt circa ea quæ contingunt aliter se habere, quod non potest dici de principiis demonstrationis. Oportet enim principia esse certiora conclusionibus quæ sunt ex necessitate. Ex hoc etiam patet quod horum principiorum non potest esse sapientia, quæ

est alia virtus intellectualis, de qua postea dicetur : quia ad sapientem pertinet quod habeat demonstrationem de aliquibus rebus, idest de primis causis entium ; principia autem sunt indemonstrabilia, ut dictum est. Si ergo virtutes intellectuales, de quibus ita verum dicimus quod eis nunquam subest mendacium sive circa necessaria, quæ non contingit aliter se habere, sive circa contingentia, sunt isti habitus, scientia, prudentia (sub qua comprehendit artem quæ est etiam circa contingentia), et iterum sapientia et intellectus : cum nullum trium quæ sunt prudentia, sapientia et scientia, possit esse circa principia indemonstrabilia, ut ex prædictis patet ; relinquitur quod horum principiorum sit intellectus. Accipitur autem hic intellectus non pro ipsa intellectiva potentia, sed pro habitu quodam quo homo ex virtute luminis intellectus agentis naturaliter cognoscit principia indemonstrabilia. Et satis congruit nomen. Hujusmodi enim principia statim cognoscuntur cognitis terminis. Cognito enim quid est totum, et quid pars, statim scitur quod omne totum est majus sua parte. Dicitur autem intellectus ex eo quod intus legit intuendo essentiam rei. Unde et in tertio *De anima* dicitur quod objectum proprium intellectus est quod quid est. Et sic convenienter cognitio principiorum, quæ statim innotescunt cognito quod quid est, intellectus nominatur.

Determinat de sapientia. Et primo ostendit quid sit sapientia. Et dicit quod sicut existimamus quosdam esse sapientes in aliquo artificio, ita etiam existimamus quosdam esse sapientes totaliter, idest respectu totius generis entium et non secundum aliquam partem, etiam si non sint sapientes circa aliquod aliud artificium ; sicut Homerus dicit de quodam quod Dii eum posuerant non fossorem, neque aratorem, neque secundum aliquod aliud particulare artificium, sed posuerunt eum sapientem simpliciter. Unde manifestum est quod sicut ille qui est sapiens in aliquo artificio est certissimus in illa arte, ita illa quæ est sapientia simpliciter est certissima inter omnes scientias, inquantum scilicet attingit ad prima principia entium, quæ secundum se sunt notissima, quamvis aliqua illarum, scilicet immaterialia, sint minus nota quoad nos. Universalissima autem principia sunt etiam quoad nos magis nota, sicut ea quæ pertinent ad ens inquantum est ens : quorum cognitio pertinet ad sapientiam sic dictam, ut patet in quarto *Metaphysicæ*.

Infert quoddam corollarium ex dictis. Et dicit quod quia sapientia est certissima, principia autem demonstrationum sunt certiora conclusionibus, oportet quod sapiens non solum sciat ea quæ ex principiis demonstrationum concluduntur circa ea de quibus considerat ; sed etiam quod verum dicat circa ipsa principia prima : non quidem quod demonstret ea : sed inquantum ad sapientes pertinet notificare communia, puta totum et partem, æquale et inæquale, et alia hujusmodi,

quibus cognitis principia demonstrationum innotescunt. Unde et ad hujusmodi sapientem pertinet disputare contra negantes principia, ut patet in quarto *Metaphysicæ*. Sic ergo ulterius concludit, quod sapientia, inquantum dicit verum circa principia, est intellectus : inquantum autem scit ea quæ ex principiis concluduntur, est scientia. Distinguitur tamen a scientia communiter sumpta, propter eminentiam quam habet inter alias scientias : est enim virtus quædam omnium scientiarum.

LECTIO VI

Declaratur inter virtutes intellectuales sapientiam primas partes habere, eorumque error excluditur, qui inter omnes primum locum politicæ tribuebant.

Postquam Philosophus determinavit de singulis virtutibus intellectualibus, hic ostendit quæ sit præcipua inter eas.

Dicit ergo primo quod sapientia non est qualitercumque scientia, sed scientia rerum honorabilissimarum ac divinarum, ac si ipsa habeat rationem capitis inter omnes scientias. Sicut enim per sensus, qui sunt in capite, diriguntur motus et operationes omnium aliorum membrorum, ita sapientia dirigit omnes alias scientias, dum ab ea omnes aliæ sua principia supponunt.

Excludit quorumdam errorem, qui attribuebant principalitatem inter omnes scientias politicæ, per quam gubernatur multitudo, aut prudentiæ, per quam aliquis gubernat seipsum, attendentes ad utilitatem magis quam ad scientiæ dignitatem. Scientiæ enim speculativæ, ut dicitur in principio *Metaphysicæ*, non quæruntur quasi ad aliquid utiles, sed sicut per se honorabiles. Unde dicit quod inconveniens est si quis politicam vel prudentiam existimet esse scientiam studiosissimam, idest optimam inter scientias. Quod quidem esse non posset nisi homo esset optimum eorum quæ sunt in mundo. Scientiarum enim una melior est et honorabilior altera, ex eo quod est meliorum et honorabiliorum, ut dicitur in primo *De anima*. Hoc autem est falsum, quod homo sit optimum horum quæ sunt in mundo : ergo nec politica, seu prudentia, quæ sunt circa res humanas, sunt optimæ inter scientias.

Infert quoddam corollarium ex præmissis. Dicit ergo primo quod, quia prudentia est circa bona humana, sapientia autem circa ea quæ sunt homine meliora, inde est, quod homines dicunt Anaxagoram, et quemdam alium philosophum, qui vocabatur Thales, et alios similes esse quidem sapientes, non autem prudentes, eo quod homines vident eos ignorare ea quæ sunt sibiipsis utilia, et dicunt eos scire inutilia et

admirabilia, quasi excedentia communem hominum notitiam, et difficilia quæ indigent diligenti inquisitione, et divina propter nobilitatem naturæ. Ponit autem specialiter exemplum de Thalete et Anaxagora, quia specialiter super hoc reprehensi sunt. Cum enim Thales exiret domum, ut astra consideraret, incidit in foveam; eoque lugente, dixit ad eum quædam vetula: Tu quidem, o Thales, quæ ante pedes sunt nequis videre, et quæ in cœlo sunt, putas cognoscere? Anaxagoras autem cum nobilis et dives esset, paterna bona suis dereliquit, et speculationi naturalium se dedit, non curans de politicis, unde ut negligens reprehendebatur. Et dicenti sibi: Non est tibi cura patriæ? respondit: Mihi patria valde cura est; ostenso cœlo. Ideo autem homines dicunt eos scire inutilia, quia non inquirunt de bonis humanis, propter quod etiam non dicuntur esse prudentes. Nam prudentia est circa bona humana, de quibus contingit consiliari. Prudentis autem maxime videtur esse opus bene consiliari. Nullus autem consiliatur de necessariis, quæ impossibile est aliter se habere, cujusmodi sunt res divinæ, de quibus sapientes prædicti considerant. Neque etiam potest esse consilium de quibuscumque rebus non ordinatis ad aliquem finem, qui est operabile bonum, de quibus considerant scientiæ speculativæ, etiamsi sint circa corruptibilia. Ille autem est simpliciter bonus consiliator, et per consequens prudens, qui ratiocinando potest conjicere quid sit optimum homini ad operandum.

LECTIO VII

Aperit prudentiam esse inter humana præcipuam: quæ ejus sit et politicæ differentia, et quæ item conformitas.

Postquam Philosophus ostendit quid sit præcipuum simpliciter inter omnes virtutes intellectuales, hic ostendit quid sit præcipuum circa res humanas.

Dicit ergo quod prudentia et politica sunt idem habitus secundum substantiam, quia utraque est recta ratio rerum agibilium circa humana bona vel mala; sed differunt secundum rationem. Nam prudentia est recta ratio agibilium circa unius hominis bona vel mala, idest suiipsius. Politica autem circa bona vel mala totius multitudinis civilis. Ex quo patet quod ita se habet politica ad prudentiam, sicut justitia legalis ad virtutem, ut supra in quinto habitum est. Positis autem duobus extremis, intelligitur medium, scilicet œconomica, quæ medium est inter unum hominem et civitatem.

Dicit secundo quod, quamvis politica tam legis positiva quam executiva sit prudentia, tamen maxime videtur esse prudentia; quæ est circa

unum tantum, scilicet circa seipsum. Et talis ratio suiipsius gubernativa retinet sibi commune nomen prudentiæ; quia aliæ partes prudentiæ habent propria nomina, quibus nominantur. Earum enim quædam dicitur œconomica, idest prudentia dispensativa domus; quædam vero dicitur legis positio, idest prudentia ponendi leges; quædam vero est politica, idest prudentia exequendi leges. Et quælibet earum dividitur in consiliativam et judicativam. Oportet enim in agibilibus, primo per inquisitionem consilii aliquid invenire, secundo de inventis judicare. Est autem considerandum quod, sicut supra dictum est, prudentia non est in ratione solum, sed habet aliquid in appetitu. Omnia ergo de quibus hic fit mentio, in tantum sunt species prudentiæ inquantum non in ratione sola consistunt, sed habent aliquid in appetitu. Inquantum enim sunt in sola ratione, dicuntur quædam scientiæ practicæ, scilicet ethica, œconomica et politica. Est etiam considerandum quod, quia totum est principalius parte, et per consequens civitas quam domus, et domus quam unus homo, oportet quod prudentia politica sit principalior quam œconomica, et hæc quam illa quæ est suiipsius directiva. Unde et lex positiva est principalior inter partes politicæ, simpliciter præcipua circa agibilia humana.

Excludit quemdam errorem. Dicit ergo primo quod quibusdam videtur solus ille prudens qui habet scientiam et exercitium circa ea quæ ad seipsum pertinent. Illi autem qui sunt politici non videntur esse prudentes, sed magis polipragmones, idest intromittentes, se de multis, scilicet quæ ad multitudinem pertinent.

Et dicit quod proprium bonum uniuscujusque singularis personæ non potest esse sine œconomia, idest sine recta dispensatione domus, neque sine urbanitate, idest sine recta dispensatione civitatis; sicut nec bonum partis potest esse sine bono totius. Unde patet quod politici et œconomici non intendunt circa aliquid superfluum, sed circa id quod ad seipsos pertinet. Nec tamen sufficit politica œconomica sine prudentia propriorum. Quia recte disposita civitate et domo, adhuc est immanifestum qualiter oportet disponere ea quæ ad seipsum pertinent. Et ideo oportet ad hoc intendere per prudentiam quæ est circa proprium bonum.

Movet circa hoc quæstionem, scilicet quare puer potest fieri mathematicus, non autem potest fieri sapiens, idest metaphysicus vel physicus, idest naturalis. Ad hoc respondet Philosophus, quia hæc quidem, scilicet mathematicalia, cognoscuntur per abstractionem a sensibilibus quorum est experientia; et ideo ad cognoscendum talia non requiritur temporis multitudo. Sed principia naturalia quæ non sunt abstracta a sensibilibus, per experientiam considerantur ad quam requiritur temporis multitudo. Quantum autem ad sapientiam, subjungit quod juvenes sapientialia quidem, scilicet metaphysicalia, non credunt, idest

non attingunt mente, licet dicant ore; sed circa mathematica non est immanifestum eis quod quid est, quia rationes mathematicorum sunt rerum imaginabilium, sapientialia autem sunt pure intelligibilia. Juvenes autem de facili capere possunt ea quæ sub imaginatione cadunt. Sed ad illa quæ excedunt sensum et imaginationem non attingunt mente, quia nondum habent intellectum exercitatum ad tales considerationes, tum propter parvitatem temporis, tum propter plurimas mutationes naturæ. Erit ergo congruus ordo addiscendi, ut primo quidem pueri logicalibus instruantur, quia logica docet modum totius philosophiæ. Secundo autem instruendi sunt in mathematicis quæ nec experientia indigent, nec imaginationem transcendunt. Tertio autem in naturalibus, quæ, etsi non excedunt sensum et imaginationem, requirunt tamen experientiam. Quarto in moralibus, quæ requirunt experientiam et animum a passionibus liberum, ut in primo habitum est. Quinto autem in sapientialibus et divinis, quæ transcendunt imaginationem et requirunt validum intellectum.

LECTIO VIII

Determinat de bona consultatione, ostendens quid sit, dicens, quod nec scientia sit, nec conjectatio, nec opinio aliqua, sed rectitudo esse videtur.

Postquam Philosophus determinavit de prudentia et aliis virtutibus intellectualibus principalibus, hic determinat de quibusdam virtutibus adjunctis prudentiæ.

Dicit ergo primo quod post tractatum de principalibus virtutibus intellectualibus, oportet assumere ad complementum cognitionis prædictarum virtutum de eubulia, quæ dicitur bona consiliatio, quid sit: utrum scilicet sit scientia quædam, vel saltem opinio, vel etiam eustochia, idest bona conjecturatio, vel in quo alio genere sit.

Ostendit quod sit genus eubuliæ. Dicit ergo primo quod eubulia non sit scientia. Quod quidem patet per hoc quod habentes scientiam jam non quærunt de illis de quibus sciunt, sed habent certam notitiam de eis. Eubulia autem, cum sit quoddam consilium, est cum quadam inquisitione.

Ostendit quod eubulia non sit eustochia. Eustochia, idest bona conjecturatio est sine rationis inquisitione, et est velox. Contingit enim aliquibus ex hoc quod habent promptum judicium intellectus vel sensitivæ partis ad recte existimandum de aliquo, propter subtilitatem spirituum, et bonitatem imaginationis, et puritatem sensitivorum organorum. Cooperatur etiam ad hoc multa experientia. Et hæc duo desunt

eubuliæ. Eubulia enim, ut dictum est, est cum inquisitione rationis, et ex alia parte non est velox, sed magis boni consiliatores consiliantur multo tempore, ut diligenter perquirant omnia quæ pertingunt negotium. Unde, et proverbia dicunt, quod oportet ea quæ sunt determinata in consilio, velociter exequi, sed consiliari tarde. Unde patet quod eubulia non est eustochia.

Ostendit quod eubulia non sit opinio : ita scilicet ut non solum non omnis opinio sit eubulia, sed quod nec ulla opinio sit eubulia. Et hoc patet eadem ratione quam supra posuit de scientia. Licet enim opinans non sit certus, tamen jam determinavit se ad unum; quod non contingit consilianti.

Ostendit quod sit verum genus eubuliæ, per hoc quod ille qui male consiliatur, dicitur peccare in consiliando; qui autem bene consiliatur, dicitur recte consiliari. Et talis est eubulus. Unde manifestum est quod eubulia est quædam rectitudo.

Ostendit cujus sit rectitudo eubulia. Et dicit quod ex quo non est rectitudo scientiæ, neque opinionis, relinquitur quod sit quædam rectitudo consilii, ut ipsum nomen significat. Et inde est quod ad perfectam notitiam eubuliæ oportet inquirere quid sit consilium, et circa quid sit. Et hæc supra determinata sunt in tertio; unde non oportuit quod hic resumerentur.

Ostendit qualis rectitudo sit eubulia. Manifestum est autem quod non omnis rectitudo consilii est eubulia : non enim est rectitudo consilii in malis, sed in bonis tantum. Unde manifestum est quod talis rectitudo consilii est eubulia, per quam aliquis adipiscitur bonum finem.

Ubi considerandum est quod contingit in syllogisticis aliquando concludi veram conclusionem per falsum syllogismum Et ita etiam in operabilibus contingit quandoque pervenire ad bonum finem per aliquod malum. Manifestum est autem quod non dicitur recte syllogizare qui veram conclusionem per falsum medium concluderet : unde consequens est quod non sit vere eubulia, secundum quam aliquis adipiscitur finem quem oportet, non autem per viam per quam oportet.

Et dicit quod quandoque contingit quod aliquis multum tempus ponit in consilio, ita ut forte aliquando elabitur opportunitas exequendi. Contingit etiam quod aliquis nimis velociter et præcipitanter consilietur. Unde nec ista est vere eubulia, sed talis rectitudo consilii quæ attendit id quod est utile ad finem ad quem oportet, et modum et tempus.

Ex omnibus ergo quæ dicta sunt accipi potest quod eubulia est rectitudo consilii ad finem bonum simpliciter per vias congruas et tempore convenienti.

LECTIO IX

Perspicacia sive synesis non est idem scientiæ et opinioni, similiter nec prudentiæ, licet esse videantur circa idem.

Postquam Philosophus determinavit de eubulia, hic determinat de synesi.

Dicit ergo primo quod synesis, per quam dicimus aliquos esse synetos, idest sensatos, et contrarium ejus quod est asynesis, secundum quam dicimus aliquos esse asynetos, idest insensatos, non est totaliter idem ac scientia vel opinio. Nullus enim est qui non habeat aliquam scientiam vel opinionem. Si ergo omnis scientia vel opinio esset synesis, sequeretur quod omnes homines essent sensati. Quod patet esse falsum.

Comparat synesin prudentiæ. Et primo concludit ex prædictis convenientiam utriusque. Quia enim synesis est circa consiliabilia, circa quæ etiam est prudentia, et supra ostensum est, sequitur quod synesis sit circa ea circa quæ est prudentia.

Ostendit differentiam utriusque. Dicit ergo quod quamvis synesis et prudentia sint circa eadem, non tamen sunt omnino idem. Ad cujus evidentiam considerandum quod in speculatis, in quibus non est actio, est solum duplex opus rationis : scilicet invenire inquirendo, et de inventis judicare. Et hæc quidem duo opera sunt rationis practicæ, cujus inquisitio est consilium, quod pertinet ad eubuliam, judicium autem de consiliatis pertinet ad synesim. Illi enim dicuntur sensati, qui possunt bene judicare de agendis. Non autem stat hic ratio practica, sed ulterius procedit ad agendum. Et ideo necessarium est tertium opus quasi finale et completivum, scilicet præcipere quod procedatur ad actum : et hoc proprie pertinet ad prudentiam. Unde dicit quod prudentia est præceptiva, inquantum scilicet est finis ipsius determinare quid oporteat agere. Sed synesis est solum judicativa. Et pro eodem accipitur synesis et eusynesia, idest bonus sensus, sicut et iidem dicuntur syneti, et eusyneti, idest sensati et bene sensati, quorum est bene judicare. Et sic patet quod prudentia est eminentior, quam synesis, sicut et synesis quam eubulia. Inquisitio enim ordinatur ad judicium sicut ad finem ; et judicium ad præceptum.

Determinat de tertia virtute quæ vocatur gnome. Et ad hujus virtutis evidentiam sumendum est quod supra dictum est de differentia epiichiæ et justitiæ legalis. Justum enim legale determinatur secundum id quod in pluribus contingit. Sed id quod est epiiches est directivum justi legalis, ex eo quod necesse est legem deficere in paucioribus. Si-

cut ergo synesis importat judicium rectum circa ea quæ ut in pluribus contingunt, ita gnome importat judicium rectum circa directionem justi legalis. Et dicit quod illa virtus, quæ vocatur gnome, secundum quam aliquos dicimus eugnomonas, idest bene sentientes, et habere gnomen, idest attingere ad rectam sententiam, nihil est aliud quam rectum judicium ejus, quod est subjectum epiichiæ. Et hujusmodi signum est quod hominem, qui est epiiches maxime dicimus esse syngnomonicum, quasi per quamdam clementiam contemperantem scientiam. Et id quod est epiiches maxime dicitur habere syngnomen, idest quamdam contemperantiam veniæ. Et ipsa virtus, quæ dicitur syngnome, est recte judicativa ejus, quod est epiiches. Et in hoc est recta, quod verum judicat.

LECTIO X

Dubitat, quæ utilitas in prudentia et sapientia sit, cum prudentia non videatur homini necessaria.

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus intellectualibus, movet quasdam dubitationes de utilitate ipsarum.

Quicquid enim est utile in rebus humanis valet ad felicitatem, quæ est ultimus finis vitæ humanæ, ad quam nihil videtur valere sapientia. Sic ergo videtur, quod sapientia non sit utilis homini.

Prosequitur dubitationem quantum ad prudentiam. Et primo inducit rationem quod prudentia non sit necessaria homini. Dicit ergo primo, quod prudentia habet, quod scilicet sit considerativa operationum humanarum ex quibus homo fit felix. Sed non propter hoc videtur quod homo habeat opus ipsa. Est enim prudentia circa ea quæ sunt justa in comparatione ad alios et pulchra, idest honesta et bona, idest utilia homini secundum seipsum, quæ quidem operari pertinet ad bonum virum. Non videtur autem aliquis esse operativus eorum quæ sunt secundum habitum aliquem ex eo quod scit ipsa, sed ex eo quod habet habitum ad ea. Et sic prudentia non est boni operativa.

Solvit præmissas dubitationes. Et primo solvit dubitationem de utilitate sapientiæ et prudentiæ. Non enim sequitur, si per sapientiam et prudentiam nihil operatur homo ad felicitatem, quod propter hoc sint inutiles. Quia etiam si neutra ipsarum haberet aliquam operationem, tamen essent secundum se eligibiles, cum sint virtutes perficientes utramque partem animæ rationalis, ut ex dictis patet. Unicuique autem est eligibilis sua perfectio.

Et dicit quod sapientia et prudentia faciunt quidem aliquid ad felicitatem. Cum sapientia sit quædam species virtutis communis, sequi-

tur quod ex hoc ipso quod aliquis habet sapientiam et operatur secundum eam, est felix.

Adhuc specialiter quantum ad prudentiam, fallit quod objiciebatur quod per prudentiam non sumus operativi operationum virtutis. Hoc enim potest esse falsum, quia opus virtutis perficimus secundum utrumque; scilicet secundum prudentiam et secundum moralem virtutem. Duo enim sunt necessaria in opere virtutis. Quorum unum est, ut homo habeat rectam intentionem de fine; quod quidem facit virtus moralis, inquantum inclinat appetitum in debitum finem. Aliud autem est quod homo bene se habeat circa ea quæ sunt ad finem : et hoc facit prudentia quæ est bene consiliativa et judicativa et præceptiva eorum quæ sunt ad finem. Et sic ad opus virtutis concurrunt et prudentia, quæ est perfectiva rationalis per essentiam, et virtus moralis, quæ est perfectiva appetitivæ quæ est rationalis per participationem.

Solvit id quod ostendebatur quod sine prudentia possit aliquis esse et fieri virtuosus. Sicut supra dictum est, quidam operantur justa, et tamen non dicimus esse justos. Et ita etiam in singulis virtutibus oportet hominem aliqualiter operari ad hoc quod sit bonus vel virtuosus, ut scilicet operetur ex electione, et quia placeant ipsa opera virtutis. Jam autem supradictum est quod virtus moralis facit electionem rectam quantum ad intentionem finis : sed quæ nata sunt fieri propter finem non pertinent ad virtutem moralem, sed ad quamdam aliam potentiam, ideo ad quoddam aliud operativum principium quod inveniat vias ducentes ad fines. Et sic hujusmodi principium est necessarium ad hoc quod homo sit virtuosus.

Est itaque quædam potentia, idest operativum principium, quam vocant dinoticam, quasi ingeniositatem quamdam sive industriam, quæ talis est ut per eam homo possit operari ea quæ ordinantur ad intentionem quam homo præsupposuit, sive bonam, sive malam, et quod per ea quæ operatur possit sortiri, idest consequi finem. Et si quidem intentio sit bona, hujusmodi ingeniositas fit laudabilis. Si autem sit prava, vocatur astutia; quæ sonat in malum, sicut prudentia sonat in bonum. Et quia dinotica communis est utrique, inde est quod tam prudentes quam astutos dicimus esse dinoticos, idest ingeniosos, sive industrios.

Ostendit quod prudentia addat supra prædictum principium. Et dicit quod prudentia non est omnino idem quod prædicta potentia, scilicet dinotica. Sed tamen non potest esse sine ea; sed in anima « huic visui, » idest huic cognoscitivo principio, scilicet dinoticæ, habitus prudentiæ non fit sine virtute morali, quæ se habet semper ad bonum, ut dictum est. Et ratio hujus manifesta est : quia sicut syllogismi speculativi habent sua principia, ita aliorum operabilium principium est, quod talis finis sit bonum et optimum, qualiscumque finis sit ille

propter quem operatur aliquis, et ponatur quodcumque exempli gratia. Puta temperato optimum, et quasi principium est attingere medium in concupiscentiis tactus : sed quod hoc sit optimum non apparet nisi bono, idest virtuoso, qui habet rectam existimationem de fine, cum virtus moralis faciat rectam intentionem finis. Quod aliis malis non apparet id quod vere est optimum, patet per hoc, quod malitia opposita virtuti pervertit judicium rationis, et facit mentiri circa fines, qui sunt circa practica principia. Sicut intemperato videtur optimum sequi concupiscentias. Non enim recte potest syllogizari si erretur circa principia. Cum ergo ad prudentem pertineat recte syllogizare de operabilibus, manifestum est, quod impossibile est esse prudentem illum qui non est virtuosus, sicut non potest esse sciens qui erraret circa principia demonstrationis.

LECTIO XI

Num virtus moralis sine prudentia esse possit, dubitatur, cum maximam inter se affinitatem videantur habere virtus moralis et prudentia.

Postquam Philosophus ostendit quod prudentia non potest esse sine morali virtute, hic ostendit quod moralis virtus non potest esse sine prudentia.

Dicit ergo primo, quod ex quo ostensum est quod prudentia non potest esse sine virtute morali, rursus intendendum est de virtute morali, utrum scilicet possit esse sine prudentia. Ita enim se habet circa virtutem moralem, sicut dictum de prudentia et dinotica quod, licet non sint idem penitus, sed tamen habent aliquam similitudinem ad invicem, inquantum utraque adinvenit convenientes vias ad finem propositum. Ita etiam videtur se habere circa virtutem naturalem et principalem, idest moralem, quæ est perfecta virtus. Quod autem detur virtus naturalis, quæ præsupponitur morali, patet per hoc quod singuli mores virtutum vel vitiorum videntur existere aliquibus hominibus naturaliter : statim enim quidam homines a sua nativitate videntur esse justi, vel temperati, vel fortes propter naturalem dispositionem, qua inclinantur ad opera virtutum. Quæ quidem naturalis dispositio quantum ad tria potest attendi. Primo quidem ex parte rationis, cum naturaliter indita sint prima principia operabilium humanorum, puta nulli esse nocendum, et similia. Secundo ex parte voluntatis, quæ de se naturaliter movetur a bono intellecto, sicut a proprio objecto. Tertio ex parte appetitus sensitivi, secundum quod ex naturali complexione quidam sunt dispositi ad iram, quidam ad concupiscentias, vel ad alias

passiones, aut magis, aut minus, aut mediocriter, in quo consistit virtus moralis. Sed prima duo communia sunt hominibus omnibus. Unde secundum hoc dicit Philosophus quosdam esse naturaliter fortes vel justos ; et tamen requiritur in his qui naturaliter sunt tales, aliquid quod sit principaliter bonum, ad hoc quod prædictæ virtutes secundum perfectiorem modum in nobis existant, quoniam prædicti naturales habitus sive inclinationes in pueris et in bestiis insunt, sicut leo naturaliter est fortis et liberalis, sed tamen hujusmodi habitus naturales videntur esse nocivi nisi adsit discretio intellectus. Et videtur, quod sicut in motu corporali si corpus fortiter moveatur absque visu dirigente, accidit quod id quod movetur impingat, et fortiter lædatur, ita etiam et hic. Si enim aliquis habeat fortem inclinationem ad opus alicujus virtutis moralis, et non adhibeat discretionem ad opus illud virtutis moralis, accidet gravis læsio, vel corporis proprii, sicut in eo, qui inclinatur ad abstinentiam sine discretione, vel respectu exteriorum si inclinetur ad liberalitatem ; et simile est in aliis virtutibus. Sed si hujusmodi inclinatio coaccipiat in operandò intellectum, ut scilicet cum discretione operetur, tunc multum differt secundum excellentiam bonitatis. Et habitus, qui erit similis tali operationi cum discretione factæ, erit proprie et perfecte virtus, quæ est moralis. Sicut igitur in parte animæ operativa duæ species sunt principiorum operativorum, scilicet dinotica et prudentia, ita etiam in parte appetitiva, quæ pertinet ad morales, sunt duæ species, scilicet virtus naturalis et moralis, quæ est principalis ; et hæc non potest fieri sine prudentia, sicut ostensum est.

Dicit ergo quod per præmissa potest solvi ratio, quam quidam inducunt disputantes ad hoc quod virtutes ab invicem separentur, ita scilicet ut una virtus absque altera possit haberi. Videmus enim quod non idem homo est inclinatus ad omnes virtutes, sed alius ad liberalitatem, alius ad temperantiam, et sic de aliis. Facile enim unusquisque perducitur in id ad quod est naturaliter inclinatus. Est autem difficile aliquid assequi contra naturæ impulsum. Sequitur ergo quod homo qui est naturaliter dispositus ad unam virtutem, et non ad aliam, assecutus est hanc virtutem, ad quam naturaliter erat dispositus : hanc autem, scilicet virtutem ad quam non est naturaliter dispositus, nequaquam consequetur.

Quod dictum est, verificatur secundum virtutes naturales, non secundum virtutes morales, secundum quas aliquis dicitur simpliciter bonus. Et hoc ideo, quia nulla earum potest haberi sine prudentia, nec prudentia sine his, ut ostensum est. Et sic quum prudentia, quæ est una virtus, inest alicui, simul inerunt cum ea omnes, quarum nulla erit prudentia non existente. Signanter autem dicit « uni existenti, » quia si essent diversæ prudentiæ circa

materias diversarum virtutum moralium, sicut sunt diversa artificiorum genera, non prohiberet unam virtutem moralem esse sine alia, unaquaque earum habente prudentiam sibi correspondentem. Sed hoc non potest esse; quia eadem sunt principia prudentiæ ad totam materiam moralem, ut scilicet omnia redigantur ad regulam rationis. Et ideo propter prudentiæ unitatem omnes virtutes morales sunt sibi connexæ. Potest autem contingere quod alicui habenti alias morales virtutes, dicatur aliqua virtus deesse propter defectum materiæ, sicut pauperi virtuoso deest magnificentia, quia non habet unde faciat magnos sumptus. Ex ipsa tamen prudentia quam habet est taliter constitutus, ut in promptu habeat magnificus fieri, si materia non desit.

Solvit dubitationem motam de comparatione prudentiæ et sapientiæ. Et dicit quod prudentia non principatur sapientiæ, neque id quod est deterius principatur meliori. Et inducit ad hoc duo exempla. Quorum primum est, quia ars medicinæ præcipit quod quidem debet fieri ad sanitatem consequendam; non tamen principatur sanitati, quia non utitur sanitate quod est proprium artis vel scientiæ principantis, ut scilicet utatur ea cui principatur præcipiendo illi. Sed ars medicinæ præcipit qualiter fiat sanitas, ita ut præcipit propter sanitatem, sed non sanitati. Et similiter prudentia, etiam politica, non utitur sapientia, præcipiens illi qualiter debeat judicare circa res divinas, sed præcipit propter illam, ordinans scilicet qualiter homines possint ad sapientiam pervenire. Unde, sicut sanitas est potior quam ars medicinæ, cum sit ejus finis, ita sapientia prudentiæ præeminet. Secundum exemplum est quod, cum politica præcipiat de omnibus quæ sunt in civitate, consequens est quod præcipiat de his quæ pertinent ad cultum divinum, sicut præcipit de his quæ pertinent ad studium sapientiæ. Similiter igitur est propter hoc prudentiam aut politicam præferre sapientiæ, ac si aliquis præferret eam Deo: quod manifestum est inconveniens. Et sic terminatur sexti libri sententia.

LIBER SEPTIMUS

SUMMA LIBRI. — De virtute heroica, de continentia, ac earum oppositis. De continente et incontinenti. De voluptate, et ipsius speciebus, ac de dolore.

LECTIO I

Enumerantur mali habitus circa mores, atque eorum opposita ponuntur.

Postquam Philosophus supra determinavit de virtutibus moralibus et intellectualibus, hic incipit determinare de quibusdam quæ persequuntur ad invicem. Et primo de continentia, quæ est quoddam imperfectum in genere virtutis.

Dicit ergo primo, quod post ea quæ dicta sunt de virtutibus moralibus et intellectualibus, ad hoc quod nihil moralium prætermittatur, oportet ab alio principio resumere, ut dicamus, quod eorum quæ sunt circa mores fugienda, tres species sunt : scilicet malitia, et incontinentia, et bestialitas. Et horum quidem differentiam oportet sic accipere. Cum enim, ut in sexto dictum est, bona actio non sit sine ratione practica et appetitu recto, per hoc quod aliquid horum duorum pervertitur, contingit, quod aliquid sit in moribus fugiendum. Si quidem igitur sit perversitas ex parte appetitus ut ratio practica remaneat recta, erit incontinentia, quæ scilicet est, quando aliquis rectam æstimationem habet de eo quod est faciendum vel vitandum, sed propter passionem appetitus in contrarium trahit. Si vero intantum invalescat appetitus perversitas, ut rationi dominetur, ratio sequitur id in quod appetitus corruptus inclinat, sicut principium quoddam existimans illud ut finem optimum. Unde ex electione operabitur perversa, ex quo aliquis dicitur malus, ut dictum est in quinto. Unde dispositio dicitur malitia. Est autem considerandum, quod perversitas in unaquaque re contingit ex eo quod corrumpitur temperantia debita illius rei. Sicut ægritudo corporalis in homine provenit ex eo quod

corrumpitur humorum debita proportio huic homini. Et similiter perversitas appetitus, qui interdum rationem pervertit, in hoc consistit, quod corrumpitur commensuratio affectionum humanarum. Talis autem corruptio non consistit in indivisibili, sed habet latitudinem quamdam, ut patet de temperantia humorum in corpore humano. Salvatur enim natura humana cum majori vel minori caliditate. Et similiter contemperantia vitæ humanæ salvatur secundum diversas mensuras affectionum. Uno igitur modo potest contingere perversitas in tali consonantia, ita ut non extra limites humanæ vitæ : et tunc dicetur simpliciter incontinentia vel malitia humana, sicut ægritudo humana corporalis, in qua salvari potest natura humana. Alio modo potest corrumpi contemperantia humanarum affectionum, ita ut progrediatur ultra limites humanæ vitæ in similitudinem affectionum alicujus bestiæ, puta leonis aut porci. Et hoc est simile, sicut si ex parte corporis complexio alicujus mutaretur in complexionem leoninam vel porcinam.

Ponit contrarias dispositiones prædictis. Et primo proponit duo, de quibus manifestum est. Et dicit, quod contraria duorum prædictorum sunt manifesta : nam malitiæ contrariatur virtus, incontinentia vero continentiæ.

Ostendit quid opponatur tertio, scilicet bestialitati. Dicit ergo primo, quod bestialitati convenienter opponitur virtus, quæ communem modum hominum excedit, et vocari potest heroica, seu divina. Heroas enim gentiles vocabant animas defunctorum virorum insignium, quos etiam esse deificatos dicebant. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod anima humana media est inter superiores substantias et divinas, quibus communicat per intellectum, et animalia bruta, quibus communicat in sensitivis potentiis. Sicut ergo affectiones sensitivæ partis, aliquando in homine corrumpuntur usque ad similitudinem bestiarum, et hæc vocatur bestialitas supra humanam malitiam et incontinentiam ; ita etiam rationalis pars quandoque in homine perficitur et formatur ultra communem modum humanæ perfectionis, quasi ad similitudinem substantiarum separatarum ; et hæc nominatur virtus divina supra humanam virtutem et communem. Ita enim se habet rerum ordo, ut medium ex diversis partibus attingat utrumque extremum. Unde etiam in humana natura est aliquid quod attingit ad id quod est superius, aliquid quod conjungitur inferiori, aliquid vero quod medio modo se habet.

Manifestat quod dixerat. Et primo manifestat, quod sit in hominibus quædam virtus heroica, vel divina. Per commune dictum Gentilium, qui dicebant quosdam homines deificari, quod Aristoteles non dicit esse credendum, quantum ad hoc quod homo vertatur in naturam divinam, sed propter excellentiam virtutis supra communem mo-

dum hominum. Ex quo patet esse in hominibus aliquibus quamdam divinam virtutem, et concludit hanc virtutem esse bestialitati oppositam.

Probat propositum. Et dicit quod homines in quibus invenitur tanta bonitas quæ raro invenitur in hominibus, videntur divini viri. Unde Lacones, scilicet quidam Græciæ cives, quando valde admirantur alicujus hominis bonitatem, dicunt : Iste est vir divinus. Et similiter ex parte malitiæ, bestialis raro invenitur inter homines. Et ponit tres modos secundum quos aliqui fiunt bestiales. Quorum primus est ex conversatione gentis, sicut apud barbaros qui rationabilibus legibus non utuntur, propter malam communem consuetudinem aliqui incidunt in malitiam bestialem. Secundo contingit aliquibus propter ægritudines et orbitates, id est amissiones charorum, ex quibus in amentiam incidunt et quasi bestiales fiunt. Tertio propter magnum augmentum malitiæ, ex qua contingit quod quosdam superexcellenter diffamamus dicentes eos bestiales. Quia igitur, sicut virtus divina raro in bonis invenitur, ita bestialitas raro in malis, videntur sibi per oppositum respondere.

Determinat de continentia et incontinentia, et perseverantia, et mollitie ; et secundum hoc quod determinatum est, primo proponit tria probabilia. Quorum primum pertinet ad bonitatem et malitiam prædictorum. Et dicit quod probabiliter videtur quod continentia et perseverantia sint studiosa et laudabilia, incontinentia autem et mollities sint prava et vituperabilia. Secundum pertinet ad rationes definitivas ipsorum. Et dicit quod idem videtur esse continens quod ille qui permanet in ratione, idest in eo quod secundum rationem judicat esse agendum. Incontinens autem videtur qui egreditur a judicio rationis. Tertium pertinet ad operationes eorum. Et dicit quod incontinens scit aliqua esse prava, et tamen agit ea propter passionem. Continens autem patitur quasdam concupiscentias quas scit esse pravas, et non sequitur eas propter judicium rationis. Et hæc duo sunt etiam extendenda ad perseverantiam et ad mollitiem circa tristitias.

Ponit duo probabilia circa comparationem eorum ad alia. Quorum primum accipitur secundum comparationem continentiæ ad temperantiam. Et dicit quod videtur temperatus esse continens et perseverativus. Sed quidam dicunt quod omnis continens et perseverativus est temperatus, quidam autem dicunt quod non. Circa opposita vero eorum, quidam dicunt quod omnis intemperatus est incontinens et e converso confuse, idest absque aliqua distinctione. Quidam autem dicunt eos esse alteros. — Secundum accipitur per comparationem ad prudentiam. Et dicitur : quandoque dicunt homines quod non contingit prudentem esse incontinentem, quandoque autem dicunt quod quidam prudentes et divini, idest ingeniosi, sunt incontinentes.

LECTIO II

Dubitat an recte existimans incontinenter agat, et quomodo.

Postquam Philosophus posuit ea quæ videntur esse probabilia circa continentiam et incontinentiam, hic movet dubitationes circa omnia prædicta, non tamen eodem ordine quo ea proposuit.

Et circa hoc dicit quod aliquis potest dubitare quomodo aliquis qui habet rectam existimationem est incontinens operando contraria. Non enim fortius vincitur a debiliori. Cum igitur scientia sit quid fortissimum in homine, videtur quod existente scientia in homine aliquid aliud imperet scientiæ et trahat ipsam quasi servam, cum magis ratio cujus perfectio est, magis dominetur et imperet sensibili parti, sicut servæ. Et hæc fuit ratio Socratis. Unde totaliter insistebat huic rationi, quasi incontinentia non sit. Putabat enim quod nullus recte existimans operatur aliquid præter id quod est optimum ; sed quod omne peccatum accidat propter ignorantiam.

Objicit in contrarium. Et dicit quod iste sermo Socratis dubitationem inducit contra ea quæ sunt apparentia. Manifeste enim videmus aliquos operari illud quod sciunt esse malum. Et si ita sit ut peccent propter ignorantiam quæ adveniat eis dum sunt in passione, puta concupiscentiæ vel iræ, optimum est quærere qualis ignorantia sit ista. Manifestum est enim quod incontinens antequam passio superveniat, non existimet faciendum id quod per passionem postea facit.

Movet dubitationem circa comparationem continentiæ ad prudentiam, quod erat quintum probabile. Et primo objicit ad unam partem, concludens ex præmissis, quod aliquis potest esse incontinens, licet habeat prudentiam quæ in contrarium tendat. Si enim incontinens habet opinionem contratendentem concupiscentiis parvis et non habet debilem, quia sic non esset ei imputandum, relinquitur ergo quod habeat fortem opinionem contratendentem. Sed inter opiniones prudentia est fortissima. Ergo incontinens maxime habet prudentiam contratendentem.

Movet dubitationem circa comparationem continentiæ et temperantiæ, quod erat quartum probabile. Oportet enim alterum trium dicere. Quorum primum est quod continens dicatur aliquis ex eo quod habet concupiscentias pravas et fortes a quibus non deducatur, contra rationem. Et si hoc est verum, temperatus non erit continens, neque continens erit temperatus. Ille enim qui est perfecte temperatus, non habet pravas concupiscentias vehementes. Secundum autem trium est quod

continens habeat concupiscentias non pravas, sed bonas. Et sic sequeretur quod quicumque habitus prohibet eas sequi, sit pravus. Talis autem habitus est continentia. Ergo non omnis continentia erit studiosa. Tertium trium est quod concupiscentiæ quas habet continens non sint vehementes, sed infirmæ et debiles. Et tunc, si non sunt pravæ, esse continentem nec erit venerabile nec laudabile. Et si sint pravæ et tamen debiles, non erit magnum eis resistere. Et tamen continentia habetur tamquam aliquid magnum et venerabile. Videtur ergo sequi inconveniens, quidquid horum trium dicatur.

Movet quamdam dubitationem circa ipsam definitionem continentiæ, quod erat secundum probabilium propositorum. Et primo movet dubitationem circa rationem continentiæ, prout supra dictum est, quod idem est continens et permansivus in ratione. Et dicit quod, si continentia facit permansivum omni opinioni, idest si facit homini esse persuasum quod omni opinioni immoretur non recedens ab ea, sequetur quod quædam continentia sit prava. Contingit enim aliquam opinionem esse falsam, a qua discedere est bonum. Unde ab ea detineri est pravum ; cum tamen continentia laudetur quasi aliquod bonum.

Movet dubitationem circa bonitatem et malitiam continentiæ et incontinentiæ. Videtur enim quod ille qui operatur mala ex eo quod est sibi persuasum quod sint bona, et inde est quod prosequitur et eligit delectabilia tamquam per se bona (quod facit intemperatus) sit melior eo qui operatur mala non propter ratiocinationem qua sit deceptus, sed propter incontinentiam. Ille enim qui est persuasus, videtur esse sanabilior propter hoc quod de facili potest sibi dissuaderi quod credit. Sed incontinens non videtur juvari ex aliqua bona suasione. Quinimo videtur esse reus proverbii quod, si aqua cujus potus reficit sitientem suffocat bibentem, quid adhuc valet ei bibere ?

LECTIO III

Dubitando solvit propositas quæstiones, licet non eodem quo positæ sunt ordine : ac primum quærit an continens et incontinens aliqua specifica differentia differant.

Postquam Philosophus, positis quibusdam probabilibus circa continentiam, movit circa singula dubitationes, hic accedit ad solvendum. Considerandum est autem quod non eodem ordine solutiones inducit, neque quo probabilia præsupponit, neque quo dubitationes induxit, sed secundum quod exigit ratio doctrinæ : prout scilicet unius dubitationis solutio ex altera dependet.

Dicit ergo primo, quod ad solvendum prædictas dubitationes, primo

est considerandum utrum aliqui cum hoc, quod sunt scientes, possunt esse incontinentes, vel non. Et si sic, per quem modum sciant. Et hæc dubitatio primo solvitur, quoniam ejus solutio pertinet ad considerandum an sit incontinentia vel non. Dictum est enim supra, quod contentio Socratis ad hoc erat quasi incontinentia non esset. Prius autem de unoquoque oportet considerare an est. Deinde secundo oportet considerare circa qualia debeamus ponere aliquem esse incontinentem vel continentem : utrum scilicet circa omnem delectationem et tristitiam, vel circa quædam determinata. Et hæc dubitatio secundo solvitur, licet fuerit sexto loco proposita, quia principium inquirendi quid sit aliquis habitus est considerare materiam ipsius, sicut patet ex modo procedendi Aristotelis in præcedentibus. Et quia continens et perseverativus, secundum materiam differunt, simul cum hoc considerandum est, utrum secundum rationem differant. Et similiter considerandum est de omnibus aliis, quæcumque habent conjunctionem et convenientiam cum hac consideratione.

Incipit solvere dubitationes supra motas. Et primo determinat an sit continentia et incontinentia, determinando primam dubitationem, quæ movebatur circa tertium probabile.

Dicit ergo primo quod continens non dicitur aliquis simpliciter circa omnia sed circa illam determinatam materiam, circa quam dicitur aliquis temperatus vel intemperatus, scilicet circa concupiscentias et delectationes tactus.

Propositam dubitationem solvit. Dicit ergo primo quod si aliquis velit considerare causam, quare incontinentes præter scientiam agant secundum naturalem processum scientiæ practicæ, oportet scire quod in ejus processu est duplex opinio. Una quidem universalis, puta, omne inhonestum est fugiendum. Alia autem singularis circa ea quæ proprie secundum sensum cognoscuntur, puta, hoc est inhonestum. Cum autem ex his duabus opinionibus fiat una ratio, necesse est quod sequatur conclusio. Sed in speculativis anima solum dicit conclusionem. In factivis autem statim operatur ea. Ut si opinio universalis sit quod omne dulce oportet gustare, opinio autem particularis sit quod hoc, demonstrato aliquo particulari, sit dulce, statim gustabit, nisi sit aliquid prohibens. Et hoc quidem fit in syllogismo temperati, qui non habet concupiscentiam repugnantem rationi proponenti quod omne inhonestum est vitandum. Et similiter in syllogismo intemperati, cujus ratio concupiscentiæ non repugnat proponenti, quæ inclinat ad hoc quod omne delectabile sit sumendum.

Ostendit qualiter accidat defectus in incontinente. Considerandum est quod in incontinente ratio non totaliter obruitur a concupiscentia quin in universali habeat veram scientiam. Sit ergo ita ut ex parte rationis proponatur una universalis prohibens gustare dulce inordi-

nate. Puta si dicatur : Nullum dulce est gustandum extra horam. Sed ex parte concupiscentiæ ponatur quod omne dulce est delectabile quod est per se quæsitum a concupiscentia. Et quia in particulari concupiscentia ligat rationem, non assumitur sub universali ratione, ut dicatur: Et hoc est præter horam; sed assumitur sub universali concupiscentiæ, ut dicatur hoc esse dulce. Et ita sequitur conclusio operationis. Et sunt in hoc syllogismo incontinentis quatuor propositiones, sicut jam dictum est. Et quod hoc modo se habet quandoque processus rationis practicæ, patet per hoc quod forte insurgente concupiscentia, ratio dicit hoc concupiscibile esse fugiendum secundum universalem sententiam, ut dictum est : concupiscentiam autem ducit ad hoc libere proponendo et assumendo absque prohibitione rationis, quæ est ligata, quia concupiscentia quando est vehemens potest movere quamlibet particulam animæ, etiam rationem, si non sit sollicita ad resistendum. Et sic accidit conclusio operationis, ut scilicet aliquis agat incontinenter contra rationem et opinionem universalem.

Ostendit causam prædictæ repugnantiæ. Et dicit quod non est ibi contrarietas ex parte rationis per se, sicut accidit in dubitantibus, sed solum per accidens, inquantum scilicet concupiscentia contrariatur universali rationi rectæ.

Ostendit qualiter cessat talis repugnantia. Et dicit quod qualiter solvitur ignorantia quam incontinens habet circa particulare et rursus redit ad rectam scientiam, eadem ratio est de vinolento et dormiente, quæ quidem passiones solvuntur facta aliqua transmutatione circa corpora. Et similiter quia per passiones animæ, puta per concupiscentiam vel iram fit aliqua transmutatio corporalis, oportet cessare transmutationem corporalem ad hoc quod homo redeat ad sanam mentem. Et ideo hæc ratio non est propria hujus considerationis, sed magis oportet eam audire a physiologis, idest naturalibus.

Secundum præmissa solvit rationem Socratis. Et dicit quod propositio et opinio ultima, scilicet singularis, accipitur per sensum et principatur in actionibus quæ sunt circa singularia. Hujusmodi autem propositionem aut opinionem ille qui est in passione vel omnino non habet in habitu vel habet habitum ligatum, ut non possit in actu scire, sed hoc modo loquitur de his, sicut ebrius dicit verba Empedoclis. Quia ergo ista sunt vera, et quia universale quod per scientiam comprehenditur non est extremus terminus operabilium, videtur sequi illud quod passio non sit in præsentia principalis scientiæ quæ est circa universale, quum passio sit solum in particulari. Neque universalis scientia trahitur a passione, sed solum existimatio sensibilis quæ non est tantæ dignitatis. Ultimo autem epilogat tanta dicta esse de hoc quod sciens incontinenter agat, vel ille qui non est sciens, vel quomodo incontinens sit sciens.

LECTIO IV

Delectatio et tristitia materia generalis esse videntur continentiæ et incontinentiæ.

Postquam Philosophus ostendit quod præter scientiam potest aliquis prava opera operari (per quod sciri potest an continentia et incontinentia sit), hic determinat de materia continentiæ et incontinentiæ.

Et primo ponit materiam generalem. Et dicit manifestum esse quod continentes et incontinentes, perseverantes et molles dicuntur circa delectationes et tristitias.

Inquirit specialem materiam prædictorum. Et primo ostendit quomodo diversimode dicatur continentia circa diversas delectationes. Dicit ergo primo quod eorum quæ faciunt delectationem homini quædam sunt necessaria ad vitam humanam, quædam autem non sunt necessaria, sed secundum se considerata sunt eligibilia homini, quamvis possit in eis esse superabundantia et defectus : quod apponit ad differentiam virtutum, in quibus non potest esse superabundantia et defectus. Et dicit necessaria esse corporalia quædam, puta quæ pertinent ad cibum vel potum et venerea, et alia hujusmodi corporalia, circa quæ supra posuimus temperantiam et intemperantiam. Sed eligibilia secundum seipsa, non autem necessaria, dicit esse, sicut victoriam, honorem, divitias et alia hujusmodi bona et delectabilia.

Ostendit quomodo circa prædicta dicatur aliquis continens vel incontinens. Dicit ergo primo, quod illi qui circa prædicta bona non necessaria superexcellenter student præter rectam rationem quæ in ipsis est, non dicuntur simpliciter incontinentes, sed cum aliqua additione ; puta incontinentes pecuniarum vel lucri, vel honoris aut iræ, quasi alteri sint simpliciter incontinentes et illi qui secundum similitudinem incontinentes dicuntur : quod signat appositio. Sed nullus prædictorum incontinentium vituperatur ut malus, sed solum ut peccans ; quia in bonum tendit, sed ultra quam oportet : unde nullus eorum est incontinens simpliciter.

Ostendit qualiter dicatur aliquis incontinens circa necessaria. Et dicit quod illi qui male se habent circa corporales voluptates circa quæ est temperantia et intemperantia, non ita ut ex electione prosequantur superabundantias delectationum et effugiant tristitias, puta famem et sitim et alia hujusmodi, quæ pertinent ad gustum et tactum, sed præter rectam electionem quam habent et præter intellectum rectum qui in eis est prosequuntur et fugiunt prædicta ; tales, inquam dicuntur incontinentes non quidem cum aliqua additione, sicut dice

batur incontinens iræ, sed simpliciter. Et ad hoc inducit signum. Quia molles qui sunt propinqui incontinentibus dicuntur aliqui circa hujusmodi tristitias: puta quia non possunt pati famem aut sitim, aut aliquid hujusmodi; non autem circa aliquid aliorum: puta quia non possunt sustinere paupertatem, aut aliquid ejusmodi.

Infert quædam corollaria ex dictis. Quorum primum est, quod in idem ponuntur incontinens et intemperatus et continens et temperatus. Non ita ut unum eorum sit alterum: sed quia sunt aliqualiter circa eadem, scilicet corporales voluptates et tristitias, sed non eodem modo. Sed temperatus et intemperatus cum electione, continens et incontinens sine electione.

LECTIO V

Delectabilium multiplex genus proponitur: quorum quædam naturalia sunt, quædam non secundum naturam: et quomodo continentia et incontinentia circa ea esse dicantur.

Postquam Philosophus ostendit quod diversimode dicitur aliquis continens et incontinens, secundum diversas concupiscentias et delectationes humanas, hic ostendit quod diversimode dicitur aliquis continens et incontines circa concupiscentias et delectationes humanas et bestiales.

Dicit ergo primo, quod delectabilium quædam sunt delectabilia secundum naturam, quædam autem non secundum naturam. Et utrumque eorum subdividitur. Eorum enim quæ sunt delectabilia secundum naturam quædam sunt delectabilia omni habenti gustum. Quædam vero sunt naturaliter delectabilia quibusdam differentiis et animalium et hominum. Alii enim cibi sunt naturaliter delectabiles animalibus comedentibus carnes, et animalibus comedentibus fructus. Similiter etiam inter homines, cholericis delectabilia sunt naturaliter frigida, quæ temperant eorum complexionem; phlegmaticis vero calida. Eorum vero, quæ sunt delectabilia non naturaliter, quædam fiunt propter orbitates, idest propter aliquas supervenientes ægritudines corporales, aut etiam tristitias animales, ex quibus transmutatur natura ad aliam dispositionem. Quædam vero fiunt delectabilia propter malam consuetudinem, quæ fit quasi quædam natura. Quædam vero fiunt delectabilia propter vitiosas naturas. Puta cum aliqui homines habent corruptas et perversas complexiones corporales. Et secundum hoc sequitur quod in his sint perversissimæ tam apprehensiones imaginationis, quam affectiones sensibilis appetitus. Quæ quidem vires, cum sint organorum corporalium actus, necesse est quod sint corporali complexioni proportionatæ. Et quia secundum diversi-

tatem objectorum diversificantur habitus, necesse est quod singulis prædictorum delectabilium respondeant similes habitus : puta, quod sint quidam habitus naturales, et quidam non naturales.

Ostendit quod circa delectabilia prædicta innaturalia non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid. Dicit ergo quod nullus rationabiliter dicet hos esse simpliciter incontinentes, in quibus natura bestialis est causa talium delectationum. Dictum est enim supra, quod bestias non dicimus continentes vel incontinentes, quia non habent universalem opinionem, sed singularium phantasiam et memoriam. Hujusmodi autem homines, qui propter perniciosam naturam sunt bestiis similes, habent quidem aliquid universalis apprehensionis, sed valde modicam, propter hoc quod ratio est in eis oppressa ex malitia complexionis, sicut manifeste opprimitur in infirmis propter dispositionem corporalem. Illud autem quod est modicum quasi nihil esse videtur. Nec contingit de facili quod modica vis rationis concupiscentias fortes repellat. Et ideo tales non dicuntur incontinentes simpliciter, neque continentes, sed solum secundum quid, inquantum remanet in eis aliquid de judicio rationis. Et ponit exemplum de mulieribus in quibus, ut in pluribus, modicum viget ratio propter imperfectionem corporalis naturæ. Et ideo, ut in pluribus, non ducunt affectus suos secundum rationem, sed magis ab affectibus suis ducuntur. Propter quod raro inveniuntur mulieres sapientes et fortes. Et ideo non simpliciter possunt dici continentes vel incontinentes. Et eadem ratio etiam de his qui ægrotative se habent, idest qui habent corruptam dispositionem propter malam consuetudinem, quæ etiam opprimit judicium rationis ad modum perversæ naturæ.

Ostendit quod in talibus non est simpliciter continentia vel incontinentia. Et dicit quod sicut malitia quæ est secundum modum humanum simpliciter dicitur malitia, quæ autem est non naturalis homini dicitur cum additione malitia bestialis vel ægritudinalis et non malitia simpliciter ; eodem modo et incontinentia non naturalis dicitur cum additione, puta bestialis vel ægritudinalis. Sed simpliciter incontinentia dicitur sola illa quæ est secundum temperantiam humanam. Ultimo autem epilogando concludit manifestum esse ex prædictis, quod continentia et incontinentia simpliciter solum est circa illa, circa quæ est temperantia et intemperantia. Circa alia vero est quædam species incontinentiæ quæ dicitur metaphorice et non simpliciter.

LECTIO VI

Proponit incontinentem iræ minus turpem esse incontinentia voluptatum : quod probat ex eo, quod ira aliqualiter rationem admittit.

Postquam Philosophus ostendit quomodo est diversimode incontinentia circa diversa, hic comparat diversas incontinentias ad invicem. Et primo incontinentiam concupiscentiarum tactus, quæ est incontinentia simpliciter, ad incontinentiam iræ, quæ est incontinentia secundum quid. Secundo comparat incontinentiam humanam ad incontinentiam bestialem vel ægritudinalem.

Et dicit considerandum esse quod incontinentia iræ est minus turpis quam incontinentia concupiscentiarum tactus, circa quas est temperantia et intemperantia.

Probat propositum quatuor rationibus. Circa quarum primam dicit quod ira videtur aliqualiter audire rationem, inquantum scilicet iratus quodammodo ratiocinatur quod propter injuriam sibi factam deberet inferre vindictam. Sed obaudit, idest imperfecte audit rationem, quia non curat attendere judicium rationis circa quantitatem et modum vindictæ. In animalibus autem carentibus ratione invenitur quidem ira, sicut et alia opera rationi similia, ex naturali instinctu. Inducit autem ad manifestationem propositi duo exempla. Quorum primum est de ministris qui sunt valde veloces, qui antequam audiant totum quod eis dicitur discurrunt ad exequendam, et sic sequitur quod peccent in executione mandati quod non perfecte audierunt. Aliud exemplum est de canibus, qui ad primum sonitum pulsantis ad ostium latrant antequam attendant si ille qui pulsat ad ostium sit aliquis de familiaribus vel amicis. Et ita est de ira, quod audit quidem in aliquo rationem ; sed propter naturalem caliditatem et velocitatem choleræ commoventis ad iram, antequam audiat totum præceptum rationis, movet ad puniendum. Quomodo autem hoc fiat, ostendit subdens. Manifestatur enim homini quod sit sibi facta injuria vel contemptus : quandoque autem per rationem, sicut quandoque hoc verum est ; quandoque autem per phantasiam, puta cum homini ita videtur licet non sit verum. Homo autem iratus quasi syllogizat quod injuriantem oportet impugnare, et determinat modum indebitum et statim irascitur movens se ad vindictam antequam determinetur ei a ratione modus vindictæ. Sed concupiscentia, statim quod denunciatur sibi delectabile per rationem vel sensum, movet ad fruendum illud delectabile absque aliquo syllogismo rationis. Et hujus differentiæ ratio est, quia delectabile habet rationem finis per se appetibilis, qui est sicut princi-

pium insyllogizatum : nocumentum autem inferendum alteri non est per se appetibile ut finis qui habet rationem principii, sed sicut utile ad finem quod habet rationem conclusionis in agibilibus. Et ideo concupiscentia non movet syllogizans, sed ira movet syllogizans. Et inde est quod ira aliqualiter consequitur rationem, non concupiscentia quæ sequitur solum impetum proprium. Per hoc autem est aliquid turpe in rebus humanis quod est præter rationem. Sic igitur patet quod incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ ; quia incontinens iræ aliqualiter vincitur a ratione, non autem incontinens concupiscentiæ.

Secundam rationem ponit et dicit quod, si aliquis peccat circa ea quæ naturaliter appetit, magis meretur veniam. Et hujus signum est, quia concupiscentiis communibus, ut puta cibi et potus, magis datur venia, quia sunt naturales, si tamen accipiantur inquantum sunt communes. Nam concupiscentia cibi est communis et naturalis, non autem concupiscentia cibi præparati. Ira autem naturalior est et difficilius ei resistitur quam concupiscentiis, non quidem communibus quæ sunt necessariæ et naturales circa quas non multum peccatur, sed illis concupiscentiis quibus quædam superflua concupiscuntur quæ non sunt necessariæ, circa quas supra in tertio dixit esse temperantiam et intemperantiam. Est quidem enim naturale homini, ut sit animal mansuetum, secundum communem naturam speciei, inquantum est animal sociale (omne enim animal gregale est naturaliter tale) ; sed secundum naturam alicujus individui quod in corporis complexione consistit, quandoque consequitur magna pronitas ad iram, propter caliditatem et siccitatem humorum facile inflammabilium. Concupiscentia autem superfluorum, puta cibi delicati, magis sequitur imaginationem et est passio animalis magis quam naturalem complexionem sapiens. Unde pronitas ad iram de facili propagatur a patre in filium, quasi consequens naturalem complexionem, ut patet in exemplo quod subdit. Quidam enim patrem percutiens reprehensus respondit quod iste, idest pater suus percusserat etiam patrem suum, et ille etiam percusserat superiorem patrem; etiam ostenso filio suo dixit: Et iste etiam quando veniet ad virilem ætatem me percutiet. Hoc est enim connaturale generi nostro. Ponit etiam aliud exemplum de eo qui, cum traheretur a filio suo, dixit quod quiesceret quando pervenerat ad ostium, quia ipse usque ad illum locum traxerat patrem suum. Sic ergo quia ira naturalior est, minus turpis est incóntinens iræ.

Comparat incontinentiam humanam incontinentiæ bestiali. Dicit ergo primo quod, quia continentia et incontinentia sunt circa delectationes corporales, oportet assumere earum differentias. Sunt enim quædam earum, ut prius dictum est, humanæ et naturales, idest consonæ humanæ naturæ ; et quantum ad genus quod consideratur se-

cundum ea quæ appetuntur, et quantum ad magnitudinem quæ attenditur secundum modum appetendi, vel intensum vel remissum. Aliæ vero non sunt naturales, sed bestiales propter vitiosam naturam. Vel adveniunt propter orbitates et ægritudines, inter quas computantur etiam pravæ consuetudines.

Ostendit circa quas harum concupiscentiarum sit temperantia. Et dicit quod temperantia et intemperantia est solum circa concupiscentias, scilicet humanas et naturales. Et inde est quod bestias non dicimus, proprie loquendo, neque temperatas, neque intemperatas, sed forte metaphorice loquendo de uno animali per comparationem ad aliud, prout scilicet unum genus animalium differt ab alio in contumelia, hoc est quod unum est magis contumeliosum, idest turpe, et immundam habens vitam, quam aliud, sicut porcus quam ovis.

Comparat bestialem malitiam vel incontinentiam humanæ. Et dicit quod bestialitas minus habet de ratione malitiæ si consideretur conditio bestiæ vel hominis bestialis. Sed bestialitas est terribilior, quia facit majora. Et quod minus habeat de malitia bestialitas, probat per hoc quod in bestia id quod est optimum, scilicet intellectus, non remanet, sicut corruptum et depravatum, prout remanet in homine malo; sed totaliter ita corruptum est ut nihil habeet de illo. Unde simile est bestiam homini malo comparare, utrum sit pejus, sicut comparare inanimatum animato. Inanimata quidem possunt plus lædere, sicut enim ignis urit, aut lapis conterit, sed plus recedit a ratione culpæ. Sic ergo sicut bestia minus habet de culpa quam homo malus, sed est terribilior, itam etiam bestialis malitia seu etiam incontinentia terribilior quidem est, sed minoris culpæ et innocentior quam incontinentia seu malitia humana. Unde si aliqui amentes vel naturaliter bestiales peccent, minus puniuntur.

LECTIO VII

Convenientia ponitur continentiæ et perseverantiæ, et per quid a se invicem differant.

Postquam Philosophus ostendit quid sit materia circa quam est continentia et incontinentia simpliciter dicta, hic comparat ea ad alia quæ communicant eis in materia. Et primo ostendit differentiam incontinentis et continentis ad perseverativum et mollem, et temperatum et intemperatum : in quo solvitur tertia dubitatio quæ ponebatur contra quartum probabile.

Dicit ergo primo quod omnino videtur esse deterior si quis operatur aliquid turpe omnino non concupiscens, vel quiete, idest remisse

concupiscens, quam si vehementer concupiscens turpe operetur; sicut etiam deterior est, si quis non iratus percutit, quam si iratus percutiat. Quid enim faceret passione superveniente qui absque passione peccat? Et inde est quod intemperatus qui non vincitur passione, sed ex electione peccat, est deterior incontinente qui concupiscentia vincitur. Et similiter horum duorum unum magis pertinet ad speciem mollitiei, scilicet vinci passione, scilicet fuga tristitiæ; aliud autem pertinet ad intemperatum, scilicet ex electione peccare. Unde etiam deterior est intemperatus, quam mollis.

Comparat mollem incontinenti et perseverantem continenti. Dicit ergo primo quod incontinenti opponitur continens, et molli opponitur perseverativus. Perseverare autem dicitur aliquis ex eo quod tenet se aliquis contra impellens. Sed continentia dicitur ex eo quod est superare. Illud enim quod continemus, in nostra potestate habemus. Et hoc necessarium est: quia delectationes sunt refrenandæ vel cohibendæ; contra tristitias autem est standum: unde perseverans ad continentem comparatur, sicut non vinci ad id quod est vincere: quod est manifeste melius. Unde melior est continentia, quam perseverantia. Mollities autem videtur pejor quam incontinentia; quia utraque consistit in hoc quod est vinci; sed incontinens vincitur a fortiori passione.

Manifestat convenientiam quamdam quam supra tetigit inter mollem et incontinentem; quia scilicet vincuntur a passionibus quas multi superant. Et dicit quod ille dicitur mollis et delicatus qui deficit in his contra quæ multi etiam contendunt resistendo et possunt vincendo. Et sicut dictum est de mollitie, ita etiam se habet circa continentiam et incontinentiam. Non enim est admirabile, si quis vincitur a fortioribus et superexcellentibus delectationibus et tristitiis, ut propter hoc dici debeat incontinens vel mollis: sed magis ei condonatur, si tamen nitatur resistere et non statim cedat.

Excludit quemdam errorem. Posset enim alicui videri quod lusivus, idest qui nimis amat ludere, sit intemperatus, quia in ludo est quædam delectatio: ipse dicit quod magis est mollis. Ludus enim est quædam quies et remissio animi quam superabundanter quærit lusivus. Unde continetur sub molli, cujus est fugere difficultates et labores.

Distinguit species incontinentiæ. Et circa hoc tria facit. Primo ponit divisionem. Et dicit quod incontinentia dividitur in duo. Quorum unum est prævolatio et aliud debilitas.

Secundo. Exponit membra divisionis. Et dicit quod quidam incontinentes sunt qui superveniente concupiscentia consiliantur quidem, sed non permanent in his quæ consiliati sunt, propter passionem a qua vincuntur. Et talis incontinentia dicitur debilitas. Quidam vero ducuntur a passione propter hoc quod non consiliantur, sed statim

concupiscentia superveniente eam sequuntur. Et hæc incontinentia dicitur prævolatio propter sui velocitatem qua anticipat consilium. Si autem consiliarentur, non ducerentur a passione.

Tertio. Ostendit quibus competat hæc secunda species incontinentiæ quæ dicitur prævolatio. Et dicit quod maxime sunt incontinentes secundum incontinentiam quæ non refrenatur consilio, quæ dicta est prævolatio, acuti idest cholerici et melancholici. Neutri enim expectant rationem consiliantem, sed sequuntur primam phantasiam concupiscibilis. Cholerici quidem propter velocitatem choleræ; melancholici autem propter vehementiam motus melancholiæ accensæ, cujus impetum non de facili potest homo ferre. Nam et terra accensa vehementius ardet. E contrario autem est intelligendum quod sanguinei et phlegmatici habent incontinentiam debilitatis propter humiditatem complexionis quæ non est fortis ad resistendum impressioni.

LECTIO VIII

Ostenditur intemperatus incontinente deterior esse plurimis rationibus.

Postquam Philosophus ostendit differentiam incontinentis ad intemperatum, hic ostendit quis eorum sit pejor: per quod solvitur dubitatio supra quinto loco proposita circa primum probabile.

Primum ponit tres rationes, per quas ostenditur intemperatus pejor incontinente. Circa quarum primam dicit, quod sicut supra dictum est, intemperatus non est pœnitivus, quia peccat ex electione in qua permanet eo quod eligit delectationes corporales tamquam finem. Omnis autem incontinens de facili pœnitet cessante passione a qua vincebatur. Unde patet quod, sicut supra dictum est, intemperatus est insanabilis, hic autem, scilicet incontinens, est sanabilis. Et sic per intemperationem solvitur dubitatio supra posita, quæ procedebat ex hoc quod incontinens sit insanabilior intemperato. Quia vero intemperatus est insanabilior, potest concludi quod sit pejor, sicut et morbus corporalis qui est incurabilis deterior est.

Secundam rationem ponit. Et dicit quod malitia, scilicet intemperantia, assimilatur illis ægritudinibus quæ continue insunt homini, sicut hydropisis et phthisis. Sed incontinentia assimilatur ægritudinibus quæ non continue hominem invadunt, sicut epilepsiæ. Incontinentia non est continua, quia movetur ad peccandum incontinens solum propter passionem quæ cito transit. Et sic incontinentia est quasi quædam malitia non continua. Continuum autem malum est pejus non continuo. Ergo intemperantia pejor est quam incontinentia.

Tertiam rationem ponit. Et dicit quod alterum genus est inconti-

nentiæ et malitiæ, sub qua intemperantia continetur. Malitia enim latet ei cui inest, qui est deceptus, ut æstimet bonum illud quod facit. Sed incontinentia non latet eum cui inest; scit enim per rationem malum esse id in quod a passione dicitur. Malum autem latens est periculosius malo non latente. Ergo intemperantia est pejor incontinentia.

Ostendit convenientiam incontinentis ad intemperatum quantum ad hoc, scilicet quod incontinentia, etsi non sit malitia simpliciter, tamen est malitia secundum quid, sicut supra dictum est, quod est quasi malitia non continua. Et quod non sit malitia simpliciter, patet : quia incontinentia peccat præter electionem, malitia autem cum electione.

LECTIO IX

Vere continens quis dicatur edocet, quis vero pertinax, quæ continentis ac pertinacis differentia sit.

Postquam Philosophus determinavit dubitationem per quam scitur an continentia et incontinentia sint, ostendit etiam materiam circa quam sint, hic determinat dubitationem per quam scitur quid continentia sit.

Et dicit quod potest dici continens et incontinens qui immanet vel non immanet qualicumque rationi, secundum accidens, sed per se loquendo qui immanet vel non immanet veræ rationi et rectæ electioni. Et hoc quidem sic exponit. Si enim aliquis eligit hoc loco hujus, puta si eligit fel loco mellis, quia scilicet propter similitudinem coloris æstimat illud esse mel, manifestum est quod per se loquendo eligit et quærit hoc propter quod alterum eligit et quærit, puta mel ; sed per accidens eligit id quod prius, scilicet illud quod eligit loco alterius, puta fel. Et ratio hujus est, quia in appetibilibus illud est per se ad quod refertur intentio appetentis. Bonum enim, inquantum est apprehensum, est proprium objectum appetitus. Illud autem quod est præter intentionem, est per accidens. Unde ille qui intendit eligere mel et eligit fel præter intentionem, per se quidem eligit mel, sed per accidens fel. Sit ergo aliquis qui falsam rationem æstimet veram : puta si quis æstimet hoc esse verum quod bonum est fornicari. Si ergo immaneat huic rationi falsæ putans eam esse veram, per se quidem immanet veræ rationi, per accidens autem falsæ. Intendit enim veræ immanere. Et eadem ratio est de incontinente qui egreditur a ratione falsa, quam putat esse veram. Sic ergo patet quod continens vel incontinens per se immanet vel non immanet rationi veræ, per accidens autem falsæ. Simpliciter autem dicimus id quod est per se. Quod autem

est per accidens dicitur secundum quid. Et ideo secundum aliquem modum continens vel incontinens dicitur qui immanet qualicumque opinioni etiam falsæ; sed simpliciter qui immanet vel non immanet rationi, seu opinioni veræ.

Ostendit quomodo aliqui discedunt laudabiliter a ratione. Et dicit quod quidam sunt qui non immanent his quæ eis videntur, non propter incontinentiam, sed propter amoren virtutis. Sicut narratur in poemate quod de Philoctete Sophocles scripsit quod Neoptolemus non permansit in his quæ ei videbantur, non tamen propter incontinentiam, quamvis hoc fecerit propter aliquam delectationem non malam, sed bonam. Appetebat enim quasi quoddam bonum dicere verum et hoc erat ei delectabile. Sed persuasum fuerat ei ab Ulysse quod diceret falsum propter utilitatem patriæ; cui quidem persuasioni ipse non immansit propter delectationem veritatis. Nec tamen propter hoc fuit incontinens. Non enim omnis qui propter delectationem aliquid operatur est intemperatus, sive pravus, sive incontinens, sed solum ille qui propter turpem delectationem aliquid operatur.

Ostendit quomodo continentia se habeat ad rationem virtutis, ad quam pertinet in medio esse. Et dicit quod aliquis homo invenitur sic dispositus qui minus gaudet corporalibus delectationibus quam oporteat. Et hoc est non propter finem boni, sed propter fastidium. Propter quod non permanet in ratione judicante quod oportet secundum quod necesse est, talibus delectationibus uti. De incontinente autem jam dictum est quod non immanet rationi propter hoc quod gaudet talibus delectationibus plusquam oportet. Unde horum duorum medius est continens. Nam incontinens non immanet rationi propter aliquid majus. Ille autem alius propter aliquid minus. Quia scilicet ille vult plus uti delectationibus quam oportet, et iste minus. Sed continens immanet rationi et non transmutatur ab ea, nec propter alterum prædictorum, idest neque propter majus, neque propter minus.

Ostendit qualiter se habeant ad bonitatem et malitiam. Manifestum est autem ex dictis quod continentia est aliquid bonum. Unde oportet quod utrique habitus qui ei contrariantur, scilicet et secundum plus et secundum minus, sint mali; sicut apparet ex hoc ipso quod non immanent rationi, sed accipiunt, aut plus, aut minus.

Respondet tacitæ quæstioni: quare scilicet sola incontinentia videatur esse contraria continentiæ, cum habeat duos habitus contrarios. Et dicit quod hoc contingit propter hoc quod alterum in paucis accidit quod scilicet aliquis egrediatur a ratione in minus. Et ideo non est adeo manifestum sicut alterum extremum. Nam in pluribus accidit quod circa delectationes corporales fiat egressus a recta ratione in plus. Et propter eamdem rationem temperantia videtur esse contraria soli intemperantiæ, quia insensibilitas non est manifesta propter hoc quod in paucioribus accidit.

Ostendit quod continentia propter similitudinem quandoque dicitur temperantia. Continens enim habet facultatem, ut nihil præter rationem operetur propter delectationes corporales. Et hoc idem potest facere temperatus.

Ponit duas differentias. Quarum prima est quod continens habet pravas concupiscentias, sed temperatus non habet eas, quia ejus concupiscibilis est per habitum temperantiæ ordinata. Secunda differentia est. Quod scilicet temperatus est sic dispositus per habitum temperantiæ, ut non delectetur præter rationem. Continens autem est sic dispositus, ut delectetur quidem præter rationem, sed non ducatur a passione.

Comparat incontinentiam intemperantiæ. Et dicit quod incontinens et intemperatus sunt similes cum tamen differant. Unde eodem modo incontinens dicitur intemperatus per similitudinem. Sunt enim similes in hoc quod utrique persequuntur, idest quærunt delectabilia corporalia. Differunt autem in hoc quod intemperatus existimat oportere hujusmodi delectabilia sequi propter habitum pervertentem judicium de fine. Incontinens autem non hoc existimat, quia salvatur in eo principium, ut supra dictum est.

LECTIO X

Prudens et incontinens nullo modo simul esse posse manifestatur : ac prudentis et incontinentis comparatio ponitur, ac demum qualis incontinentia sit cito sanabilis.

Postquam Philosophus ostendit quomodo continens et incontinens immaneat vel non immaneat rationi, hic ostendit utrum contingat quod prudentia, quæ est recta ratio agibilium, sit simul cum incontinentia. Et per hoc solvitur secunda dubitatio quæ movebatur circa quintum probabile.

Primo proponit quod intendit, et dicit quod non contingit quod quidam homo sit simul prudens et incontinens.

Probat propositum duabus rationibus. Quarum prima est quod, sicut supra in sexto ostensum est, prudentia simul est cum virtute morali. Et sic simul est aliquis prudens et studiosus secundum virtutem moralem. Sed incontinens non est studiosus secundum virtutem moralem, quia non deduceretur a passionibus. Ergo non potest esse quod aliquis sit simul prudens et incontinens.

Secundam rationem ponit : non enim dicitur aliquis prudens ex hoc solum quod est sciens; sed ex hoc etiam quod est practicus, idest operativus. Dictum est enim supra in sexto quod prudentia est præceptiva operum, et non solum consiliativa et judicativa. Sed incontinens deficit

ab eo quod sit practicus. Non enim operatur secundum rationem rectam. Prudens ergo non potest esse incontinens.

Comparat incontinentem prudenti. Et dicit quod incontinens secundum quid propinquus est prudenti, scilicet secundum rationem, quia uterque habet rationem rectam. Sed differunt secundum electionem, inquantum prudens sequitur, incontinens non sequitur.

Infert corollarium ex dictis Quia enim incontinens ante passionem habet bonam electionem, sed per passionem vult malum, sequitur quod sit ex media parte malus, inquantum scilicet vult malum, et non sit injustus vel malus simpliciter, quia non est insidiator, quasi ex consilio et electione agens malum. Incontinentium autem quidam, scilicet debiles, consiliantur quidem, sed non immanent consiliatis; melancholici autem et acuti, quos supra dixit prævolantes, totaliter non consiliantur. Unde patet quod neutri ex consilio et electione agunt malum. Ex his autem quæ dicta sunt accipere possumus quid sit subjectum continentiæ et incontinentiæ. Non enim potest dici quod utriusque subjectum sit concupiscibilis; quia non differrent secundum concupiscentias, quas uterque, scilicet continens et incontinens, habet pravas : neque etiam subjectum utriusque est ratio, quia uterque habet rationem rectam. Relinquitur ergo quod subjectum utriusque sit voluntas, quia incontinens volens peccat, ut dictum est. Continens volens immanet rationi.

Comparat incontinentes ad invicem secundum duplicem differentiam. Primo enim dicit quod inter incontinentias illa est sanabilior, qua melancholici incontinenter agunt, scilicet non præconsiliantes, incontinentia eorum qui consiliantur, sed non immanent; quia illi adhibito consilio videntur posse sanari, non autem isti, ut supra dictum est.

Comparat incontinentes secundum aliam differentiam. Et dicit quod illi qui sunt incontinentes per consuetudinem sunt sanabiliores illis qui sunt incontinentes per naturam, scilicet corporalis complexionis ad hoc inclinantis. Quia facilius potest transmutari consuetudo, quam natura. Quia propter quod unumquodque, et illud magis. Consuetudo autem propter hoc est difficilis ad immutandum, quia assimilatur naturæ.

LECTIO XI

Ad politicum pertinet agere de delectatione et tristitia : quod plurimis rationibus manifestum fit.

Postquam Philosophus determinavit de continentia et incontinentia, ostendens, quod sunt circa delectationes et tristitias, hic intendit determinare de delectationibus et tristitiis.

Et primo dicit, quod hæc consideratio pertinet ad præsentem intentionem. Quia sicut finis architectonicæ artis est ille ad quem respiciunt, sicut ad quamdam mensuram, omnia quæ sub illa arte continentur, ita se habet delectatio in his quæ pertinent ad moralem doctrinam. Rescipiendo enim ad delectationem, dicimus esse aliquid malum, et aliquod similiter bonum. Illum enim dicimus esse bonum, qui in bonis delectatur. Malum autem eum, qui in malis. Et in his etiam quæ fiunt, idem judicium observatur. Judicamus enim malum esse id quod ex delectatione mala procedit, bonum autem quod ex bona. In qualibet autem scientia maxime considerandum est id quod habetur pro regula. Unde ad philosophum moralem maxime pertinet considerare de delectatione.

Determinat de delectatione et tristitia. Et primo ponit tres opiniones. Quibusdam enim videbatur, quod nulla delectatio esset bona, neque per se neque per accidens. Et si contingat quod aliquod delectabile sit bonum, non tamen idem est in eo id quod est bonum et delectatio. Alii autem dixerunt, quod delectationes quædam sunt bonæ, sed multæ sunt pravæ. Et ita non omnis delectatio est bonum. Tertii autem dixerunt quod, etiam si omnes delectationes essent bonæ, non tamen contingeret aliquam delectationem esse optimum.

Inducit rationes ad prædictas opiniones. Et primo ad primam. Ponit sex rationes. Quarum prima sumitur ex definitione delectationis quam ponebant dicentes quod delectatio est quædam sensibilis generatio in naturam. Dum enim aliquid sensibiliter aggeneratur naturæ nostræ, quasi nobis connaturale, ex hoc delectamur, sicut patet in sumptione cibi et potus. Nulla autem generatio est de genere finium, sed potius generatio est via in finem, sicut ædificatio non est domus. Sed bonum habet rationem finis. Ergo nulla generatio, et per consequens nulla delectatio, est bonum.

Secundam rationem ponit, quæ talis est : Nullus virtuosus laudatur ex hoc quod fugit quod bonum est. Temperatus autem laudatur ex hoc quod fugit delectationes. Ergo delectatio aliquod bonum non est.

Tertiam rationem ponit, quæ talis est : Sicut prudens prosequitur, idest quærit non tristari, ita etiam quærit non delectari. Sed tristitia non est bonum. Ergo neque delectatio.

Quartam rationem ponit, quæ talis est : Nullo bono impeditur prudentia. Impeditur autem per delectationes ; et tanto magis, quanto sunt majores ; ex quo videtur quod per se et non per accidens impediant : sicut patet quod delectatio venereorum, quæ est maxima, intantum impedit rationem quod nullus in ipsa delectatione actuali potest aliquid actu intelligere ; sed tota intentio animæ trahitur ad delectationem : ergo delectatio non est aliquid bonum.

Quintam rationem ponit quæ talis est : Omne bonum humanum videtur esse opus alicujus artis, quia bonum hominis ex ratione est. Sed delectatio non est opus alicujus artis, quia nulla ars est ad delectandum. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

Sextam rationem ponit, quæ talis est : Illud quod est in homine puerile et bestiale vituperatur. Sed pueri et bestiæ prosequuntur, idest quærunt delectationes. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

Deinde ostendit quod non omnes delectationes sunt bonæ. Et dicit quod hujus quod non omnes delectationes esse bonas ostensivum est quod sunt quædam delectationes turpes, idest inhonestæ et opprobriosæ, idest infames, etc.,et cum his etiam quædam delectationes sunt nocivæ. Quod patet ex hoc quod quædam delectabilia inducunt homini ægritudinem. Et sic patet quod non omnes delectationes sunt bonæ.

Probat quod nulla delectatio sit optimum, etsi omnes essent bonæ. Finis enim est id quod est optimum. Delectatio autem non est finis, sed magis generatio quædam. Ergo delectatio non est optimum.

LECTIO XII

Solvuntur præmissæ de delectatione rationes, ac ponuntur quædam distinctiones de bono.

Postquam Philosophus posuit rationes ad opiniones præmissas, hic intendit eas solvere Et primo proponit quod intendit dicere : quod ex sequentibus erit manifestum quod propter prædictas rationes non sequitur quod neque delectatio non sit bona, neque quod non sit optima. Præmittit autem mediam opinionem quæ ponebat non omnes delectationes esse bonas, quia aliqualiter est vera. Has autem duas simul commemorat, quia habent consimiles rationes. Unde etiam solvuntur simul.

Solvit prædictas rationes. Et primo præmittit quasdam distinctiones per quas potest sciri qualiter delectatio sit bona vel non bona. Dicit ergo primo quod bonum dupliciter dicitur. Uno modo id quod est bonum simpliciter. Alio modo id quod est bonum alicui. Sic igitur supponendo quod delectationes sunt motiones et generationes, ut adversarius dicit, distinguenda sunt quatuor genera delectationum. Quarum quædam sunt bonæ simpliciter, sicut delectationes in operibus virtutum. Quædam autem delectationes simpliciter videntur pravæ, sed quantum ad aliquem unum non sunt pravæ, sed eligibiles alicui propter aliquam necessitatem, sicut infirmanti sumere medicinalia. Tertio autem gradu quædam neque huic sunt semper eligibiles, sed

aliquando et per paucum tempus : non enim sunt ei eligibiles simpliciter. sicut furari cibum in articulo extremæ necessitatis. Quarto autem gradu sunt quædam delectationes, quæ etiam non sunt veræ delectationes, sed apparenter propter corruptam dispositionem ejus qui in talibus delectatur, sicut quæcumque delectationes sunt cum tristitia vel dolore, et assumuntur ut medicinæ illius doloris. Sicut patet de his in quibus delectantur laborantes, idest infirmantes. Delectabile enim videtur quandoque infirmo vertere se per lectum et sumere aliqua acerba vel aliquid simile.

Dicit quod dupliciter est bonum : quoddam quidem quod se habet per modum operationis, sicut consideratio ; quoddam autem per modum habitus, sicut scientia. Horum autem operatio est sicut bonum perfectum, quia est perfectio secunda. Habitus autem est sicut bonum mperfectum, quia est perfectio prima. Unde et delectatio vera et perfecta consistit in bono quod est operatio. Illæ vero actiones seu motiones quæ constituunt hominem in habitum naturalem, idest quæ sunt naturalis habitus constitutivæ, sunt quidem delectabiles, sed secundum accidens. Nondum enim habent rationem boni, quia præcedunt etiam ipsum habitum qui est perfectio prima. Sed secundum ordinem ad hoc bonum, habent rationem boni et delectabilis. Manifestum est autem quod operatio delectabilis, quæ est cum concupiscentia, non est operatio habitus perfecti, quia in perfectione habitus non remanet aliquid ad concupiscendum quod ad illum habitum pertineat. Unde oportet quod talis operatio procedat ex aliquo principio habituali, seu naturali quod est cum tristitia. Non enim est absque tristitia quod aliquis concupiscat perfectionem naturalem quam nondum habet. Quod autem non omnes operationes delectabiles sint tales, patet : quia inveniuntur quædam delectationes quæ sunt sine tristitia et concupiscentia, sicut patet de delectatione quæ est circa operationes speculationis. Talis enim delectatio non est cum aliqua indigentia naturæ, sed potius procedit ex naturæ perfectione, puta ex ratione perfecta per habitum scientiæ. Sic ergo vere et per se delectationes sunt illæ quæ sunt circa operationes præcedentes ex habitibus, seu naturis et formis jam existentibus. Illæ autem delectationes quæ sunt constitutivæ habituum et naturarum non sunt vere et simpliciter delectationes, sed per accidens.

Solvit rationes supra inductas. Et primo solvit rationem inductam ad tertiam opinionem. Dicit ergo primo quod non est necessarium quod delectatio non sit optimum, sed aliquid aliud sit melius delectatione. Quod quidam hac ratione dicunt, quia finis est melior generatione. Delectationem vero ponunt generationem. In quo quidem falsum supponunt : quia, ut ex præmissis patet, non omnes delectationes sunt generationes, aut cum generatione. Tales enim sunt solæ illæ

quæ sunt cum tristitia et concupiscentia constitutivæ habituum. Sed quædam sunt operationes. Et secundum hoc patet quod non oportet quod omnium delectationum alterum quid sit finis; sed solummodo illarum delectationum quæ sequuntur operationes ducentes ad perfectionem naturæ quæ sunt cum concupiscentia. Et ex hoc etiam tollitur definitio delectationis quæ inducebatur in prima ratione primæ opinionis. Non enim bene se habet dicere quod delectatio sit generatio sensibilis quod convenit imperfectis delectationibus; sed magis dicendum secundum quod convenit perfectis delectationibus quod delectatio sit operatio habitus connaturalis jam existentis. Et loco ejus quod posuerunt « sensibilis » ponamus nos « non impeditam, » ut sit secundum hoc definitio delectationis : Delectatio est operatio non impedita habitus qui est secundum naturam, idest qui naturæ habentis congruit. Impedimentum autem operationis difficultatem causat in operando, quæ delectationem excludit.

Solvit rationem inductam pro secunda opinione. Et dicit quod hoc quod probatur esse quasdam delectationes pravas, quia sunt quædam delectabilia inducentia ægritudinem, idem est ac si concluderetur quod quædam sanativa sunt prava, quia nocent pecuniæ quæ in eis expenditur. Dicendum est igitur quod ambo, scilicet delectabilia et sana, sunt prava ex una parte, scilicet inquantum nocent delectabilia quidem sanitati, sanativa vero pecuniæ, sed non sunt prava secundum hoc, idest inquantum sunt sanativa vel delectabilia. Quia secundum eamdem rationem posset concludi quod speculatio veritatis esset prava, quia aliquando nocet sanitati.

Solvit rationes inductas pro prima opinione : quarum prima jam soluta est. Unde primo solvit quartam. Dicit ergo primo quod non præstat impedimentum neque prudentiæ neque alicui alii habitui delectatio propria, quæ scilicet est ab unoquoque, sed alienæ delectationes unicuique impedimentum præstant. Immo delectationes propriæ coadjuvant ad unumquodque; sicut delectatio qua quis delectatur in speculando et discendo facit hominem magis speculari et discere. Et sic non sequitur quod delectatio sit mala alicui.

Solvit quintam rationem. Et dicit quod rationabiliter accidit quod nulla delectatio sit opus artis. Quia enim ea quæ est vere et proprie delectatio consequitur operationem, non autem generationem. Ars autem est factiva generationis, quia est recta ratio factibilium, ut in sexto dictum est, non est autem factiva operationis, sed potentiæ alicujus ex qua procedit operatio. Quamvis posset solvi per interemptionem; quia pigmentaria ars et pulmentaria videntur ordinari ad delectationem, tamen non sunt ipsius delectationis factivæ, sed delectabilium.

Deinde solvit simul secundam, tertiam et sextam rationem. Et

dicit quod hoc quod temperatus fugit delectationes (quæ erat secunda ratio), et hoc quod prudens quærit vitam sine tristitia (quæ erat tertia ratio), et hoc quod pueri et bestiæ quærunt delectationes (quæ erat sexta ratio), omnia habent eamdem solutionem. Dictum est enim quod quædam delectationes sunt bonæ simpliciter, et quomodo non omnes sunt tales. Et hujusmodi delectationes, quæ scilicet non sunt bonæ simpliciter, quærunt pueri et bestiæ, et harum tristitiam fugit prudens. Et loquimur de corporalibus delectationibus quæ sunt cum concupiscentia et tristitia. Et tales sunt hujusmodi delectationes, scilicet non bonæ simpliciter. Et secundum harum superabundantias dicitur aliquis intemperatus. Unde et etiam hæ sunt illæ delectationes quas temperatus fugit. Sunt autem quædam delectationes propriæ temperati, prout scilicet in operatione propria delectatur; et has non fugit, sed quærit.

LECTIO XIII

Tristitia malum esse ostenditur, quod aliqua delectatio sit optimum quæ felicitas esse videtur, quam omnes appetunt.

Postquam Philosophus prosecutus est opiniones impugnantium delectationem et solvit rationes eorum, hic ostendit contrariam veritatem. Et primo per rationes ostensivas. Secundo deducendo ad inconveniens. Dicit ergo primo quod confessum est ab omnibus quod tristitia est simpliciter malum aliquid fugiendum. Sed hoc dupliciter. Quædam enim tristitia est simpliciter malum, sicut tristitia quæ est de bono, quædam autem est mala secundum quid, inquantum scilicet est impeditiva boni; quia etiam tristitia quæ est de malo impedit animum ne prompte et expedite operetur bonum. Tristitiæ autem contrariatur delectatio, sicut quoddam bonum; unde concludit necesse esse quod delectatio sit quoddam bonum. Deinde, ostendit quod aliqua delectatio sit optimum. Et dicit quod uniuscujusque habitus sunt operationes aliquæ non impeditæ. Felicitas autem est operatio non impedita, vel omnium bonorum habituum, vel alicujus eorum, ut patet in his quæ in primo dicta sunt. Unde necessarium est hujusmodi operationes non impeditas esse per se appetibiles. Operatio autem non impedita est delectatio, ut supra dictum est. Unde consequens est quod aliqua delectatio sit optima; illa scilicet in qua consistit felicitas, licet multæ delectationes sint pravæ simpliciter.

Ostendit propositum ducendo ad inconvenientia. Ducit autem ad tria inconvenientia. Quorum primum est quod si delectatio et operatio delectabilis non sit quoddam bonum, sequitur quod felix non vivat delectabiliter. Cum enim felicitas sit per se bona, non requireret delectationem vita felicis, si delectatio non esset quoddam bonum.

Et dicit quod si delectatio non sit aliquod bonum, contingit quod vivere in tristitia non sit aliquod malum. Si enim delectatio non sit neque bona neque mala, sequetur idem de tristitia quæ ei contrariatur. Et sic tristitia non esset fugienda.

Ducit ad tertium inconveniens. Sequitur enim quod vita virtuosi non sit delectabilis, si operationes ejus non sunt delectabiles; quod jam esset si delectatio non esset aliquid bonum. Manifestum est enim quod virtus operativa boni est.

LECTIO XIV

De corporis voluptatibus agit; ac ostendit eas esse quodammodo bonas, atque necessarias usque ad certam metam.

Postquam Philosophus determinavit de delectatione et tristitia in generali, hic specialiter determinat de delectationibus corporalibus, circa quas est continentia et incontinentia. Dicit ergo primo quod quædam delectationes sunt valde eligibiles, scilicet illæ, quæ naturaliter sunt bonæ. Corporales autem delectationes, circa quas aliquis fit intemperatus, non sunt tales.

Et dicit quod delectationes corporales sunt quidem bonæ, non autem absolute, sed usque ad hoc, idest ad certum terminum. Et hujus rationem assignat. Cum enim omnis delectatio consequatur habitum aliquem et motum sive operationem, oportet quod si habituum et motuum sive operationum non potest esse superabundantia melioris, idest superexcessus a bono quod neque delectationis consequentis possit esse excessus : sicut hujus operationis, quæ est contemplatio veritatis, non potest esse superexcessus melioris, quia quanto plus aliquis veritatem contemplatur, tanto melius est; unde et delectatio consequens est bona absolute, et non solum usque ad aliquam mensuram. Si autem habituum et motuum sive operationum sit superexcessus melioris, ita etiam se habebit et circa delectationem consequentem. Manifestum est autem quod circa corporalia bona potest esse superabundantia melioris. Et hujus signum est quod ex hoc aliquis dicitur pravus quod horum bonorum superabundantiam quærit, etiam si nulli alii noceat. Non tamen ex hoc ipso quod quærit corporalia bona, et delectatur, est pravus : quia omnes homines aliqualiter gaudent pulmento, vino, et venereis : sed ex hoc vituperantur aliqui, quod gaudent in eis, non secundum quod oportet. Ex quo patet quod delectatio corporalis est bona utique ad aliquam mensuram, superabundantia autem ipsius est mala.

Cæteros tres libros, ut minoris momenti, omittimus. In quibus agitur de amicitia et de felicitate, quæ finis est omnium hominum. Sed hæc melius habentur in opere D. Thomæ, quod jam posuimus, sub titulo de Providentia.

SYSTÈMES MODERNES DE MORALE

Depuis Descartes, c'est-à dire depuis que la philosophie a voulu marcher seule, sans se donner la peine d'éprouver ses conclusions en les comparant aux données de la foi, les systèmes de morale sont littéralement innombrables. Les divergences portent principalement sur le fondement même de la loi morale, ou sur l'idée du bien qui en est le principe ; mais quelquefois aussi ces divergences de principes amènent des conclusions que les anciens auraient regardées comme immorales, et que l'Église catholique s'est vue obligee de condamner.

On peut voir dans le premier volume de cet ouvrage, pages 42-51, une liste abrégée des propositions de ce genre, dont il faut prendre les contradictoires pour avoir la vérité.

Sur le principe même de la loi morale on a inventé, exposé et soutenu les doctrines les plus opposées, toujours au nom de la raison ou de la philosophie. L'idée du bien a été tour à tour confondue avec le plaisir des sens, avec les plaisirs de l'âme, avec l'intérêt de chacun, ou l'intérêt de tous, avec la force, avec la liberté, avec le nombre des volontés exprimées par le vote. On a fait reposer la loi morale sur la volonté positive seule de Dieu, sur la loi naturelle seule, ou sur la raison, sur la bienveillance naturelle, sur la sympathie, sur la satisfaction que donne la vue du bien accompli, sur le droit du plus fort, sur la dignité de chacun comme représentant la dignité de l'humanité tout entière, sur la somme des besoins de chacun, sur la valeur personnelle de chaque homme considéré dans ses facultés physiques et morales, sur la communauté d'origine entre les hommes, sur l'égalité naturelle, etc., etc., et dans toutes ces dernières doctrines on a exclu Dieu de toute participation à l'établissement de cette loi.

Ces différents systèmes ont paru successivement, tantôt morts-nés, tantôt luttant quelques années les uns contre les autres, soutenus avec plus ou moins d'habileté, quelquefois ayant pour eux l'autorité d'un grand nom philosophique ; mais on peut dire de chacun : Il a vécu.

Seulement, il reste de tout cela comme une sorte d'amalgame informe, incohérent, de toutes sortes de principes contraires, que l'on accepte selon le besoin de la cause, et pour le moment, pourvu que l'on puisse croire qu'en les admettant on reste d'accord avec le sentiment moral universel, et qu'en même temps on se passe de l'autorité de Dieu. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui la *morale indépendante*. Elle est le fruit d'un reste de pudeur, que les plus honteuses doctrines métaphysiques n'ont pu effacer entièrement. C'est un manque de logique devant lequel on ne recule pas, et que l'on préfère encore au reproche d'immoralité. C'est un reste d'honneur rendu à l'idée du bien.

Ceux qui nient Dieu, ceux qui nient l'âme, ceux qui nient tout ou qui doutent de tout, ceux qui ne voient partout que matière, ceux qui ne voient en toutes choses que les transformations d'une substance unique, ceux mêmes qui ne voient que des phénomènes enchaînés entre eux mais sans substance, ceux qui ne voient en toutes choses que la réalisation imaginaire de l'idéal ; sophistes, sceptiques, matérialistes, panthéistes métaphysiciens, positivistes, panthéistes idéalistes : tous à l'envi font profession de reconnaître une loi morale, presque uniforme dans l'ensemble, souvent juste même, car ce n'est pas dans leurs systèmes qu'ils la prennent, mais chez nous, en faisant tous leurs efforts pour lui donner une autre origine, surtout une origine indépendante de Dieu. Mais leurs erreurs se glissent çà et là malgré eux dans leurs doctrines, et toujours ils laissent voir par quelque côté quelle horrible immoralité ils exposeraient sous le nom de morale, s'ils voulaient être logiques.

Il serait trop long d'exposer ici en détail tous ces divers systèmes et de les réfuter ; c'est une tâche que nous avons remplie dans notre *Histoire de la Philosophie*, qui forme le troisième volume de cet ouvrage. Là on trouvera, exposées dans l'ordre chronologique ou à peu près, et rapprochées des autres théories plus ou moins philosophiques qui leur servent de base, toutes ces théories prétendues morales, qu'il faut malheureusement connaître pour être prêt à porter remède au mal qui ronge les âmes aujourd'hui, au nom de la science ou de la philosophie.

Cependant il nous paraît au moins utile, sinon nécessaire, de donner ici un abrégé suffisamment étendu de la morale de Kant, parce qu'elle est comme l'arsenal où presque toutes les autres vont puiser leurs armes. Nous suivrons l'auteur pas à pas, et nous ne donnerons que ses propres paroles, afin qu'on puisse la juger sûrement et constater qu'elle manque absolument de base, malgré sa prétention à être une doctrine métaphysique. A ce texte abrégé nous joignons quelques notes, pour empêcher l'erreur de se glisser dans l'esprit des disciples sincères de la vérité.

PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES

DE LA MORALE

PAR KANT

INTRODUCTION A LA MORALE

Le système général de la science des devoirs se divise en *science du droit* (*Jurisprudentia*), qui comprend les lois extérieures, et en science de la vertu (*Ethica*), qui est indépendante de ces mêmes lois.

I

Exposition du concept d'une morale.

Le concept de devoir emporte déjà par lui-même celui d'une *coaction* [1] (contrainte) exercée par la loi sur le libre arbitre ; or, cette contrainte peut être ou *extérieure* ou *propre* au sujet qui la souffre. L'*impératif* moral indique cette contrainte, laquelle ne porte pas sur tous les êtres raisonnables, mais seulement sur les *hommes*, qui ne sont pas assez saints pour que la passion ne puisse bien leur faire transgresser la loi morale ; et pour que, lorsqu'ils y restent fidèles, ce ne soit cependant pas *contre leur gré* [2].

Mais, cependant, comme l'homme est un être *libre*, le concept de devoir ne peut comporter celui d'aucune autre *contrainte* que de celle qu'on exerce *sur soi-même* (par la seule pensée de la loi).

Les penchants de la nature sont donc des *obstacles* à l'accomplissement du devoir. Pour les surmonter, l'homme doit se croire capable de les vaincre sur le champ par la raison ; il *doit* se croire *capable* de ce que la loi commande absolument.

Or la faculté et le dessein bien arrêté de résister à l'adversaire du sens moral en *nous*, c'est la *vertu* (*virtus, fortitudo moralis*). La science du devoir, dans la partie qui a pour objet de soumettre à la loi la liberté intérieure est donc une *science de la vertu*.

[1]. Ce terme est inexact. Nous l'avons déjà blâmé ailleurs.

[2]. Autre expression également fausse.

La science du droit ne s'occupe que de la condition *formelle* de la liberté extérieure. La morale donne de plus une *matière*, une *fin* de la raison pure, fin qui est en même temps représentée comme but objectivement nécessaire, c'est-à-dire comme un devoir pour l'homme.

La *fin* est un objet de l'arbitre d'un être raisonnable par la représentation de laquelle cet arbitre est déterminé à une action pour produire cet objet. Je ne puis jamais être forcé par autrui à me *proposer une fin* moi-même. Mais si, de plus, je suis contraint de me proposer pour fin quelque chose ui est dans les concepts de la raison pratique, alors il y a concept d'une *fin qui est un devoir en soi;* mais la doctrine concernant la fin-devoir appartient à la morale et non à la science du droit.

Par cette raison, la morale peut aussi se définir : Le système des *fins* de la raison pratique pure. — La fin et le devoir de contrainte divisent en deux parties la science générale des mœurs.

Il n'y a nulle autre détermination que la détermination à une *fin*, qui, déjà par son concept, ne soit pas susceptible d'être imposée *physiquement* par l'*arbitre* d'autrui. Une autre personne peut, à la vérité, me *forcer* à *faire* quelque chose qui ne soit qu'un moyen pour la fin d'autrui ; mais je ne puis être contraint à *faire de cette fin la mienne propre*.

Mais il n'y a aucune contradiction à se poser à soi-même une fin qui soit en même temps un devoir, parce qu'alors je me contrains moi-même, ce qui peut très bien compatir avec la liberté[1]. — Mais d'où vient maintenant la possibilité d'une telle fin ?

II

Exposition du concept d'une fin qui est en même temps un devoir.

Le rapport de la fin au devoir peut s'imaginer, ou bien en partant de la fin pour trouver la *règle*, ou réciproquement. — Le *droit* suit la première de ces méthodes. La morale suit une marche contraire. En morale, le *concept de devoir* conduit aux fins, et établit, suivant les principes moraux, les *maximes* par rapport aux fins que nous *devons* nous proposer.

Les devoirs auxquels on peut être contraint sont particulièrement appelés *devoirs de droit*. Il n'y a qu'une *fin en même temps devoir* qui puisse être appelée *devoir de vertu*. Il y a donc plusieurs devoirs de vertu. Au contraire, il n'y a qu'un devoir moral, mais qui vaut pour toutes les actions.

Pour des êtres finis, *saints*, il n'y a qu'une science des mœurs, qui est une *autonomie* de la raison pratique ; tandis que la science des devoirs contient, en outre, l'*autocratie*, c'est à-dire la conscience de la *faculté* de pouvoir vaincre nos inclinations contraires à la loi. De sorte que la moralité humaine à son plus haut degré ne peut être autre chose, cependant, que la vertu : en ce cas, elle est communément personnifiée par le poète, qui l'appelle *sagesse*.

Mais la vertu ne doit pas non plus être définie *habitude* pure : il faut que

[1]. On voit bien ici la fausseté de l'expression par les vains efforts que fait Kant pour accorder sa prétendue contrainte avec la liberté.

cette habitude soit un effet des principes fermes et de plus en plus épurés dont il est question.

Observations.

La *non-vertu négative* (faiblesse morale) = *0*, comme opposée logique (*contradictorie oppositum*) de la vertu, qui = + *A* ; mais le vice ou la *non-vertu positive* = — *A*, comme *contraire* (*contrarie seu realiter oppositum*). C'est une question déplacée que celle de savoir s'il ne faut pas plus de force pour les grands *crimes* que pour les *vertus* elles-mêmes. Car, par force d'âme, nous entendons la fermeté de résolution de l'homme, comme être doué de liberté, par conséquent en tant qu'il est maître de lui-même et qu'il se trouve ainsi dans un état de *santé* de l'âme. Or, les grands crimes sont des paroxysmes dont l'aspect glace d'horreur l'homme dont l'âme est saine, et n'ont leur cause que dans la puissance des inclinations qui *affaiblissent* la raison.

III

Raison de concevoir une fin qui soit en même temps devoir.

Toute action a sa fin. Le fait d'avoir une fin d'action est un acte de la *liberté* du sujet agissant, et non un effet de la *nature*. Mais, comme cet acte, qui détermine un but, est un principe pratique qui ne commande pas les moyens, mais la fin même, c'est donc un impératif catégorique de la raison pratique pure, par conséquent un principe qui rattache le *concept de devoir* à celui d'une fin en général.

Il doit donc y avoir une telle fin et un impératif catégorique qui lui corresponde. Si, parmi les fins, il n'y en avait pas quelques-unes qui en même temps fussent des devoirs, toutes les fins ne vaudraient jamais pour la raison pratique que comme des moyens pour d'autres fins, et l'impératif *catégorique* serait impossible : ce qui détruit toute science morale.

On peut appeler téléologie pragmatique la téléologie technique qui a pour objet les règles de la prudence dans le choix des fins. La téléologie qui traite des fins que l'homme *doit* se proposer s'appelle morale. Cette distinction est cependant peu utile dans ce cas, puisque la morale se distingue déjà clairement de la *physique* (c'est-à-dire de l'anthropologie) par son concept.

IV

Quelles sont les fins qui sont en même temps des devoirs ?

Ce sont : *le perfectionnement de soi-même, — le bonheur d'autrui.*

On ne peut ici changer le rapport des fins aux personnes : car le *bonheur de soi-même* est une inclination naturelle, qui ne saurait appartenir par conséquent au concept de *devoir* ; et le *perfectionnement* d'un autre homme consiste précisément en ce qu'il est *lui-même* capable de s'imposer une fin d'après ses propres concepts de devoir.

V

Explication de ces deux concepts.

A. — Perfectionnement de soi-même.

Le mot *perfection* est pris, au sens transcendental, pour l'*ensemble total* de la diversité constitutive d'une seule chose Mais, en tant qu'il appartient aussi à la *téléologie*, il faut l'entendre de manière à lui faire signifier l'accord des qualités d'une chose pour une *fin* La première est *quantitative* (matérielle), et est nécessairement une; la seconde est *qualitative* (formelle), et peut être multiple.

La perfection que l'homme doit se proposer pour fin consiste dans un résultat réfléchi de ses *actions*, et non dans un don de la nature. Le perfectionnement ne peut consister que, 1° dans la *culture* de nos propres *facultés* surtout de l'*entendement*; 2° dans la culture de la *volonté* de satisfaire à tous les devoirs en général.

I. C'est donc un devoir pour l'homme de s'arracher à son caractère animal (*quoad actum*), et de s'imposer la tâche d'avancer toujours de plus en plus et de tout son pouvoir vers l'humanité. Et non seulement la raison techniquement pratique le lui persuade, mais la morale pratique le lui *ordonne* absolument.

II. C'est un devoir pour lui de faire avancer la culture de sa *volonté* jusqu'à l'amour le plus pur pour la vertu. Cette perfection morale, parce qu'elle est un sentiment de l'effet que la volonté législatrice exerce dans l'homme sur la faculté d'agir suivant la loi, est appelée improprement *sens moral*, comme si elle était un *sentiment* particulier (*sensus moralis*).

B. — Bonheur d'autrui.

Le bonheur est nécessairement désiré et recherché par la nature humaine; mais il n'est pas pour cela une fin qui soit en même temps devoir. — Comme quelques-uns distinguent le bonheur en moral et en physique, il faut faire attention que la première espèce de jouissance ne convient qu'à la perfection.

Quand donc il est question d'un bonheur auquel je dois tendre par devoir comme à ma fin, ce doit être le bonheur des *autres* hommes, *de la fin* (licite) *desquels je fais alors la mienne propre.* C'est à eux, du reste, à juger ce qui peut les rendre heureux; seulement je puis refuser, à moins qu'ils n'aient le droit d'exiger de moi, et comme leurs, plusieurs choses qu'*ils* s'imaginent être propres à cet effet, mais que je ne crois pas telles.

Le contre-temps, la douleur et la pauvreté portent grandement à l'infraction du devoir. Toute espèce de prospérité en général, opposée à cette influence, peut donc aussi être une fin qui soit en même temps devoir. C'est donc une obligation de se procurer *son propre* bonheur; — mais alors le bonheur n'est pas le but.

VI

La morale ne donne pas des lois pour les actions (c'est l'objet du droit), mais seulement pour les maximes des actions.

1° Le concept de devoir se rapporte immédiatement à une *loi*, ainsi que l'indique déjà le principe formel du devoir dans l'impératif catégorique :« Agis de telle sorte que la maxime de tes actions puisse être une *loi* générale ; » seulement cette loi n'est conçue en morale que comme loi de *la volonté particulière.*

2° Le concept d'une *fin-devoir* est la seule chose qui serve de fondement à la loi des maximes des actions, puisque le but subjectif ou de fait est subordonné au but objectif ou de droit.

Les maximes des actions peuvent être *arbitraires*, et ne sont soumises qu'à la condition restrictive d'être appropriées à une législation générale. Mais une loi, au contraire, enlève aux actions ce qu'elles ont d'arbitraire, et diffère par là de toute *recommandation.*

VII

Les devoirs moraux sont d'une obligation large ; les devoirs de droit sont au contraire d'une obligation stricte.

Si la loi morale ne peut prescrire que la règle des actions, c'est un indice qu'elle accorde à l'arbitre un vaste champ pour l'observance. Il ne faut cependant entendre par devoir large que la faculté de limiter une maxime par une autre. — Plus le devoir est large, plus *par conséquent* l'obligation d'agir est imparfaite ; et alors, plus l'homme (dans son intention) resserre la règle de l'observance du devoir large en la rapprochant du devoir *strict*, plus son action vertueuse est parfaite.

Les devoirs imparfaits ne sont donc que des *devoirs de vertu.* Leur accomplissement constitue le mérite, $= + A$: leur transgression n'est pourtant pas d'un seul coup démérite, $= - A$, mais simplement *non-valeur* morale, $= 0$, excepté le cas où le sujet se ferait un principe de ne point se plier à ses devoirs. Toute action contraire au devoir s'appelle *transgression* (*peccatum*) ; mais la transgression délibérée, qui est devenue principe, est proprement ce que l'on nomme *vice.*

Quoique la conformité des actions au droit (pour être un homme juste aux yeux de la loi) ne soit pas sans mérite, néanmoins le *respect* de la maxime de ces sortes d'actions considérées comme devoirs, c'est-à-dire le *respect* du droit, est *méritoire.* Il en est de même aussi du précepte moral universel : « Fais ton devoir par devoir. » Se pénétrer de ce sentiment est acte *méritoire.*

Mais tout devoir qui est accompli par un principe subjectif de *récompense* morale peut aussi être compté parmi les devoirs larges, mais, à la vérité, pour le rapprocher le plus possible au concept d'une obligation étroite, et augmenter son affinité avec la loi de vertu.

Si c'est un mérite pour l'homme, par rapport à ses semblables, que de procurer leur fin naturelle et reconnue telle par tous, on peut l'appeler un *mérite très doux*, et dont la conscience procure une jouissance morale, dans laquelle les hommes sont portés à l'*abus*. Mais le *pénible mérite* de procurer aux autres hommes leur véritable bien, lors même qu'ils ne le reconnaissent pas pour tel, ne procure que le *contentement* de soi-même, qui est encore plus pur et plus grand que dans le cas précédent.

VIII

Exposition des devoirs moraux comme devoirs larges.

I. — Perfectionnement propre comme fin-devoir.

1° *Perfectionnement physique*, c'est-à-dire *culture* de toutes les *facultés* en général pour atteindre les fins proposées par la raison. On voit donc que ce devoir est en lui-même une fin. La faculté de se proposer une fin en général est le caractère de l'humanité. Au but de l'humanité, dans notre propre personne, se trouve donc unie la volonté rationnelle de bien mériter de l'humanité par sa culture en général, d'acquérir et de fortifier en soi la *faculté* d'atteindre toutes sortes de fins possibles.

Mais ce devoir est simplement moral, c'est-à-dire d'obligation large Il n'y a donc pas ici de loi rationnelle pour les actions, mais seulement pour les maximes des actions ; elle est ainsi conçue : « Cultive tes forces physiques et morales, pour les rendre propres à toutes les fins qui peuvent se présenter, incertain que tu es quelles sont celles qui doivent t'echoir. »

2° *Culture morale* en nous. La plus grande perfection morale possible de l'homme est de remplir son devoir, mais aussi *par devoir*. Or, la loi morale semble être une obligation *stricte*. Dans le fait cependant, elle prescrit seulement, d'une manière large, de ne *chercher* la *maxime de l'action* que dans la loi elle-même. — Elle ne prescrit donc point l'*action même* de *prendre* toujours *hic et nunc* la règle pour motif d'action ; — car il est impossible à l'homme d'apercevoir les profondeurs de son propre cœur. Combien y en a-t il qui ne doivent qu'au *hasard* d'avoir échappé à de nombreuses tentations ! ils ignorent le prix moral pur de l'intention dans les actions.

II. — Bonheur d'autrui comme fin-devoir.

1° *Le bien physique*. La *bienveillance* peut être illimitée. Mais c'est différent s'il s'agit de *bienfaisance*. — Que cette bienfaisance soit un devoir, c'est ce qui résulte de ce que notre amour de nous-mêmes ne pouvant être séparé du désir impérieux d'être aussi aimé des autres, nous nous faisons fin d'autrui.

Je dois sacrifier une partie de mon bien être aux autres sans espérance de lretour, parce que c'est un devoir ; mais il est impossible de fixer au juste les imites de ce devoir. Il importe beaucoup à ce sujet de déterminer quels sont les véritables besoins d'autrui, d'après sa manière de sentir ; mais cette détermination doit être laissée à la disposition de chacun. — Ce devoir n'est qu'un devoir *large*.

2° Le *bien-être moral* fait aussi partie du bonheur d'autrui, qu'il est de notre devoir de procurer, mais de devoir négatif seulement : je ne dois rien faire qui puisse être, suivant la nature de l'homme, une invitation à ce qui pourrait ensuite tourmenter sa conscience, c'est-à-dire que je ne dois pas lui donner de *scandale*. Mais ce n'est encore là qu'une obligation large[1].

IX

Qu'est-ce que le devoir de vertu ?

La *vertu* est la force des maximes de l'homme dans l'accomplissement du devoir. — Les obstacles à cette force sont les inclinations naturelles qui peuvent se trouver en opposition avec la résolution morale. Donc, la vertu est une contrainte que nous nous imposons d'après le principe de liberté intérieure.

Tous les devoirs renferment le concept d'une *coaction* légale. Ces devoirs *moraux* impliquent une coaction qui n'est susceptible que d'une législation intérieure, tandis que les *devoirs de droit* impliquent une coaction susceptible d'une législation extérieure. La faculté morale de la première contrainte peut s'appeler (moralement) vertu, et l'action résultant de l'intention d'observer la loi, acte de vertu, bien que la loi énonce un devoir de droit ; car c'est la morale qui prescrit de se conformer au droit positif.

Mais ce dont la pratique est vertu n'est pas encore par là même un *devoir* de vertu proprement dit : ce dont la pratique est une vertu peut ne concerner que la *forme* de la maxime, — il y a, suivant la différence de la fin légale, des devoirs différents qui s'appellent *devoirs de vertu* (*officia honestatis*), par la raison qu'ils ne sont soumis qu'à une contrainte libre et qu'ils déterminent la fin-devoir qui est la matière de l'arbitre.

La vertu considérée comme accord de la volonté avec le devoir est, comme toute *forme*, simplement une. Mais par rapport à la *fin* des actions, il peut y avoir plusieurs vertus, et alors l'obligation de se conformer à la maxime de cette fin s'appelle devoir de vertu.

Le principe suprême de la morale est d'agir suivant une maxime des fins, telle que chacun puisse la prendre pour loi générale de ses actions. D'après ce principe, l'homme est une fin, tant à lui-même qu'aux autres, et c'est un devoir en soi pour l'homme de prendre pour fin l'homme en général.

Ce principe de la morale, comme impératif catégorique, n'est susceptible d'aucune preuve, mais bien d'une déduction de la raison pratique pure. — Ce qui, par rapport à l'homme, *peut* être fin pour lui et pour les autres, *est* fin aux yeux de la raison pratique ; car cette raison est la faculté des fins en général, à l'égard desquelles elle ne peut, sans contradiction, rester indifférente. Mais la raison pure ne peut prescrire *a priori* aucune fin qu'elle ne la proclame en même temps comme devoir ; et c'est ce devoir qu'on appelle devoir de vertu.

[1]. Il ne faut pas oublier, ici surtout, le sens que donne Kant à ces mots *obligation large*.

X

Le principe suprême du droit est analytique, *celui de la morale est synthétique.*

Il est clair que la contrainte extérieure, en tant qu'elle est une résistance légitime opposée à l'obstacle de la liberté extérieure, peut subsister avec les fins de tout le monde ; et je n'ai pas besoin de sortir du concept de la liberté pour comprendre cette contrainte. Le *principe suprême du droit* est donc une proposition analytique.

Au contraire, le principe de la morale dépasse le concept de la liberté extérieure et emporte, outre ce concept, suivant une loi générale, celui d'une *fin* qu'il érige en *devoir*. Ce principe est donc synthétique.

Cette extension du concept de devoir au-delà du concept de la liberté extérieure, extension dans laquelle, à la place de la liberté extérieure, est unie la liberté intérieure, cette extension, dis-je, consiste à établir des *fins* dont le droit en général fait abstraction, et à s'élever ainsi au-dessus du devoir de droit. — *La loi*, la *faculté* (de l'accomplir) et la *volonté* déterminant les règles, constituent tous les élements qui forment le concept du devoir de droit. Mais quiconque se prescrit un *devoir de vertu* a de plus le concept d'une contrainte de soi même et celui d'une *fin,* non pas celle que nous nous proposons, mais celle que nous devons nous proposer ; fin dont la fin suprême absolue consiste en ce que la vertu soit à elle-même sa propre fin, et le bien qu'elle fait aux hommes sa propre récompense Ce caractère lui donne un tel éclat, qu'elle semble d'après la manière de voir de l'esprit humain, éclipser la *sainteté même ;* éclat néanmoins illusoire. Mais si l'on compare la vertu aux *fins humaines*, il est vrai de dire que son prix, comme sa fin propre, surpasse de beaucoup le prix de toute utilité, de toutes les fins et de tous les avantages empiriques qui peuvent l'accompagner.

On peut très bien dire aussi que l'homme est obligé *à l'acquisition de la vertu* (comme d'une force morale).

XI

Schême des devoirs de vertu.

Matière du devoir de vertu.

Devoir interne de vertu.	1	2	Devoir externe de vertu.
	Fin propre, qui est en même temps devoir pour moi. (Mon *perfectionnement* propre).	*Fin d'autrui*, que je suis obligé de procurer. (Le *bonheur* d'autrui).	
	3	4	
	La *loi*, qui est en même temps principe d'action. Loi sur laquelle repose la *moralité*	La *fin*, qui est en même temps principe d'action. Fin sur laquelle repose la *légalité*	
	de toute détermination libre de la volonté.		

Forme du devoir de vertu.

XII

Antécédents esthétiques de la capacité de l'âme pour les concepts de devoir en général.

Il y a des qualités morales, telles qu'on ne peut être obligé de les acquérir si on ne les a pas. — Ce sont le *sentiment moral*, la *conscience*, l'*amour* du

prochain et le *respect* de soi-même. En effet, elles sont toutes des prédispositions *esthétiques* et antecédentes, mais naturelles de l'âme, qui rendent l'homme capable du concept de devoir. — La conscience que nous en avons n'est point d origine empirique.

1. Sens moral.

Le sens moral est la capacité du plaisir ou du déplaisir moral. par la seule conscience de la convenance ou de la disconvenance de nos actions avec la loi du devoir. Il y a un sentiment *pathologique*, qui précède la représentation de la loi et un sentiment moral, qui ne peut en être que la conséquence.

Or, il n'y a pas de devoir possible, d'avoir un sentiment moral, ou de l'acquérir, car toute conscience de l'obligation pose en principe ce sentiment, pour être conscient de la nécessite qui accompagne le concept de devoir ; mais tout homme (comme être moral) le porte originellement au-dedans de lui : l'obligation ne peut consister qu'à le cultiver, et même à le fortifier par l'admiration de son origine inscrutable.

Ce sentiment est appelé improprement *sens* moral, étant quelque chose de simplement subjectif, qui ne donne aucune connaissance. Nul homme n'est dépourvu de tout sens moral, car, si quelqu'un en était privé, il serait mort moralement. — Nous n'avons pas de *sens* particulier pour le bien et le mal ; mais nous sommes *capables* du libre arbitre pour nous déterminer au bien par la raison pratique pure, et par sa loi ; c'est là ce que nous appelons sens moral.

2. De la conscience.

Dire qu'on est obligé d'avoir une conscience, c'est dire qu'on a le devoir de reconnaître des devoirs : car la conscience est la raison pratique qui représente à l'homme son devoir dans toutes les applications possibles d'une loi, pour le louer ou le blâmer. Elle ne se rapporte donc pas à un objet, mais simplement au sujet. La conscience est donc un fait inévitable, non un devoir. Quand on dit : Cet homme *n'a* pas de conscience, on veut dire seulement qu'il se soucie peu du *dictamen* de sa conscience.

Il n'y a par conséquent pas de conscience *erronée :* dans le jugement subjectif, quand j'ai comparé quelque chose à ma raison pratique, je ne puis pas plus me tromper que je ne puis juger et ne juger pas tout à la fois. Le *manque de conscience* n'est qu'un penchant à s'affranchir de son jugement. Mais si quelqu'un est sûr d'avoir agi suivant sa conscience, on ne peut rien exiger de plus de lui, relativement à la culpabilité ou à l'innocence on doit seulement éclairer son *entendement* sur ce qui est ou n'est pas devoir. Ce n'est donc pas même un devoir d'obéir à sa conscience [1].

Il n'y a, sous ce rapport, d'autre devoir que celui de cultiver sa conscience et d'employer tous les moyens possibles pour l'entendre.

3. De l'amour du prochain.

L'amour est une affaire de *sentiment* et non de volonté[2] ; le *devoir d'aimer*

[1] Si l'on entendait ici par conscience ce qu'on entend ordinairement, cette proposition serait fausse.

[2] Cette doctrine est au moins contestable et semble en contradiction avec les idées du genre humain sur ce point.

n'existe donc pas. Mais la *bienveillance* (*amor benevolentiæ*) peut, comme fait, être soumise à une loi de devoir.

C'est un devoir de *faire du bien* aux autres hommes suivant nos facultés, qu'on les aime ou qu'on ne les aime pas. — La *misanthropie* est toujours *hideuse*.

Haïr le vice dans l'homme n'est ni vertu ni vice ; c'est simplement un sentiment d'aversion, sur lequel la volonté n'a pas la moindre influence. Celui qui fait souvent le bien, et qui s'aperçoit que son dessein a été rempli, finit enfin par aimer réellement celui qui a été l'objet de sa bienfaisance.

C'est dans ce sens qu'on dit : Tu dois *aimer* ton prochain comme toi-même.

L'amour du *plaisir moral* serait un devoir direct, s'il en était autrement. Mais il répugne que ce soit un devoir d'éprouver ce plaisir.

4. Du respect de soi-même.

Le respect (*reverentia*) ne peut non plus être considéré comme un devoir. Car, s'il en était ainsi, il ne pourrait être représenté que par le *respect* que nous avons pour le respect lui-même : dire qu'on est obligé à se respecter, ce serait donc dire que l'on est obligé à l'obligation. — Donc, au lieu de dire que c'est un *devoir* pour l'homme de s'*estimer* lui même, il vaudrait beaucoup mieux dire qu'une loi intérieure le force inévitablement à *respecter* sa propre nature, et que ce sentiment est un principe de certains devoirs [1].

XIII

Principes généraux de la métaphysique des mœurs dans le traité d'une éthique pure.

I Un devoir ne peut avoir qu'un *seul* principe d'obligation. On ne peut en sa faveur administrer plusieurs preuves : car les preuves morales ne peuvent se faire que par la connaissance rationnelle tirée *des concepts* — Si donc, v. g., l'on veut prouver le devoir de véracité, d'abord par le *détriment* que les autres souffrent du mensonge, et ensuite par l'*ignominie* qui en retombe sur le menteur et par la *violation du respect* qu'il se doit à lui-même, la première preuve porte sur un devoir de bienveillance et non de véracité.

II. La différence entre le vice et la vertu ne doit être cherchée que dans leur *qualité* spécifique (leur rapport à la loi) ; le principe de faire consister la vertu dans le *milieu* entre deux vices est faux. Par exemple, une sage administration domestique n'est pas un milieu entre la prodigalité et l'avarice : car chacune d'elles a ses maximes propres, qui sont nécessairement contraires à celles de l'autre [2].

Par la même raison, aucun vice en général ne peut être défini une pratique de certaines actions plus *grande* qu'il n'est convenable ; ou une pratique *moindre* que de droit.

[1] Tout ceci est bien obscur et a besoin de n'être pas urgé.

[2] S. Thomas nous a montré ce qu'il faut penser de cette objection.

III. Les droits moraux ne doivent pas être estimés d'après la faculté accordée à l'homme de satisfaire à la loi ; c'est tout le contraire.

Ces trois maximes, d'un traité scientifique de morale sont opposées à ces vieux apophthegmes :

1. Il n'y a qu'une seule vertu et un seul vice.
2. La vertu consiste à garder un juste milieu entre deux vices opposés.
3. La vertu (comme la prudence) doit être prise de l'expérience [1].

XIV

De la vertu en général.

La vertu est la force morale de la volonté d'un *homme* dans l'accomplissement de son *devoir ;* force qui est une *contrainte* morale exercée par sa propre raison législative, en tant que cette raison se constitue elle-même le *pouvoir exécutif* de la loi. — Elle n'est pas elle-même un devoir, non plus que sa possession. Mais, comme elle doit être irrésistible, elle a besoin d'une force dont nous ne pouvons estimer le degré que par la grandeur des obstacles que l'homme est à lui-même par ses inclinations. C'est pourquoi cette force morale, comme *force* (*fortitudo moralis*), constitue la plus grande et l'unique gloire guerrière de l'homme : aussi est-elle proprement appelée *sagesse* pratique. Ce n'est qu'autant que l'homme est en possession de cette force, qu'il est libre, saint, riche, roi, etc.

L'*anthropologie,* qui résulte de la connaissance purement empirique, ne peut porter la moindre atteinte à l'*anthroponomie*, qui est donnée par une raison purement législatrice. Et quoique la vertu (par rapport aux hommes) puisse de temps en temps s'appeler méritoire, elle doit être considérée comme sa propre récompense à elle-même.

La vertu, considérée dans toute sa perfection, est donc représentée, non comme si l'homme la possédait, mais comme possédant l'homme. — Reconnaître *plusieurs* vertus, ce n'est autre chose que se représenter différents objets moraux auxquels la volonté est conduite par le principe propre de la vertu. Il en est de même des vices opposés — Une esthétique de mœurs ne fait donc pas partie d'une métaphysique de mœurs, quoiqu'elle en soit cependant une exposition subjective.

XV

Du principe de distinction entre la morale et le droit.

Cette distinction se fonde sur ce que le concept de *liberté* commun à ces sciences, rend nécessaire la division des devoirs en devoirs de *liberté extérieure* et devoirs de *liberté intérieure*. Les derniers seulement appartiennent à la morale.

[1] Il faut relire Aristote commenté par S. Thomas pour bien entendre cette doctrine, et voir que Kant l'a mal comprise.

Observation

De la morale *par rapport au principe de la liberté intérieure.*

L'*habitude* (*Fertigkeit, habitus*) est la facilité d'agir, et une perfection subjective de l'*arbitre*. La *facilité* qui est *coutume* n'est pas une habitude *libre*. Il faut donc *définir* la vertu : l'*habitude de se déterminer à l'action* par la représentation de la loi, et alors cette habitude n'est plus une qualité de l'arbitre (Wilkühr), mais de la *volonté* (*Willens*).

Mais pour qu'il y ait liberté intérieure, il faut être *maître* de soi (*animus sui compos*), et pouvoir se *commander* (*imperium in semetipsum*).

XVI

Pour être vertueux, il faut d'abord se commander.

Les *émotions* appartiennent au *sentiment* en tant qu'il précède la réflexion et la rend impossible ou difficile : elles sont *soudaines*. La raison dit, par le concept de vertu, qu'il faut se *retenir*. Cependant cette faiblesse dans l'usage de son entendement, jointe à la force du mouvement du cœur, n'est qu'une *non-vertu*. La *passion*, au contraire, est l'*appétit* sensible converti en inclination constante. Ainsi, quand l'inclination porte sur quelque chose de contraire à la loi, nous couvons cette inclination, et par là nous acceptons (comme intentionnellement) le mal dans sa maxime ; ce qui alors est un véritable *vice*.

La vertu, en tant qu'elle est fondée sur la liberté intérieure, contient donc aussi pour l'homme un précepte affirmatif pour lui-même, savoir de retenir sous sa puissance (sous la raison) toutes ses facultés et ses inclinations.

XVII

L'apathie, ou l'insensibilité, considérée comme force est une condition nécessaire de la vertu.

L'*apathie morale* est une absence d'*émotions* très distincte de l'indifférence. Par elle, les sentiments résultant des impressions sensibles ne perdent leur influence sur le sentiment moral qu'autant que le respect pour la loi devient plus puissant qu'eux tous. — Cette influence n'est que la force apparente d'un fiévreux, force qui fait dégénérer jusqu'à l'émotion la partie active du *bien* même. L'émotion de cette espèce s'appelle *enthousiasme*. C'est à cela qu'il faut rapporter la *mesure* que l'on recommande dans la pratique même des vertus.

La véritable force de la vertu est la *tranquillité d'âme*, avec le dessein arrêté et ferme d'observer la loi morale. C'est là l'état de *santé* dans la vie morale. Mais celui-là peut être appelé fantastiquement vertueux, qui ne reconnaît rien d'*indifférent* en morale. Si la morale admettait cette recherche des infiniment petits, son empire deviendrait une tyrannie.

Observation.

La vertu est *progressive* parce que, considérée *objectivement*, elle est un idéal inaccessible. Considérée *subjectivement*, elle commence toujours *par la fin*, attendu que la nature humaine est affectée d'inclinations, sous l'influence desquelles la vertu, avec ses maximes établies une fois pour toutes, ne peut jamais ni se reposer ni s'arrêter.

XVIII

Préliminaires sur la division de la morale.

Ce principe de la division doit comprendre :

1. Pour ce qui regarde la *forme*, toutes les conditions servant à distinguer de la science du droit une partie de la science générale des mœurs.

2. Quant à la *matière*, la morale ne doit pas être exposée simplement comme science des devoirs en général, mais encore comme *science des fins*.

3. Quant à la distinction de la matière et de la forme (de la finalité et de la légalité) dans le principe du devoir, il faut remarquer que toute *obligation de vertu* (*obligatio ethica*) n'est pas un devoir de vertu (*officium ethicum seu virtutis*). — Il n'y a qu'*une seule* obligation de vertu, tandis qu'il y a beaucoup de devoirs de vertu. — Toute *division* de la morale ne peut donc porter que sur les devoirs de vertu.

Observation.

Mais pourquoi, demandera-t-on, diviser la morale en *science élémentaire* et en *méthodologie*, tandis que j'ai pu m'en dispenser dans la science du droit ? — La raison en est que la première s'occupe de devoirs *larges*, et celle-ci de devoirs *stricts*. En sorte que la morale tombe dans une sorte de *casuistique*, dont le droit n'a nullement à s'occuper.

La *casuistique* n'est donc ni la *science* ni une partie de la science : or, cependant, elle est moins une méthode d'*invention* qu'un simple exercice pour la *recherche* de la vérité. La casuistique n'entre donc dans la morale que d'une manière accessoire et par forme de scholies. Au contraire, la morale comme *méthodologie* de la raison moralement pratique a plutôt pour objet d'exercer la raison, soit dans la *théorie* des devoirs, soit dans la *pratique*. La méthode de la première espèce d'exercice s'appelle *didactique*, et se subdivise en méthode *acroamatique* et en méthode *érotématique* : celle-ci peut être *catéchétique* ou *dialogique* (socratique).

A la didactique, comme méthode d'exercice théorétique, correspond dans la pratique l'*ascétique*.

XIX

La division que la raison pratique donne pour base d'un système de ses concepts dans un traité de *morale* peut donc s'opérer suivant deux sortes de principes, isolés ou réunis, dont l'un présente en un système le rapport *subjectif* des obligés aux obligeants, *quant à la matière ;* et l'autre, le rapport *objectif* des lois morales aux devoirs en général, quant à la *forme*.

PREMIÈRE PARTIE

DOCTRINE MORALE ÉLÉMENTAIRE

LIVRE PREMIER

DES DEVOIRS ENVERS SOI-MÊME EN GÉNÉRAL

INTRODUCTION

§ I

Le concept de devoir envers soi-même renferme (au premier aperçu) *une contradiction.*

En effet, la proposition énonçant un devoir envers soi-même paraît renfermer une obligation d'être obligé, obligation *passive* qui serait en même temps, dans le même terme du rapport, une obligation *active*, et par conséquent une contradiction. — De plus, l'obligeant pourrait toujours dispenser l'obligé de l'obligation.

§ II

Il y a cependant des devoirs de l'homme envers lui-même.

Supposez, en effet, qu'il n'y en eût pas, il n'y en aurait pas d'autres, pas même d'extérieurs Car je ne puis me reconnaître obligé envers les autres qu'autant que je m'oblige en même temps moi-même [1].

§ III

Solution de cette apparente antinomie.

L'homme se considère, dans la conscience du devoir envers lui-même, 1° comme *être sensible*, 2° comme *être raisonnable*, qu'on ne peut connaître que dans les rapports moralement pratiques.

[1]. Cette raison n'est qu'un sophisme. Et d'ailleurs je puis me reconnaître obligé envers un autre par un autre que moi-même.

Or, si, pour l'homme, comme *être physique* raisonnable (*homo phænomenon*), il ne s'agit pas d'obligation ; le même homme considéré quant à sa *personnalité* (*homo noumenon*) est tellement capable d'obligation, particulièrement envers lui-même (envers l'humanité dans sa propre personne), que l'homme peut reconnaître un devoir envers lui-même, sans tomber en contradiction [1].

§ IV

Du fondement de la division des devoirs envers soi-même.

La division ne peut avoir lieu que par rapport à l'objet du devoir, non par rapport au sujet qui s'oblige.

I. Des devoirs envers soi-même considérés *objectivement*, les uns sont *limitatifs* (ou négatifs), et défendent à l'homme de rien faire contre la *fin* de sa nature ; les autres sont *extensifs* (ou positifs), et *ordonnent* de se proposer pour fin un certain objet de l'arbitre. — Le premier principe du devoir envers soi-même est renfermé dans la sentence suivante : Vis conformément à la nature Le second principe est ainsi conçu : *Rends-toi plus parfait* que la simple nature ne t'a fait.

II Mais il y a une division *subjective* des devoirs de l'homme envers lui-même, c'est-à-dire une division suivant laquelle le sujet se considère ou comme être *animal*, et en même temps comme un être moral, ou *simplement comme* être *moral*.

Or, il y a trois sortes de mobiles de la nature sous le rapport de l'*animalité* de l'homme, savoir : 1° le mobile par lequel elle tend à sa conservation propre ; 2° le mobile par lequel elle tend à la conservation de l'espèce ; 3° celui par lequel elle tend à la conservation de sa faculté d'employer ses forces de manière à atteindre sa fin — Les vices opposés à ces devoirs de l'homme envers lui-même sont le *suicide* l'abandon non naturel à l'*inclination pour le sexe*, et l'*usage immodéré des aliments*.

Le devoir de l'homme envers lui-même, *simplement* comme être moral, consiste dans l'accord des maximes de sa volonté avec la *dignité* humaine dans sa personne. — Les vices opposés à ce devoir sont : le *mensonge*, l'*avarice* et la *fausse modestie* (bassesse). — La vertu opposée à tous ces vices peut s'appeler *honneur*.

[1]. Comprenne qui pourra ce principe de l'obligation envers soi-même. Kant voudrait justifier la morale qu'on lui a enseignée et dont les fondements sont notre origine même et la volonté de Dieu ; mais ayant détruit ces fondements, il fait de vains efforts pour en trouver un autre.

PREMIÈRE DIVISION

DES DEVOIRS PARFAITS ENVERS SOI-MÊME

CHAPITRE Ier

Devoir de l'homme envers lui-même comme être animal.

§ V

Le *premier* devoir de l'homme envers lui-même en sa qualité d'être anima est la *conservation de lui-même*, comme être animal.

Le contraire de ce devoir est la *mort* arbitraire ou préméditée, qui peut être ou totale ou partielle. La mort totale s'appelle *suicide*. La mort partielle se subdivise en *matérielle* et en *formelle*, qui est l'*abrutissement de soi-même*.

Art. Ier. — Du suicide.

§ VI

Le *meurtre* arbitraire de soi-même ne peut être appelé suicide qu'autant qu'on peut démontrer qu'il est en général un crime.

1° Le suicide total est un crime. Il peut à la vérité être considéré comme transgression de son devoir à l'égard des autres hommes, même envers Dieu; mais il n'est ici question que de savoir si le suicide est une transgression du devoir envers soi-même.

Que l'homme puisse se léser lui-même, c'est ce qui semble absurde. C'est pourquoi le stoïcien considérait comme une prérogative de sa personnalité de sortir tranquillement de la vie, quand il le voudrait. — Mais ce courage qui fait braver la mort, qui élève à quelque chose que l'homme peut estimer plus que la vie, aurait dû être pour lui un argument encore beaucoup plus fort pour ne point se détruire.

L'homme, tant qu'il s'agit de devoir, par conséquent tant qu'il vit, ne peut se défaire de la personnalité; et il y a contradiction à ce qu'il puisse s'affranchir de toute obligation [1].

2° Se priver d'une partie intégrante, c'est commettre un suicide partiel. Mais il n'en est pas ainsi de l'amputation d'un membre gangrené ou qui menace de le devenir; ni celle d'une certaine partie du corps qui ne constitue point un organe, par exemple les cheveux, quoique ce dernier cas ne soit pas entièrement exempt de faute, si on le fait en vue d'un gain extérieur.

[1] Et Kant croît avoir prouvé sa thèse!

QUESTIONS CASUISTIQUES

Est-il permis de courir au devant de la mort par dévouement ; de se la donner quand on se sent atteint d'hydrophobie ; de prévenir par la mort une injuste condamnation ? Peut-on faire un crime à un puissant monarque de ce qu'il portait sur lui un poison violent, pour que, s'il venait à être pris dans la guerre, il ne fût pas forcé peut-être d'accepter rançon à des conditions trop onéreuses à son pays ? La vaccination est-elle permise ?

Art. II. — De la souillure de soi-même par la volupté.

L'amour de l'autre sexe a été mis en nous pour la conservation de l'*espèce*. L'usage de la faculté de conserver son espèce est-il soumis, quant à la personne même qui l'exerce, à une loi qui le règle ? La volupté est dite *contre nature* quand l'homme y est poussé par un objet que se crée sa propre imagination ; car l'imagination produit alors un désir contraire à la fin de la nature.

Qu'un tel usage contre nature de ses organes sexuels soit une transgression des plus graves du devoir envers *soi-même*, c'est ce qui saute aux yeux de tout le monde, et, qui donne telle horreur de cette pensée, qu'il est immoral d'appeler ce vice par son nom propre. Mais la preuve rationnelle de l'inadmissibilité de cet usage contre nature de ses organes sexuels, comme violation du devoir envers soi-même, n'est pas si facile à faire. Ce vice contre nature semble, quant à sa forme, surpasser le suicide. Serait-ce que le suicide exige un courage où l'homme montre encore du respect pour l'humanité dans sa propre personne ; tandis que l'abus de soi-même, qui consiste à se livrer lâchement à son inclination animale, fait de l'homme un instrument de jouissance ? [1].

Art. III. — De l'abrutissement occasionné par l'usage immodéré des aliments.

§ VIII

Le vice, dans cette espèce d'intempérance, ne se juge point par les pertes ou les douleurs corporelles, ni même par les maladies qui peuvent en être la suite ; car ce serait alors un principe de santé et de bien-être.

L'intempérance animale, dans la jouissance des aliments, est un des moyens de jouissance qui entrave ou épuise la faculté intellectuelle. L'*ivrognerie* et la *gourmandise* sont les vices dont il est ici question. Dans l'état d'ivresse, l'homme semble n'agir que comme une brute. Il est évident que l'on pèche envers soi même en se mettant dans un pareil état. L'ivresse, au lieu de fortifier et de rendre heureux, comme on le croit, ne fait qu'affaiblir et attrister. La gourmandise doit d'autant plus être mise au rang des jouissances purement animales, qu'elle est exclusivement bornée aux sens et n'excite pas

[1]. Kant n'essaye pas de répondre.

le moins du monde l'imagination, comme la jouissance animale précédente (l'amour).

Questions casuistiques

Ne peut-on pas accorder pour le vin un usage voisin de l'ivresse, attendu qu'il anime les convives à parler, et rapproche ainsi les esprits et les cœurs? — Ou doit-on seulement reconnaître au vin le mérite d'opérer ce qu'Horace loue dans Caton, *virtus ejus incaluit mero?* — L'usage de l'opium et de l'eau-de-vie, comme moyen de jouissance, est voisin de l'abrutissement, puisqu'ils rendent les hommes incommunicatifs. Les banquets sont des invitations à l'intempérance : jusqu'où s'étend la faculté morale de céder à ces invitations?

CHAPITRE II

Devoir de l'homme envers lui-même, comme être moral seulement.

Ce devoir est opposé aux vices de *mensonge*, d'*avarice* et de *fausse modestie* (bassesse).

Art. Ier. — Du mensonge.

§ IX

La plus grande transgression du devoir de l'homme envers lui-même, considéré simplement comme être moral, envers l'humanité dans sa personne, est le manquement à la vérité, ou le *mensonge*. — Toute fausseté, dans l'expression de ses pensées, ne peut éviter dans la morale la dénomination de mensonge, même en l'absence de toute lésion. — Par le mensonge externe, l'homme se rend méprisable aux yeux des autres; par le mensonge interne, il s'avilit à ses propres yeux. — Un homme qui ne croit pas ce qu'il dit à un autre a moins de valeur qu'une simple chose; c'est moins un homme véritable qu'une apparence trompeuse d'homme. — La *véracité* dans les explications s'appelle aussi *loyauté;* et, si ce sont en même temps des promesses, elle s'appelle aussi *probité*, mais en général *bonne foi.*

Le mensonge n'a pas besoin d'être *nuisible* aux autres pour être blâmable. Il peut n'être aussi que l'effet de la légèreté ou d'un bon naturel.

La réalité d'un grand nombre de mensonges *internes*, dont les hommes se rendent coupables, peut être facilement prouvée; mais il semble plus difficile d'en expliquer la possibilité.

L'homme, comme être moral, ne peut se servir de lui-même en tant qu'être physique comme d'un pur instrument (machine à parole). — Ainsi, l'homme moral abuse de l'homme physique, si, v. g., il ment dans l'affirmation d'une croyance à un juge futur, tandis qu'il ne trouve point en lui cette foi.

La non-pureté de conscience est simplement défaut de *délicatesse dans la conscience*, c'est-à-dire un défaut de pureté dans l'aveu — fait en présence de

son juge *interne*. — L'illusion de conscience raisonnée est très blâmable, puisque de ce germe vicieux la non-véracité se glisse dans les relations avec les autres hommes.

Observation

Il est à remarquer que l'Ecriture-Sainte date le premier crime du premier *mensonge* ; et qu'elle appelle l'auteur de tout mal menteur dès le commencement et père du mensonge ; encore que la raison ne puisse remonter plus haut vers la cause de ce penchant de l homme à la *simulation*.

Questions casuistiques

La fausseté par pure politesse doit-elle être réputée mensonge ? Personne ne s'y troompe. Un auteur demande à son lecteur : Que pensez-vous de mon ouvrage ? Faut-il lui faire des compliments ? Si je mens dans les affaires ou s'il s'agit d'intérêt, dois-je répondre de toutes les conséquences qui découlent de mon mensonge ? Oui.

Art. II. — De l'avarice.

§ X

J'entends ici par ce mot l'*avarice parcimonieuse et mesquine*, qui, si elle est honteuse, s'appelle avarice *sordide* ou *ladrerie*, en tant qu'elle met une restriction à la jouissance *personnelle propre* des moyens de vivre commodément, en satisfaisant aux premiers besoins ; sens dans lequel elle est contraire au devoir *envers soi-même*.

Si je faisais consister *l'économie* dans le juste milieu entre la prodigalité et l'avarice, et que ce milieu dût être celui d'*un degré*, un vice ne passerait donc au vice opposé que par la *vertu*, qui ne serait qu'un vice qui s'évanouit[1].

Ce n'est pas la *mesure* de la pratique des règles morales, mais leur *principe objectif*, qui doit être reconnu comme chose différente, si l'on veut distinguer le vice et la vertu. — Ainsi, la *maxime de la cupidité prodigue* est le moyen de se procurer tous les moyens de vivre commodement seulement *dans le dessein d'en jouir*. — La maxime de l'avarice *sordide* est, au contraire, l'acquisition dans la vue de conserver tous les moyens de vivre convenablement sans en rien dépenser.

Questions casuistiques

Comme la cupidité et l'avarice sordide ont l'*égoïsme* pour principe ; et que l'une et l'autre ne semblent blâmables que parce qu'elles conduisent à l'in-

[1]. Non On ne passe pas d'un vice à l'autre par la vertu. Et quand même cela serait, la doctrine du milieu en serait-elle détruite ? D'ailleurs si Kant attaque Aristote sur ce point, c'est par confusion : il croit, en effet, que selon cette doctrine les extrêmes sont déterminés et que la vertu est le milieu entre eux, tandis que dans la pensée d Aristote, le milieu seul est déterminé, c'est la vertu; et les vices s'en écartent indéfiniment des deux côtés.

digence, on demande si l'une comme l'autre ne mériterait pas plutôt le nom d'imprudence que celui de vice. — Mais l'avarice n'est pas seulement une parcimonie mal entendue, elle est de plus une soumission servile de soi-même à la fortune ; ce qui est une transgression du devoir envers soi-même. Elle est opposée à la *libéralité morale* de la façon de penser en général. Mais dois-je retrancher à ma dépense de table ou à mes dépenses extérieures, dans la jeunesse ou dans la vieillesse, ou l'économie est-elle en général une vertu ?

Art. III. — De la bassesse.

§ XI

L'homme, dans l'ensemble de la nature (*homo phænomenon, animal rationale*) est un être de peu de valeur. Par cela même qu'il s'élève au-dessus des brutes par son intelligence et qu'il peut se proposer une fin, il reçoit cependant une valeur *extrinsèque* d'utilité, telle que, dans le commerce qu'on fait des hommes mêmes, comme choses, il a une valeur inférieure au moyen général d'échange, à l'argent.

Mais l'homme considéré comme *personne* est au-dessus de tout prix ; car, comme tel (*homo noumenon*), il doit être estimé comme fin lui-même ; c'est-à-dire qu'il est revêtu d'une *dignité* au nom de laquelle il force toutes les autres créatures raisonnables de lui accorder leur *estime*.

L'humanité dans sa personne est l'objet du respect qu'il peut exiger de tout autre homme, mais qu'il ne peut non plus abdiquer. Sa bassesse comme *homme-animal* ne peut préjudicier à la conscience de sa dignité comme *homme-raison*.

La conscience de la vilité de son prix moral *en comparaison avec la loi est l'humilité* morale. La persuasion de la grandeur de ce prix, mais seulement sans se comparer avec la loi, peut s'appeler *orgueil de la vertu* (*arrogantia moralis*). Renoncer à prétendre à une valeur morale personnelle, dans la persuasion de se donner par là une valeur empruntée, c'est *fausse humilité* morale ou *hypocrisie d'esprit*.

L'*humilité*, comme mépris de soi-même dans la comparaison avec tout être fini n'est pas un devoir. L'orgueil est directement contraire au devoir envers autrui. Mais le rabaissement de sa propre valeur morale est opposé au devoir envers soi-même.

D'une franche et suffisante comparaison de soi-même avec la loi morale doit résulter infailliblement la véritable humilité.

§ XII

Ne soyez point esclave des hommes ; — ne souffrez pas que vos droits soient impunément foulés ; — n'acceptez point des bienfaits dont vous pouvez vous passer ; — ne soyez ni parasites, ni flatteurs, ni mendiants. — Les plaintes dans la douleur corporelle sont indignes de vous. L'adoration, même des choses célestes, est contraire à la dignité de l'homme.

QUESTIONS CASUISTIQUES

L'*élévation d'âme* n'est-elle pas trop voisine de la *présomption*, pour qu'il soit convenable de l'exciter ? Ou bien l'humilité, cette espèce d'abnégation de soi-même, n'augmenterait-elle pas plutôt la bonne opinion que nous avons des autres jusqu'au mépris de nous-mêmes ?

Les révérences, les compliments, les phrases de cour, tout cela n'est-il pas la preuve d'un extrême penchant à la servilité parmi les hommes ?

CHAPITRE III

SECTION Ire. — Devoirs de l'homme envers lui-même comme juge-né de lui-même.

Tout concept de devoir appartient à l'entendement pratique, qui donne la règle ; mais l'imputation interne d'un fait comme cas soumis à la loi (*in meritum aut demeritum*) appartient au *jugement*. Après, vient la conclusion de la *raison* (la sentence). — Le sentiment d'un tribunal intérieur dans l'homme est la conscience morale.

Tout homme a une conscience ; il ne la *fait* point lui-même. Dans sa profonde abjection, il peut bien en venir au point de ne plus s'en inquiéter, mais il ne peut jamais s'empêcher de *l'entendre*.

La *conscience* a cela de particulier, que, quoique son affaire soit celle de l'homme avec lui-même, celui-ci se sent néanmoins forcé par sa raison de la suivre comme par ordre de *quelque autre personne*. Cette personne doit être ou réelle ou idéale.

Il doit y avoir une telle personne idéale qui scrute les cœurs. — Mais, en même temps, le tribunal de la conscience doit *obliger tout le monde*. — Or, comme ce juge idéal doit avoir en même temps toute puissance, cet être moral ayant puissance ne peut être que *Dieu*. Ce dernier concept sera toujours contenu (quoique obscurément) dans toute conscience morale.

Ce qui ne veut pas dire que l'homme, par l'idée à laquelle le conduit nécessairement sa conscience, ait le droit, et moins encore qu'il soit *obligé* d'*admettre* comme *réel* un tel être suprême hors de lui. Mais l'homme, au moyen de cette idée qui lui est donnée simplement, *subjectivement*, est conduit à se représenter une simple conduite, la probité (qu'on appelle aussi *religion*) comme justification en présence d'un être différent de nous, mais qui nous est intimement présent.

1° Dans une affaire de conscience, l'homme conçoit une conscience *préavertissante*. Alors, s'il s'agit d'un concept de devoir, et dans les cas où la conscience est seule juge, le *scrupule* ne peut être traité de minutie. Dire de quelqu'un qu'il a une conscience *large*, c'est donc dire qu'il *n'a point de conscience*.

2° Si le fait est résolu, l'*accusateur* se présente avec le *défenseur ;* là, le procès doit se décider suivant toute la rigueur du droit.

3° La sentence met fin au litige. La sentence absolutoire ne peut jamais décerner une *récompense ;* mais elle contient seulement la *satisfaction* d'avoir échappé au péril d'être trouvé coupable. Par conséquent, le bonheur d'une conscience tranquille est *négatif*[1].

SECTION II — Du premier de tous les devoirs envers soi-même.

§ XIV

Il est ainsi conçu : *Connais-toi toi-même,* non pas quant à ta perfection physique, mais quant à ta perfection morale.

L'examen de soi-même est le principe de toute sagesse humaine : il n'y a que la descente dans l'enfer de soi-même qui fraie le chemin à l'apothéose.

§ XV

Cette connaissance morale de soi même bannira d'abord le mépris *fanatique* de soi, ou de l'humanité en général ; car ce mépris est contradictoire. — Mais ensuite cette connaissance résiste aussi à l'estime *déréglée* de soi même, qui fait que les simples desirs passent pour une preuve de bon cœur. La prière n'est non plus qu'un desir intérieur mis sous les yeux du scrutateur des cœurs.

SECTION ÉPISODIQUE. — De l'Amphibolie des notions morales de réflexion, consistant à prendre le devoir de l'homme envers lui-même pour le devoir envers d'autres êtres.

§ XVI

Le sujet contraignant doit être *d'abord* une personne. *Secondement,* cette personne doit être donnée comme objet de l'expérience, parce que l'homme doit envisager la fin de sa volonté en agissant. Or, ces conditions ne peuvent se rencontrer que dans le rapport de deux êtres existants Mais nous ne connaissons par l'expérience aucun être capable d'obligation que l'homme seul ; par conséquent, l'homme ne peut avoir de devoirs qu'envers l'homme; s'il s'en représente d'autres, ce ne peut être que par un effet de l'*amphibolie des notions de réflexion.*

Or, ces prétendus devoirs peuvent se rapporter à des objets *dépourvus de personnalité,* ou bien à des personnes mêmes, mais absolument *inaccessibles aux sens.* — Il s'agit maintenant de savoir si, entre ces deux espèces et l'homme, il y a un rapport de devoir, et quel est ce devoir.

[1]. Ceci est faux. Le bien seul est positif. La joie de la bonne conscience n'est pas la joie de n'avoir pas mal fait, mais la joie d'avoir bien fait.

§ XVII

Par rapport *au beau*, quoique privé de vie dans la nature, l'inclination à le détruire pour le détruire est contraire au devoir de l'homme envers lui-même, parce qu'il affaiblit ou éteint ce sentiment, qui prépare le bon accord de la sensibilité avec la morale, savoir, le plaisir d'aimer aussi quelque chose sans but d'utilité.

Faire subir un traitement violent et cruel aux bêtes est grandement contraire aux devoirs de l'homme envers lui-même, puisque, par cette manière d'agir, la sympathie à leurs souffrances est émoussée dans l'homme, et par conséquent le principe physique de la moralité, si utile par rapport aux autres hommes, s'affaiblit et s'éteint insensiblement.

XVIII

Par *rapport* à un être qui se trouve hors des bornes de l'expérience, mais qui est néanmoins dans nos idées quant à la possibilité, par exemple Dieu, nous avons aussi un devoir appelé *devoir religieux*, consistant dans la « connaissance de tous nos devoirs *comme* ordres divins » Mais cela n'est point la conscience d'un devoir *envers Dieu ;* car l'idée de Dieu est tout entière le produit de notre raison [1]. Mais il est du devoir de l'homme d'appliquer cette idée à la loi morale en nous, où elle est d'une très grande fécondité morale. Dans ce sens (*pratique*) il peut être vrai de dire que c'est un devoir de l'homme envers lui-même d'avoir de la religion [2].

DEUXIÈME DIVISION

DES DEVOIRS ENVERS SOI-MÊME

Des devoirs imparfaits de l'homme envers lui-même (par rapport à sa fin

---

SECTION Ire. — Du devoir envers soi-même de développer et d'améliorer son perfectionnement, c'est-à-dire sous le rapport pragmatique.

§ XIX

L'homme se doit à lui-même de ne pas laisser en friche les facultés dont sa raison peut quelquefois faire usage ; mais aussi, posé que la mesure native

1. Nulle part Kant n'est aussi digne de son disciple Hégel.

2. Et on appelle cela de la morale ! Se créer un Dieu, se l'imposer comme maître pour être plus facilement *homme !* Une hypocrisie si raffinée pourrait-elle être un devoir ?

de ses facultés puisse lui suffire pour les besoins naturels, sa raison doit cependant l'avertir bien vite que cet *état de contentement* dans la modicité de ses facultés ne le dispense pas de les cultiver.

Les *facultés intellectuelles* sont celles dont l'exercice n'est possible que par la raison. Elles sont créatrices, en tant que leur usage n'est pas dérivé de l'expérience, mais de principes *a priori*.

Les *facultés de l'âme* sont celles qui sont à l'ordre de l'intelligence et de la règle dont elle se sert pour atteindre le but qu'elle se propose, en tant qu'elles sont dirigées suivant le fil de l'expérience.

Enfin, la culture des *facultés corporelles* (la gymnastique proprement dite), est le soin de ce qui constitue le matériel de l'homme, sans lequel les fins de l'homme ne seraient pas obtenues

§ XX

Laquelle de ces perfections est *préférable*, et dans quelle proportion avec les autres faut-il qu'elle se fasse fin devoir de l'homme envers lui même, c'est ce qui doit être laissé au propre examen rationnel de chacun par rapport à un certain genre de vie, et en même temps à l'appréciation des forces nécessaires à cet effet.

Le devoir de l'homme envers lui même, quant à son perfectionnement *physique*, n'est qu'un devoir *large* et imparfait.

SECTION II. — Du devoir envers soi-même dans l'accroissement de son perfectionnement moral, c'est-à-dire sous le rapport purement moral.

§ XXI

Le devoir consiste *premièrement*, sous le point de vue objectif, dans la pureté *puritas moralis*) du sentiment du devoir. — « Soyez saints », est ici le précepte. — *Secondement*, sous le point de vue objectif, par rapport à la fin morale entière qui a pour objet la perfection, le précepte est ainsi conçu : « Soyez parfaits. »

§ XXII

Ce devoir envers soi même est *strict* et parfait quant à la qualité, quoique large et imparfait quant au degré ; et ce, à cause de la *fragilité* humaine.

Cette perfection, c'est un devoir d'y *tendre*, mais ce n'est pas un devoir de l'*atteindre* (dans cette vie).

Les profondeurs du cœur humain sont sans fond. Qui se connaît assez pour dire s'il sait au juste quel est le ressort de la pratique du devoir ? — Mais, par rapport à la perfection (subjectivement prise), il y a une foule de vertus de qualité différente : il serait peut-être impossible, si on voulait la chercher, de ne pas trouver en soi l'une d'elles non-vertu.

LIVRE II

Des devoirs moraux envers autrui

CHAPITRE Ier

Des devoirs envers les autres, considérés simplement comme hommes.

SECTION Ire. — Du devoir de l'homme envers autrui.

DIVISION

§ XXIII

La principale division peut être : en devoirs envers les autres hommes en tant qu'on les oblige en même temps par la prestation ; et en devoirs dont l'observation n'a pas pour conséquence l'obligation d'autrui. — L'*amour* et le *respect* sont des sentiments qui accompagnent l'accomplissement de ces devoirs. Ces sentiments peuvent être considérés et subsister séparément ; mais, en principe, ils sont toujours inséparablement unis en un devoir, de telle sorte cependant que tantôt l'un, tantôt l'autre constitue, dans un sujet, le principe auquel le second s'unit accessoirement.

§ XXIV

La force du principe de l'*amour mutuel* instruit les hommes à se *rapprocher* sans cesse ; mais le principe de *respect* qu'ils se doivent entre eux les tient dans l'*eloignement* les uns des autres ; et si l'une de ces grandes forces morales succombait, le néant (de l'immoralité) s'en suivrait.

§ XXV

Mais l'amour ne doit pas être pris ici comme sentiment (esthétiquement), car on ne peut être obligé par autrui d'avoir des sentiments ; mais comme maxime de *bienveillance* (pratiquement), qui a la bienfaisance pour résultat. Il en faut dire autant de la considération qu'on doit accorder aux autres : elle doit être entendue seulement comme une *maxime* de la circonscription de l'estime de nous-mêmes par la dignité de l'humanité dans la personne d'autrui.

Mais comme le devoir du libre respect envers autrui n'est proprement que négatif, il est analogue au devoir de droit de ne préjudicier à personne, et

devient ainsi devoir *strict*. Mais considéré comme simple devoir moral, dans son rapport avec le *devoir* d'amour, il est devoir large.

Le devoir de l'amour du prochain peut donc encore s'énoncer ainsi : devoir de convertir les *fins* d'autrui en siennes propre (en tant que ces fins ne sont point immorales). Le devoir du respect pour mon prochain est compris dans la règle de n'avilir aucun autre homme en le faisant servir de simple moyen à mes fins.

Dès que je pratique le premier devoir envers quelqu'un, je lui fais en même temps contracter une obligation. Mais, par l'observation du second devoir, je m'oblige simplement moi-même.

Du devoir de l'amour en particulier, considéré comme pratique.

L'amour de l'humanité (philanthropie) doit être une bienveillance active. Celui qui prend *plaisir* au bien être (*salut*) des hommes, en les considérant simplement comme tels, s'appelle *ami des hommes* (philanthrope). Celui qui fait le contraire s'appelle *ennemi des hommes* (misanthrope pratique) Celui qui est indifferent à leur égard est un *égoïste*. Celui qui, leur *voulant du bien*, ne peut trouver de *plaisir* avec eux est un *farouche* (misanthrope esthétique).

§ XXVII

Que les hommes soient ou non trouvés dignes d'amour, la règle de la bienveillance (la philanthropie pratique) est un devoir de tous les hommes entre eux, suivant la loi morale de la perfection : Aime ton prochain comme toi-même — Je désire pour moi la bienveillance de chacun; je dois donc être bienveillant envers tout le monde. Mais comme tous les *autres* sans moi ne sont pas tout le monde, et que par conséquent la règle n'aurait pas l'universalité d'une loi, la loi du devoir me comprendra en même temps comme objet dans le précepte de la raison pratique, non pas comme si j'étais obligé par là de m'aimer moi-même, mais elle me permet de me vouloir du bien, à condition que je veuille aussi du bien aux autres.

§ XXVIII

La bienveillance, dans l'amour général des hommes, est, quant à son *extension*, l'amour le plus grand ; mais quant à son *degré*, il est le plus petit.

Je suis celui qui est le plus proche de moi-même dans la bienveillance. Comment donc cela s'accorde-t-il avec la formule : Aime *autrui* comme toi-même. Il me semble que je ne puis dire sans contradiction que je dois aimer tous les hommes comme moi-même ; car la mesure de l'amour de soi ne laisserait aucune différence dans le degré. — Mais on verra bientôt qu'il ne s'agit pas ici simplement de la bienveillance, du *vœu*, en quoi je puis vouloir du bien à tous *également ;* mais d'une bienveillance pratique, en quoi le degré peut tout à fait différer suivant la diversité des personnes aimées.

Division des devoirs d'amour

1° Devoir de la *Bienfaisance ;* — 2° Devoir de la *Reconnaissance ;* — 3° Devoir de la *Participation.*

A. — Du devoir de la Bienfaisance.

§ XXIX

Se faire du bien à soi-même autant qu'il est nécessaire pour trouver de la satisfaction dans la vie appartient au devoir envers soi-même.

Mais comment peut-on exiger, outre la *bienveillance* du désir par rapport aux autres hommes, que cette bienveillance devienne pratique ? — La bienveillance est la satisfaction qui nous vient du bonheur d'autrui ; mais la bienfaisance est la règle qui enseigne à se le donner pour fin.

Il n'est pas évident qu'une telle loi, en général, soit dans la raison ; la maxime : « Chacun pour soi, Dieu (la Fortune) pour tous », semble être plus conforme à la nature [1].

§ XXX

Il est du devoir de tout le monde de faire le bien, sans espérer aucun retour.

Car tout homme qui se trouve dans la peine désire d'être aidé par les autres hommes. Mais si l'on fait du devoir de l'assistance une loi purement facultative universelle, chacun sera également autorisé à lui refuser tout secours dans le besoin. Par conséquent la règle établie sur le trop d'amour de soi, si elle devenait loi générale, serait contradictoire à elle-même.

§ XXXI

La bienfaisance, dans le cas où l'on est riche, ne doit pas même être regardée par le bienfaiteur lui-même comme un devoir méritoire La satisfaction qu'il se procure par là lui-même, et qui ne lui coûte aucun sacrifice, est une manière de se délecter ineffablement dans le sentiment moral. — Dans le cas où la faculté de faire le bien est bornée et où l'âme du bienfaiteur est assez forte pour accepter en silence les maux dont il délivre les autres, il doit être jugé moralement *riche*.

Questions casuistiques

Jusqu'où faut-il porter la dépense de ses moyens dans la bienfaisance ? Quel est le prix du bienfait d'une main mourante (d'un legs) ? — Celui qui exerce un pouvoir souverain, à lui permis par la loi du pays, sur quelqu'un qu'il prive de la *liberté*, peut-il en être considéré comme le bienfaiteur, s'il en prend un soin, en quelque sorte paternel, d'après *les idées qu'il se fait* lui même du bonheur qui peut convenir à cet homme ? Je ne puis faire du bien aux autres suivant *mes* idées de bonheur, qu'aux impubères et aux fous.

La faculté de faire du bien, qui dépend des richesses, est en grande partie

[1]. A la nature bestiale ? peut-être ; mais à la vraie nature humaine, non. L'homme ne peut vivre qu'en société.

une conséquence de la faveur injuste d'un gouvernement qui entraîne l'inégalité des fortunes. Dans cet état de choses, le secours que le riche donne au pauvre mérite-t-il réellement le titre de bienfaisance ? [1].

B. — Du devoir de la reconnaissance.

La *reconnaissance* est une espèce de vénération pour une personne dont nous avons reçu un bienfait. Elle est *effective* ou *affective*.

§ XXXII

La *reconnaissance* est un devoir ; c'est-à-dire qu'elle n'est pas simplement une *règle de prudence* pour engager une autre personne à une plus grande bienveillance encore.

Mais la reconnaissance doit encore être considérée comme un d voir *saint*, comme un devoir dont la transgression (en tant qu'exemple scandaleux) peut être regardée comme éteignant la bienfaisance dans son principe même. Est saint l'objet moral à l'égard duquel l'obligation ne peut être parfaitement acquittée par aucun acte fait à cette intention. — Aussi, sans un tel acte (de bienfaisance réciproque), la simple bienveillance cordiale elle-même envers le bienfaiteur est déjà une espèce de reconnaissance.

§ XXXIII

Quant à l'extension de la reconnaissance, elle ne se borne pas seulement aux contemporains, mais elle remonte aux ancêtres. C'est aussi la raison pour laquelle il est indécent de ne pas defendre les anciens contre toute attaque. Mais c'est une opinion ridicule que de leur supposer, à cause de leur ancienneté, une supériorité en talents et en bonne volonté sur les modernes.

Mais s'il s'agit de l'*intensité* de la reconnaissance, elle doit être taxée suivant le désintéressement du bienfait, ou suivant le degré d'utilité que l'obligé en a reçu. Le plus petit degré est de rendre au bienfaiteur les *mêmes* services, s'il peut les recevoir ; ou, s'il n'est plus, de les rendre aux autres hommes ; de ne pas regarder un bienfait reçu comme un fardeau dont on voudrait se decharger : il faut au contraire en accepter l'occasion comme un bienfait moral.

C. — La participation aux sentiments d'autrui est, en général, un devoir.

§ XXXIV

La *participation* aux plaisirs et aux *peines* d'autrui (*sympathia moralis*) est, il est vrai, un sentiment physique. Mais c'est encore un devoir particulier,

[1]. Il y a plusieurs erreurs dans cette seule pensée. L'inégalité des fortunes est une condition *indispensable* à la vie en société et par conséquent à la vie de l'homme. Et c'est précisément ce *mal nécessaire* qu'il faut *tempérer* par la bienfaisance ; mais il y a impossibilité et ruine absolue à le faire disparaître tout à fait.

quoique seulement conditionné, sous le nom d'*humanité*, que de le faire servir comme moyen pour arriver à la bienveillance efficace et rationnelle. Or, cette participation peut être ou la *faculté* et la *volonté* de se *communiquer* mutuellement ce qu'on éprouve (*humanitas practica*), ou simplement la *capacité* d'éprouver en commun le plaisir ou la peine (*humanitas æsthetica*) qui nous vient de la nature. La première seule est obligatoire.

C'était une manière de penser sublime que celle du *sage* stoïcien, quand on lui faisait dire : Je désire un ami, non pour *me* secourir, mais pour que je puisse le secourir et sauver un homme. Et cependant si ce sage ne peut sauver son ami, il dit : Que m'importe ? — C'est à-dire qu'il rejetait la communauté de la douleur.

En effet, si un autre souffre et que je me rende (par l'imagination) accessible à sa douleur, alors deux personnes souffrent. Mais il est impossible que ce soit un devoir d'augmenter le mal dans le monde. L'espèce de bienfait qu'on appelle *pitié* ne devrait jamais se rencontrer parmi les hommes.

§ XXXV

Mais si ce n'est pas un devoir en soi de prendre part à la douleur et à la joie d'autrui, cependant c'en est au moins un direct de prendre une part active à son sort, et par conséquent enfin de cultiver en nous ce sentiment sympathique naturel. — C'est donc un devoir de ne pas fuir les lieux où se trouvent les nécessiteux, mais il faut plutôt les chercher.

QUESTIONS CASUISTIQUES

Ne vaudrait-il pas mieux, pour le bien du monde en général, que toute la moralité de l'homme fût restreinte aux devoirs de droit ? — Il n'est pas si facile de voir quelles conséquences devraient en résulter pour le bonheur de l'humanité. Mais, dans ce cas, au moins il manquerait au monde un beau spectacle, celui de la philanthropie, dont on a aussi besoin pour elle-même.

La reconnaissance n'est proprement pas l'amour réciproque de l'obligé envers l'obligeant, mais le respect qu'on sent pour lui. Ce sentiment de son infériorité ne serait-il pas la cause de l'ingratitude ?

Des vices de la misanthropie opposés (contraria) *à la philanthropie.*

§ XXXVI

Ces vices forment la détestable famille de l'*envie*, de l'*ingratitude* et de la *joie du malheur d'autrui*. — Toutefois, la haine n'est ici ni visible ni violente, mais cachée et comprimée ; ce qui ajoute l'*abjection* à l'oubli du devoir envers son prochain, et viole ainsi en même temps le devoir envers soi-même.

1° L'*envie* (*livor*) est comme un penchant à voir avec peine le bonheur d'autrui, quoiqu'on n'en éprouve aucun préjudice. Si elle va jusqu'à tenter de diminuer ce bonheur, elle s'appelle *envie qualifiée* ; dans le cas contraire, elle n'est que jalousie (*invidentia*) : toutefois ce n'est qu'une façon de sentir

indirectement mauvaise. — On dit très bien du bonheur d'un mariage, d'une famille, qu'ils sont *dignes d'envie*. Les mouvements de l'envie sont donc dans la nature de l'homme, et son excès seul en fait un vice très honteux.

2° L'*ingratitude* envers son bienfaiteur s'appelle *ingratitude qualifiée*, si elle va jusqu'à le haïr ; mais, dans le cas contraire, elle s'appelle *défaut de reconnaissance*. Ce vice est, au jugement de tout le monde, le plus détestable ; et cependant l'homme est très décrié sous ce rapport. — La cause de la possibilité d'un tel vice se trouve dans le devoir envers soi-même, mal entendu, de se passer de la bienfaisance d'autrui. Par conséquent, la reconnaissance envers ceux qui ont dû *inévitablement* nous prévenir par leurs bienfaits, est toujours exprimée généreusement ; mais elle n'est témoignée que d'une manière parcimonieuse envers les contemporains. Il y a plus : on témoigne même l'opposé de la reconnaissance. — Mais c'est alors un vice qui révolte l'humanité, non pas uniquement à cause du *préjudice* qu'un tel exemple doit en général porter aux hommes ; mais encore parce qu'alors la philanthropie est en quelque sorte anéantie.

3° La *joie du malheur d'autrui*. Il paraît être dans la nature des choses, suivant les lois de l'imagination ou du contraste, de mettre dans le plus grand jour, afin de le sentir plus fortement, son bien-être, et même sa bonne conduite, quand les autres sont malheureux ou commettent des actions scandaleuses. Mais se *réjouir* immédiatement de ces *énormités*, c'est ce qui ne peut être que le fruit d'une haine secrète pour les hommes, contraire à l'amour du prochain, qui fait partie de nos devoirs. — L'*arrogance* dans une prospérité constante, la *présomption* dans la bonne conduite, engendrent cette joie ennemie, directement contraire au devoir imposé par le principe de participation.

De cette joie du malheur d'autrui, la plus douce est celle qui semble avoir pour elle l'apparence du plus grand droit : c'est le *désir de la vengeance*.

Tout fait qui blesse le droit d'un homme mérite punition. Or, la peine n'est pas un acte de l'autorité privée de l'offensé, mais d'un tribunal différent de lui, en considérant les hommes dans un état de droit. Mais *suivant les seules lois de la raison*, personne alors n'a le droit de venger une offense reçue, si ce n'est le législateur suprême (Dieu).

C'est donc un devoir moral, non seulement de ne pas poursuivre de sa haine vengeresse l'agresseur d'autrui, mais de ne pas même provoquer le juge du monde à venger. Le *pardon* (*placabilitas*) est donc un devoir de l'homme ; mais il ne doit pas être confondu avec une *molle endurance* des injures.

OBSERVATIONS

Tous les vices qui rendraient la nature humaine odieuse, si on la considérait comme en étant capable par principe, ne sont pas *humains* objectivement considérés ; mais cependant ils sont *humains*, subjectivement considérés. Par conséquent, quoiqu'on pût, dans l'excès de leur abomination, appeler *diaboliques* quelques-uns de ces vices, comme on pourrait appeler leurs contraires des vertus *angéliques*, cependant ces deux concepts ne sont que des idées d'un maximum conçu comme unité de mesure.

SECTION II. — Des devoirs moraux envers les autres hommes concernant le respect que nous leur devons.

§ XXXVII

La *modération* dans les prétentions en général s'appelle *modestie* ; le défaut de *cette modération* est l'*amour-propre* (φιλαυτία). L'immodestie. dans la prétention à la *considération* des autres est l'*arrogance*. Le *respect* que je porte à autrui, ou qu'un autre peut exiger de moi, est la reconnaissance d'un *mérite* (*dignitas*), d'une valeur inappréciable. — Le jugement qu'une chose n'a aucune valeur est le mépris.

Tout homme peut justement prétendre à la considération de ses semblables, et doit réciproquement *leur accorder la sienne.*

§ XXXVIII

L'humanité est une dignité, car l'homme ne peut se servir d'aucun homme simplement comme d'un instrument. De la même manière donc qu'il ne peut s'aliéner pour aucun prix, de même aussi il ne peut pas agir en opposition à l'estime que les autres se doivent nécessairement comme hommes.

§ XXXIX

Mépriser les autres est, dans tous les cas, contraire au devoir. Les *mépriser* intérieurement en comparaison avec d'autres hommes, est chose inévitable ; mais l'expression de ce mépris est cependant une offense. — Ce qui est *dangereux* n'est point un objet de mépris ; et, par conséquent, l'homme vicieux ne doit point être méprisé. Je ne puis refuser toute considération au vicieux lui-même comme homme. C'est ainsi que des peines peuvent être infamantes pour l'humanité même.

OBSERVATIONS

Là dessus se fonde le devoir de supposer que, dans toute erreur, il doit y avoir quelque chose de vrai et de le chercher. Si l'on refuse au jugement de son adversaire tout sens dans les expressions, par quels arguments le convaincra-t on d'erreur ? De même, on ne doit jamais refuser au vicieux toute valeur morale, puisqu'il serait incorrigible suivant cette hypothèse.

§ XL

Le respect pour la loi, qui est subjectivement caractérisé comme le sens moral, n'est autre chose que la conscience du devoir. C'est pourquoi la démonstration du respect envers l'homme comme être moral est elle-même un devoir que les autres ont envers lui, et pour lui un droit qu'il ne peut abdiquer. Ce droit s'appelle *amour de l'honneur* : et sa manifestation dans la conduite extérieure *honnêteté*, son infraction *scandale*. Si l'exemple n'est qu'un *paradoxe*, le *suivre* n'est qu'une affaire d'opinion ; ce qui peut néan-

moins être dangereux pour la vertu. — Néanmoins, le respect dû aux autres hommes qui nous donnent un exemple ne doit pas dégénérer en une imitation aveugle.

§ XLI

L'omission de simples devoirs d'amour est *non-vertu* (*peccatum*) ; mais l'omission du devoir du *respect* dû à tout homme en général est *vice* (*vitium*).

Aussi, les devoirs envers le prochain, concernant le respect qui lui est dû, ne sont-ils énoncés que négativement.

Des vices qui portent atteinte au devoir du respect envers les autres hommes

Ces vices sont : 1° l'*Orgueil* ; 2° la *Médisance* ; 3° et la *Raillerie*.

A. — L'Orgueil.

§ XLII

L'*orgueil* est une espèce d'*ambition* par laquelle nous demandons des autres hommes qu'ils se méprisent eux-mêmes par rapport à nous. Elle est donc un vice opposé à l'estime à laquelle tout homme peut légitimement prétendre.

L'orgueil diffère de la *fierté* (*animus elatus*), qui est l'amour de l'honneur. — Mais cette fierté elle-même est vicieuse et offensante, si elle exige aussi des autres qu'ils s'occupent de son importance.

Il est clair que, par soi-même, l'orgueil est *injuste*. Il est *sottise* offensante, puisqu'il se sert de moyens qui doivent le faire mépriser des hommes dont il brigue l'estime. — L'orgueilleux est toujours en réalité une âme *abjecte*.

B. — La Médisance.

§ XLIII

La *médisance* (*obtrectatio*) ou la calomnie, ce qui comprend simplement l'inclination immédiate, sans aucun but particulier, à divulguer quelque chose de préjudiciable à la considération d'autrui, est, en général, opposé au respect dû aux autres hommes, parce que tout scandale donné affaiblit cette considération.

C'est donc un devoir moral non seulement de tirer un voile sur les fautes d'autrui en mettant un correctif à nos jugements, mais aussi de les taire complètement. — C'est pourquoi l'espionnage des mœurs d'autrui (ἀλλοτριοεπισκοπία) est déjà par lui-même une curiosité offensante de connaître les hommes, curiosité à laquelle chacun peut s'opposer avec raison.

C. — La Raillerie.

§ XLIV

La *raillerie,* pour se réjouir immédiatement des sottises d'autrui, est une méchanceté : elle est toute différente de la *plaisanterie* familière *entre amis.* Faire rire de défauts réels, ou présenter comme réelles des fautes qui ne sont qu'imaginaires, et le penchant à cette raillerie qu'on appelle encore plaisanterie *mordante* (*spiritus causticus*), tout cela est une violation très grave du devoir de la considération envers les autres hommes.

Cette raillerie est cependant différente de la rétorsion plaisante (*retorsio jocosa*), rétorsion dans laquelle le moqueur est à son tour justement moqué. Si cependant la matière ne comporte pas proprement la plaisanterie, alors il vaut mieux n'opposer à l'injuste aucune défense du tout, ou le faire avec gravité.

Observation

Je ne suis pas tenu d'*honorer* les autres (considérés simplement comme hommes), c'est-à-dire de leur manifester une considération positive. Je ne suis tenu qu'au respect de la loi et à la suivre par rapport aux autres hommes, sans avoir à faire quelque chose pour eux. C'est pour cela que nous avons plutôt blâmé les vices que recommandé les vertus.

Le respect qui doit être accordé aux autres suivant leurs différentes qualités, ou leurs rapports accidentels, ne peut être exposé longuement ni classé dans les principes *métaphysiques* de la morale.

CHAPITRE II

Des devoirs envers autrui quant a l'état et la profession

§ XLV

De même qu'on demande un passage de la métaphysique de la nature à la physique, ainsi l'on en demande avec raison un semblable dans la métaphysique des mœurs. — Par conséquent, quelle est la conduite à tenir avec les hommes, v. g., dans la pureté morale ou dans la corruption de leur état ? Quelle doit être la conduite du savant, et celle de l'ignorant ? etc., etc. Ce ne sont pas là autant d'*espèces d'obligations* morales, mais seulement des espèces d'*applications* (πορίσματα) qui, par conséquent, ne peuvent point être proposées, mais seulement annexées comme des sections morales et des membres d'un tout à *diviser*.

Conclusion de la science élémentaire

De l'union intime de l'amour avec le respect dans l'amitié.

§ XLVI

L'*amitié* (considérée dans sa perfection) est l'union de deux personnes par un amour et une considération égales et réciproques. Elle est l'idéal de la

participation au bien de tous ceux qui sont unis p une bonne volonté morale. L'admission du double sentiment qui la constitue fait mériter d'être heureux. C'est donc un devoir pour les hommes de rechercher leur amitié mutuelle. — Mais c'est un devoir honorable et non un devoir vulgaire ; et une amitié parfaite est une simple idée : car, d'une part, l'égalité d'un même sentiment entre deux personnes, et, de l'autre, l'égalité de deux sentiments (l'amour et le respect) dans la même personne sont très difficiles à obtenir.

L'amitié dans sa plénitude est le cheval de bataille des écrivains romains. Mais Aristote dit au contraire : Mes bons amis, il n'y a point d'amis !

Si un ami dessille les yeux de son ami sur ses fautes, celui-ci ne voit dans la conduite du premier qu'un défaut de l'estime qu'il s'attendait à trouver dans son ami.

C'est un lourd fardeau que de se sentir enchaîné à la fortune d'autrui, et accablé de ses nécessités. — L'amitié ne peut donc consister dans une liaison également avantageuse des deux côtés, mais cette liaison doit être purement morale ; et l'assistance qu'on peut attendre d'autrui dans les cas difficiles ne doit être que comme le signe extérieur d'une bienveillance intimement cordiale, qu'on ne peut cependant jamais mettre à l'épreuve sans danger. Si l'un reçoit un *bienfait* de l'autre, il peut bien encore compter sur une égalité d'amour, mais non sur une égalité de considération. — L'amitié est quelque chose de si *tendre* que, si on la fait consister dans le sentiment, sans soumettre cette communauté à des règles qui préviennent le trop de familiarité, elle n'est pas sûre de ne pas être troublée et *interrompue* au premier moment, comme il arrive ordinairement aux personnes sans éducation, quoiqu'elles n'en viennent cependant presque jamais à une *rupture*. — Mais en aucun cas l'amour ne peut être *passion* dans l'amitié.

§ XLVII

L'*amitié morale* (pour la distinguer de l'amitié esthétique) est la parfaite confiance qui règne entre deux personnes dans la communication réciproque de leurs pensées et de leurs sentiments les plus secrets, autant que cela peut se concilier avec l'estime mutuelle entre elles.

Tout homme a ses secrets, et il ne doit point s'ouvrir témérairement aux autres, soit à cause de l'ignoble façon de penser de la plupart, soit à cause de l'imprudence de plusieurs dans le discernement de ce qui doit ou non se divulguer, soit à cause de l'indiscrétion. Or, il est très rare de trouver toutes ces vertus contraires réunies dans le même homme : *Rara avis*, etc.

L'amitié morale n'est cependant pas purement idéale ; mais pour celle qui se charge des fins des autres hommes (l'amitié pragmatique), elle ne peut avoir la perfection exigée pour une règle suffisamment déterminée.

L'*ami des hommes* en général est celui qui prend part esthétiquement au bien de tous les hommes. Cependant le mot d'*ami* des hommes est d'une signification encore plus stricte que celui de *philanthrope*. Car, par le premier, on entend aussi la représentation et la considération de l'*égalité* parmi les hommes.

Appendice

Des vertus de société (virtutes homiliticæ)

§ XLVIII

C'est aussi un devoir, tant envers soi-même qu'envers autrui, d'avoir dans les relations sociales une certaine perfection morale (*officium sociabilitatis*) ; de ne point s'isoler. C'est un devoir de cultiver les moyens qui tendent indirectement au bonheur du genre humain, et de mêler ainsi les grâces aux vertus.

Ce sont, il est vrai, des *formes extérieures* seulement ; mais elles sont néanmoins favorables au sentiment moral.

Mais on demande si l'on doit rechercher la société des méchants. On ne peut éviter leur rencontre. — Mais, dès que le vice est scandale, alors tout commerce antérieur doit cesser complètement, ou du moins doit devenir aussi rare que possible.

MÉTHODOLOGIE MORALE

SECTION PREMIÈRE

DIDACTIQUE MORALE

§ XLIX

La vertu est acquise. De ce que la morale n'est pas innée, il suit qu'elle peut et doit être *apprise :* la morale est donc une *doctrine*, une science. Mais, comme la simple science de ce qu'il faut faire pour se conformer au concept de vertu ne donne point la force d'appliquer la règle, les stoïciens pensaient que la vertu ne peut *s'apprendre* par la simple représentation du devoir à l'aide d'exhortation et de remontrance, mais qu'elle devait encore être *exercée* par les chances du combat contre l'ennemi intérieur.

§ L

Quant à la méthode scientifique, elle doit être *systématique*. — Mais le traité peut être ou *acroamatique* ou *érotématique*. La méthode érotématique se subdivise en *dialogique* (ce qui a lieu lorsque celui qui enseigne s'adresse à la *raison* de ses disciples), et en *catéchétique*, lorsque le maître ne s'adresse

qu'à la mémoire. Car si l'on veut tirer quelque chose de la raison d'un autre, on ne peut le faire que par le dialogue. L'élève s'aperçoit, de cette manière, qu'il peut penser aussi ; et, par ses questions réciproques, fournit aussi à son maître l'occasion d'*apprendre* comment il doit interroger : *docendo discimus*.

§ LI

Le premier et le plus *indispensable* moyen pour *enseigner* la morale à un élève encore tout à fait ignorant, c'est un *catéchisme* moral. Ce catéchisme doit précéder celui de la religion, et doit être enseigné séparément [1].

Le principe formel de ce genre d'instruction ne permet pas l'emploi de la méthode *dialogico*-socratique, parce que l'élève ne sait pas encore comment il doit questionner : le maître interroge donc seul. Mais la réponse qu'il obtient méthodiquement par la raison de l'élève doit se faire en termes déterminés, et qui par conséquent soient confiés à sa mémoire.

§ LII

Le moyen *expérimental* (*technique*) de l'éducation morale est le bon *exemple* dans le maître lui-même, et les bons *conseils* dans les autres. — L'habitude est l'abandon continuel au penchant sans aucune règle, par un consentement souvent réitéré ; c'est le mécanisme d'une manière de sentir : ce qui fait qu'il est plus difficile de *désapprendre* par la suite, que d'*apprendre*. — Le bon exemple ne doit pas servir de modèle, mais il doit seulement servir à prouver que l'on peut faire ce que prescrit le devoir.

OBSERVATION

Fragment d'un catéchisme moral.

Le précepteur. — Que désirez-vous le plus ardemment ?

L'élève. — (Ne répond pas).

Le précepteur. — Que *tout* vous succède selon vos désirs. — Comment s'appelle un pareil état ?

L'élève. — (Ne répond rien).

Le précepteur. — On l'appelle *bonheur*. Maintenant, si vous jouissiez de toute la félicité, la garderiez-vous tout entière pour vous seul ?

L'élève. — J'en ferais part à mon prochain.

Le précepteur. — Cela prouve bien que vous avez un assez bon *cœur* ; faites voir que vous êtes aussi doué d'un bon *jugement*.

— Donneriez-vous bien au paresseux des coussins moelleux, à l'ivrogne du vin, etc., etc. ?

L'élève. — Point du tout.

Le précepteur. — Vous voyez donc bien que, quand même vous auriez à votre disposition tout le bonheur possible, il vous faudrait, avant de le dé-

[1]. On sait aujourd'hui ce que vaut et ce que veut la morale sans religion.

partir, examiner si chacun en particulier est *digne* du bonheur auquel il aspire. Mais pour ce qui vous regarde, hésiteriez-vous le moins du monde à vous procurer sur-le-champ tout ce que vous croyez nécessaire à votre bonheur ?

L'élève. — Certainement.

Le précepteur. — Ne vous viendrait-il pas aussi dans la pensée de vous demander si vous êtes digne du bonheur ?

L'élève. — Oui, sans doute.

Le précepteur. — Or, ce qui en vous soupire après le bonheur, c'est l'*inclination* ; mais ce qui soumet votre inclination à la condition de mériter auparavant ce bonheur, c'est votre *raison*. Pour savoir maintenant par où vous devez commencer pour participer au bonheur sans cependant en être indigne, vous n'en trouverez la règle et l'instruction que dans votre *raison*. Par exemple, si vous vous trouvez dans le cas de vous procurer un immense avantage à vous ou à vos amis, mais par un mensonge de propos délibéré, qui cependant ne préjudicie à personne, que vous dit à ce sujet la raison ?

L'élève. — Que je ne dois pas mentir. C'est ici une contrainte absolue par une injonction de la raison [1].

Le précepteur. — Comment appelle-t-on cette nécessité imposée immédiatement à l'homme par la raison d'agir conformément à la loi ?

L'élève. — On l'appelle devoir.

Le précepteur. — L'accomplissement du devoir est donc pour l'homme la condition unique de mériter le bonheur. — Mais, si nous avons conscience d'une volonté bonne et efficace, qui nous rend à nos yeux dignes d'être heureux, pouvons-nous y fonder l'espérance d'être un jour heureux ?

L'élève. — Nullement, car il s'en faut beaucoup que nous puissions toujours nous procurer le bonheur. Notre bonheur n'est donc toujours qu'un souhait, à moins qu'une puissance étrangère ne s'en mêle.

Le précepteur. — La raison n'a-t-elle pas pour elle des motifs d'admettre réellement une telle puissance ?

L'élève. — Oui, car nous voyons dans les œuvres de la nature, autant que nous pouvons en juger, une sagesse si vaste et si profonde, que nous ne pouvons l'expliquer que par l'art inexprimable d'un créateur du monde, de la part duquel nous nous promettons avec raison un gouvernement non moins sage dans l'ordre moral [2].

Dans cette catéchèse, il faut bien remarquer que le précepte du devoir se fonde sur le principe moral parfaitement pur : la *méchanceté*, et non le *préjudice* du vice doit se présenter partout. Sinon, le concept du devoir disparaît et alors l'homme n'a plus conscience de sa noblesse perdue.

Or, si tout cela s'explique sagement et d'une manière exacte par la propre raison de l'homme, il reste néanmoins à savoir ce qui meut l'âme intérieurement. — Si on lui résume encore une fois brièvement ses devoirs, vers la fin

[1]. Inutile de remarquer qu'aucun élève ne trouverait cette expression du devoir.

[2]. Ici encore l'élève ne trouverait pas une pareille réponse. Mais l'enfant qui connaît la religion chrétienne dirait : Dieu nous l'a promis.

de son éducation, et qu'on lui fasse remarquer à chacun d'eux que tous les maux peuvent l'accabler s'il reste fidèle à son devoir, sans qu'on puisse cependant lui ravir la conscience d'être au-dessus de tous ces maux ; alors il s'adresse tout naturellement la question de savoir qu'est-ce qui ose en lui lutter contre toutes les forces de la nature. Si cette question, dont la solution est au-dessus des forces de la raison spéculative, est adressée au cœur, alors l'incompréhensibilité même, dans cette connaissance de soi, doit donner à l'âme une élévation qui la porte d'autant plus à rester fidèle au devoir, qu'elle est d'ailleurs plus vivement sollicitée à s'en écarter [1].

Dans cet enseignement moral catéchétique, il importe d'élever, dans chaque analyse des devoirs, quelques questions douteuses, et d'en faire chercher la solution aux enfants réunis. C'est ainsi qu'ils *prendront* peu à peu *intérêt* à la moralité.

Ne pas enseigner concurremment le catéchisme moral et le catéchisme religieux, et faire précéder l'enseignement du premier, en ayant soin d'être très clair et d'entrer dans les plus grands détails. Car autrement la morale est convertie en hypocrisie par la religion [2].

SECTION II. — Morale ascétique.

§ LIII

Les règles de la pratique de la vertu sont relatives aux deux dispositions du cœur, le *courage* et la *satisfaction* où l'on doit être dans l'accomplissement du devoir.

L'*ascétique* morale adopte la devise des *stoïciens* : Accoutume-toi aux incommodités et ne sois pas esclave des commodités (*sustine et abstine*). C'est une espèce de *diététique* pour se conserver moralement sain. Mais la *santé* n'est qu'un bien-être négatif : il faut qu'il y ait encore quelque chose qui donne la jouissance de la vie, et qui soit cependant moral. Telle est, dans l'idée d'*Epicure*, la satisfaction constante de l'homme vertueux. Au contraire, l'ascétique des monastères, qui, inspirée par une crainte superstitieuse ou par une aversion feinte, ne porte qu'à se supplicier soi-même, n'a rien de commun avec la vertu : elle n'est qu'une expiation fanatique, par des peines qu'on s'inflige soi-même pour *effacer* des fautes dont on devrait seulement *se repentir* moralement. — *Se repentir* de quelque chose, et s'infliger une *pénitence*, non pas dans une vue diététique, mais pieuse, sont deux dispositions prétendues morales fort différentes. La première rend la vertu odieuse. La discipline que l'homme exerce sur lui-même ne peut être méritoire et exemplaire que par la joie qui l'accompagne [3].

[1]. Si on ne lui a pas parlé de religion, le jeune homme ne trouvera rien et surtout ne fera rien de tout cela.

[2]. Voilà le bouquet ! Quel mélange que l'esprit humain ! Que d'erreurs et quelles erreurs peuvent se mêler à la vérité, même chez les esprits supérieurs ! Kant confond ici le sentiment de la crainte de Dieu avec celui de la crainte des gendarmes.

[3]. Ici Kant cesse d'être philosophe pour remplir le rôle de sectaire anticatholique.

Conclusion

La religion, comme science des devoirs envers Dieu, est placée hors des bornes de la philosophie morale pure.

La *forme* de toute religion, si l'on entend par là « l'ensemble de tous les devoirs *comme* préceptes divins », appartient à la philosophie morale, parce qu'il ne s'agit en cela que du rapport de la raison à l'*idée* qu'elle se fait à elle-même de Dieu. — Il n'y a qu'une raison subjectivement logique qui nous doive faire regarder tous les devoirs de l'homme conformément à cette *forme*. — Mais ce devoir, *par rapport* à la Divinité, est un devoir de l'homme envers lui-même [1].

La religion, quant à la matière, ne peut dériver de la raison législative universelle ; et les devoirs particuliers qui en sont l'objet ne peuvent être connus de nous *a priori ;* ces devoirs supposent l'existence de Dieu, non pas arbitrairement, mais comme si cette existence pouvait être établie. Mais une semblable religion, dès qu'elle serait établie [2], ne ferait plus partie de la *morale philosophique pure*.

Néanmoins, il peut être question d'une « religion comprise *dans les limites* de la simple raison », mais qui ne dérive pas purement *de* la raison, fondée qu'elle est en même temps sur la critique historique et sur la doctrine révélée [3].

Observation finale

Tous les rapports moraux des êtres raisonnables qui contiennent un principe d'accord entre la volonté d'une personne et celle d'une autre, peuvent se réduire à l'*amour* et au *respect ;* et, si ce principe est pratique, la cause de la détermination de la volonté se réduit à la *fin* d'autrui, en ce qui concerne l'amour, et à son *droit*, pour ce qui est du respect. Si, parmi ces êtres, il en est un qui n'a que des droits, le principe du rapport moral est *transcendant*. Au contraire, le principe du rapport moral des hommes entre eux est un principe *immanent*.

La fin de Dieu, par rapport au genre humain, ne peut se concevoir que comme fin d'*amour*. Mais le principe de la volonté divine, par rapport au

En effet, outre que rien ne l'oblige de s'occuper d'un ascétisme dont le principe est surnaturel, les raisons qu'il apporte, ou plutôt celles qu'il croit voir et dont il ne parle pas, ne sont pas suffisantes pour attaquer les pratiques ascétiques de tous les hommes que l'Église honore comme ayant pratiqué la vertu à un degré héroïque.

[1] C'est prendre l'effet pour la cause. Même au point de vue de la raison pure, la connaissance de Dieu comme créateur implique les devoirs de l'homme envers ce Dieu qui l'a créé, et ces devoirs ont pour fondement les droits de Dieu sur son œuvre intelligente et libre. Bien plus, tous les devoirs de l'homme envers lui-même sont fondés sur ce même droit de Dieu.

[2]. Remarquez ce conditionnel.

[3]. Kant veut dire que la philosophie peut s'occuper de montrer que sa morale n'est point en désaccord avec la morale de la religion. Toutefois il n'a pas voulu aller jusque-là. Peut-être comprenait-il que cet accord n'existait pas avec sa morale à lui.

respect qui limite les effets de l'amour divin, ne peut être que le principe de la *justice.*

Le droit que la *justice* divine exerce sur nous, comme justice pénale, paraît plus fondé que celui de la récompense. Car la *récompense* ne peut être due par un être suprême à des êtres qui n'ont que des devoirs purs et pas de droits par rapport à lui [1].

Il y a, néanmoins, dans l'*idée* de l'exercice de la justice d'un être qui ne peut rien perdre de ses fins, quelque chose qui ne se concilie pas facilement avec le rapport de l'âme à Dieu, savoir, l'idée d'une *lésion* qui pourrait être faite à l'infini [2].

L'idée d'une justice pénale de Dieu est ici personnifiée : ce n'est point un être particulier jugeant qui l'applique ; mais la justice considérée comme un être substantiel [3].

On voit que la justice, à laquelle on attribue cette sentence, n'est pas une personne ; mais que la simple justice, comme principe transcendant conçu dans un sujet invisible, détermine le droit de cet être : ce qui est d'accord, il est vrai, avec la *forme* de ce principe, mais qui en contredit le *fond*. — Car, sans doute, pour le grand nombre des coupables, la justice pénale ferait consister la *fin* de la création, non dans l'*amour* du Créateur, mais dans la stricte exécution du *droit ;* ce qui semble contredire les principes de la raison pratique.

On voit par là que, dans la morale, comme philosophie pratique pure de la législation interne, les rapports moraux de l'*homme* envers l'*homme* sont les seuls à nous compréhensibles ; et que pour ce qui regarde le rapport entre Dieu et l'homme, il nous est absolument impossible d'y atteindre [4].

[1]. Il est vrai que la raison seule a plus de peine à démontrer la récompense que la punition. Mais elle n'y renonce pas entièrement, et elle découvre dans le cœur humain le besoin de l'une et de l'autre.

[2]. Non. Si Dieu punit le mal, ce n'est pas qu'il soit lésé dans son être, mais seulement dans son honneur extérieur, et c'est surtout parce qu'il n'est pas dans l'ordre que celui qui ne veut pas de Dieu soit traité comme celui qui l'aime.

[3]. Nous disons bien que Dieu est la justice même, comme nous disons qu'il est la bonté même; mais l'expression de Kant semble ici faire de la justice de Dieu quelque chose d'abstrait. C'est ce qu'on ne saurait admettre.

[4]. Nous venons de rejeter cette doctrine, et S. Thomas nous a montré le contraire.

Finis voluminis secundi et excerptorum S. Thomæ.
Sequitur in volumine tertio Historia totius philosophiæ lingua gallica.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOCCE VOLUMINE CONTINENTUR

PHILOSOPHIA D. THOMÆ

PARS ALTERA

OPUSCULUM XL. — DE POTENTIIS ANIMÆ AD INTELLIGENTIAM EORUM QUÆ SEQUENTUR.

De Deo, tractatus quem desuminus ex opere inscripto : De veritate catholicæ fidei *contra gentiles.*

LIBER PRIMUS. — *Procemium.*

Antonii Goudin. — Theologia naturalis.

Essais sur les facultés actives de l'homme, par Thomas Reid, (résumé).

De la Création, par Kant, traité extrait de la métaphysique (texte intégral).

AD LECTOREM

Postquam in primo hujus operis volumine tractatæ sunt illæ philosophiæ partes quæ magis universaliter veritates considerant, scilicet Logicam, Metaphysicam et Physicam, in hoc secundo volumine, eas, quæ magis in specie doctrinas inquirunt, partes, eadem mente, scilicet juxta D. Thomam, et deinde juxta alios celebrati nominis, trademus. Habentur hic ergo philosophicæ inquisitiones circa Deum et hominem ; de quibus animadversiones nonnullæ præmittendæ videntur.

Nullus de Deo tractatus mere philosophicus invenitur in operibus D. Thomæ. Hunc ergo desumimus ex Summa Contra Gentiles, *quamvis non tantum ea quæ de Deo ratio novit exponere intendat, sed potius fidei nostræ cum ratione concordiam. In hoc tamen opere omnia docet Doctor noster, quæ ratio demonstrare potest, circa Deum. Unde theologiæ naturalis partes tenere poterit primus ille liber laudati operis. Sciet enim catholicus lector seorsim sibi assumere omnia*

Sacræ Scripturæ verba, quæ in sententiarum confirmationem recitat Angelicus.

Circa animam multa sunt apud S. Doctorem opera diversa. In primis lucet Commentarius super Aristotelis librum de Anima. *Hunc ibi afferre placuisset, quod et magis consonum fuisset primæ parti nostri operis, ut, scilicet, in omnibus docrtinam Aristotelis exponere Angelicus. At longius ille protraxisset hoc volumen secundum, nec omnia de anima dicenda attulisset. Quum enim ipse D. Thomas doctrinam quamdam propria mente tradit, hanc brevius et plenius edocet, quam quum Aristotelem commentatur. Tractatum igitur de Anima ex summa* Contra Gentiles *etiam desumimus, qui mentem Aristotelis totam refert, ipsumque* de Anima *librum sæpe recitat.*

Deest autum huic operi doctrina de potentiis animæ. Quapropter peculiare de hac re D. Thomæ opusculum apponimus, quod non ipsi tractatui de anima intromittere, sed in capite hujus voluminis præmittere, melius nobis visum est, ut lucidiora fierent quæ de Deo et de anima legenda habentur, nec dilaniaretur nostri Doctoris lucidus ordo.

Circa creationem et creaturas, necnon et circa Dei providentiam, extra tamen Summam theologicam, *nihil perfectius habetur in operibus S. Thomæ, quam secundus et tertius ejusdem Summæ* Contra Gentiles *libri. Quare tres hujus operis libros ponimus in hoc secundo volumine; quartum vero, qui de Trinitate est, omittimus.*

De Ethica, sive de moralium scientia, nullibi tam perfecte egit D. Thomas, quam in Summa theologica. *Ibi proprio or-*

dine, propria mente, proprio sermone quæstiones proposuit et solvit; alibi autem juxta Aristotelem, vel per partes tantum. Nihil autem de Summa theologica in hocce opere tradere volumus; quippe quod est quasi via ad eamdem laudabilissimam Summan. Circa moralia ergo commentarium D. Thomæ super Artistotelis Ethicam ad Nicomachum *præbemus, qui perutilis ad S. Doctoris propriam ethicam prælectio erit.*

Habes ergo, lector amate, in hoc secundo volumine, quinque Angelici Doctoris tractatus, scilicet: de Potentiis animæ, de Deo, de Creatione et creaturis ac præcipue de Anima, de fine creaturarum et providentia Dei, de Ethica ad Nicomachum libros septem. Quæ omnia, sicut in primo volumine, minuimus, servatis sententiis et verbis necnon rerum ordine.

Unicuique etiam tractatui, alios aliorum philosophorum de eadem re tractatus, lingua sæpius gallica, subjunximus, vel, cum id minus utile nobis visum est, recentiores sententias proprio nostro sermone exponere et debellare curavimus.

Habes nunc, studiose lector, in his duobus voluminibus, addito tamen tertio, quod Historiam totius philosophiæ lingua gallica refert, omnia veritatis instrumenta, circa ea quæ maxime nosse hominem decet et interest.

Avignon. — Imprimerie SEGUIN frères, rue Bouquerie, 13.

s excerpta
9086

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA
9086.